

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2013-2016

Tesis para obtener el título de doctorado en Historia de los Andes

Shuar, salesianos y militares. La formación del estado en el sur-oriente ecuatoriano
1893-1960

Cecilia de Lourdes Ortiz Batallas

Directora: Mercedes Prieto Noguera, PhD

Lectores: Frederica Barclay, PhD; Valeria Coronel, PhD; Christopher Krupa, PhD;
Chiara Pagnotta, PhD

Quito, febrero de 2019

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

Tabla de contenidos

Resumen.....	X
Agradecimientos.....	XII
Introducción.....	1
El problema de estudio y su resolución.....	3
Los actores de la delegación.....	7
Los documentos y la memoria oral para nutrir la narrativa.....	11
Para leer el archivo.....	13
La memoria como fuente de información, algunas precauciones a tener en cuenta para su utilización.....	15
Contenido de los capítulos de la disertación.....	16
Capítulo 1.....	21
Problema historiográfico y abordaje metodológico.....	21
1.1 Introducción.....	21
1.2 Los imaginarios del estado.....	22
1.3 Los límites, reconocimiento y aceptación social del poder estatal.....	34
1.4 Los jíbaros y el estado en la historiografía.....	40
1.5 Los misioneros católicos como “delegados” del estado, en la historiografía.....	51
1.6 Las expresiones institucionales del estado.....	61
1.7 A manera de cierre.....	70
Capítulo 2.....	73
El sur-oriente, previo a la llegada de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales (1850-1893).....	73
2.1 Introducción.....	73
2.2 El arribo de los salesianos al sur-oriente.....	73
2.3 El sur-oriente del Ecuador: ajustes institucionales y poderes regionales.....	76
2.4 El pasado del sur-oriente ecuatoriano, la historia de un conflicto de frontera.....	90
2.5 Estereotipos y distribución del jíbaro.....	108
2.6 El “Oriente Azuayo” y la evangelización.....	118
2.7 Reflexiones finales.....	131
Capítulo 3.....	135
Las Exposiciones Orientalistas Salesianas (1943-1944).....	135

3.1	Introducción	135
3.2	Para leer al estado en el sur-oriente	136
3.3	Las fuentes en que se respalda esta historia	139
3.4	El ensamble de lo ideal. El oriente ecuatoriano se exhibe convertido en un microcosmos (1943)	141
3.5	<i>Deus ex machina</i> . El despliegue del estado y la nación en la exposición de 1943	144
3.6	Un nuevo acercamiento del sur-oriente al Ecuador (1944).....	158
3.7	El lenguaje de la prensa en los homenajes salesianos	167
3.8	El efecto exposiciones en el público quiteño	172
3.9	Algunas ideas a manera de cierre	174
Capítulo 4	176
La familia cristiana para la convivencia de la nueva sociedad jíbara.....		176
4.1	Introducción	176
4.2	La unión de dos con la intervención de muchos	178
4.3	El sistema preventivo, la violencia como parte constitutiva de la formación del estado	193
4.4	La familia monógama, una aspiración clerical y liberal.....	200
4.5	Reflexión final.....	213
Capítulo 5	216
Sevilla Don Bosco, la ciudad de Dios.....		216
5.1	Introducción	216
5.2	El reasentamiento como respuesta al proceso de colonización.....	218
5.3	Ecuadorianización y disciplinamiento en la escuela de la misión	235
5.4	Reflexión final.....	254
Capítulo 6	255
Frontera, defensa, militares y vigilancia		255
6.1	Introducción	255
6.2	Las secuelas de una frontera no demarcada	256
6.3	Los militares en la defensa del sur-oriente.....	258
6.4	El pueblo shuar en la defensa del territorio.....	274
6.5	El Servicio Militar Obligatorio, fórmula para estatizar al mundo indígena.....	278
6.6	Las relaciones entre salesianos y militares	299
6.7	Reflexión final.....	311

7. Epílogo	315
La Federación de Centros Shuar.....	315
7.1 Introducción	315
7.2 La colonización del sur-oriente ecuatoriano y la Federación de Centros Shuar (FCSH).....	316
7.3 La colonización con acompañamiento salesiano.....	318
7.4 La colonización y la “pérdida” de la cultura originaria del pueblo shuar... 320	
7.5 La conjunción de muchos centros	321
7.6 La organización para la vigilancia, un tutelaje que persiste.....	324
7.7 Los shuar administran a su población.....	325
7.8 La agencia de los shuar en la conducción de sus instituciones	325
7.9 Reflexión final.....	327
Conclusiones	329
Las apariciones del estado	331
El estado civilizatorio	331
Estado constituyente de ciudadanos	333
El estado como oferente de garantías y amenazas	334
Mecanismos.....	335
La delegación para administrar al pueblo shuar.....	335
La nacionalización del territorio	337
La educación, el reasentamiento y la formación de familias cristianas.....	339
La Federación de Centros Shuar, epílogo de esta historia.....	340
Anexo	341
Notas sobre los archivos. Los repositorios documentales que fundamentan esta investigación.....	341
Lista de referencias	355
Fuentes documentales.....	355
Bibliografía	370

Índice de ilustraciones

Ilustración 1. Mapa del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza (1894-1970).....	2
--	---

Índice de Tablas

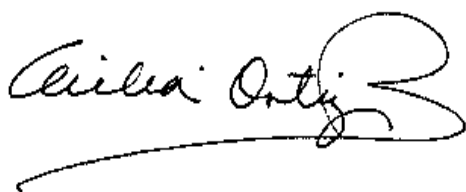
Tabla 1.- El período de estudio.....	6
Tabla 2.- Inicio, consolidación, auge y decadencia de los internados salesianos en el sur- oriente	185
Tabla 3.- Un día en el internado	197
Tabla 4.- Contenidos de la enseñanza del curso superior primario del Instituto Normal Mejía (1897).....	241
Tabla 5.- “Registro de jibaritos de la Escuela Ángel Rouby”	246

Declaración de cesión de derechos de publicación de la tesis

Yo, Cecilia de Lourdes Ortiz Batallas, autora de la tesis titulada “Shuar, salesianos y militares. La formación del estado en el sur-oriente ecuatoriano, 1893-1960”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de doctorado en Historia de los Andes concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Ecuador.

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

Quito, febrero de 2019

A handwritten signature in black ink, reading "Cecilia Ortiz Batallas". The signature is written in a cursive style with a long horizontal flourish at the bottom.

Cecilia de Lourdes Ortiz Batallas

Resumen

La tesis indaga sobre la formación del estado durante la primera mitad del siglo XX, en el territorio conocido como el sur-oriente ecuatoriano, habitado históricamente por pueblos indígenas de matriz lingüística jivaroana, de los cuales este estudio toma en cuenta al pueblo shuar. Desde el inicio de la República (1830), este espacio devino franja de frontera entre Ecuador y Perú, con una línea divisoria no delimitada y en permanente disputa, situación que se prolonga hasta fines del siglo XX (1998). Existen instrumentos estatales, válidos para finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX que consideran a este territorio como habitado por “salvajes” (Mapa de T. Wolf, 1892), con lo que este adquirió un doble carácter: (i) como espacio fronterizo; (ii) con una población en supuesto estado de “salvajismo” y sin someterse a autoridad alguna. Ello condiciona en estos contextos espacial y temporal una formación del estado “poco ortodoxa” (Krupa 2010, 320), la cual se articula a una agenda de nacionalización y de civilización de la población originaria.

La tesis pone en tensión la historiografía que aborda al estado en el sur-oriente y lo encuentra débil, ausente y a sus pobladores abandonados de la autoridad. Esta se inscribe en un horizonte conceptual que mira al estado como un núcleo centralizado y localizado en Quito, que irriga su poder hacia los márgenes, hasta donde llega “débil” o no llega. Es una perspectiva fenomenológica en la que el estado aparece como arraigado en sus instituciones burocráticas y en los objetos o íconos que lo representan. Esta tesis cuestiona la supuesta “ausencia” o “debilidad” del estado en la región, y argumenta que, en esta franja de frontera, el estado está presente a través de mecanismos de delegación del poder, y no solo de sus propias instituciones burocráticas o fórmulas legales.

El estado se des-centra para gobernar en esta frontera, en diversidad de actores que ejercen algunas de sus funciones. La disertación se detiene a estudiar la acción de las misiones católicas y los militares, como los delegados del poder central en el sur-oriente, protagonistas del proceso que se analiza. Tras formalizar su función a través de contratos, alianzas o convenios con el poder central, estos delegados realizan actos de legibilidad de los territorios y sus poblaciones, organizan mecanismos de estatización de la población, defienden la frontera con la complicidad de las poblaciones locales y supervisan la paz local, entre otros actos. Finalmente, la delegación del poder de los jíbaros recae sobre los propios jíbaros, tras procesos de estatización y nacionalización

que abarcan, temporalmente, más de medio siglo. La tesis espera aportar en el conocimiento de la formación del estado en el sur-oriente y la participación del pueblo shuar, los misioneros y los militares en este proceso.

Agradecimientos

Dejo constancia de mi gratitud a Flacso-Ecuador por su apoyo económico, a través del Programa de Becas para la realización de esta tesis. A Mercedes Prieto con cuya guía y acompañamiento conté a lo largo de la investigación, a las lectoras y lector de la Tesis por sus pertinentes observaciones, aportes y comentarios a este trabajo. A Christopher Krupa, quien me asesoró en el examen teórico. A todas las personas entrevistadas, por su generosidad al contribuir con sus reminiscencias y la memoria de partes importantes de sus vidas, a fin de reconstruir un pasado consubstancial a su esencia presente.

Gracias, sobre todo, por su apertura al confiarme sus sentimientos más profundos y sus visiones del mundo. A mis amigas y amigos de Morona Santiago Josefina Kajekai, María Juank, Lauro Saant, Mariana Awak, Teresa Guarderas. Un agradecimiento especial a Carola Macera, porque conté con ella y su especial cuidado para conmigo durante mis estadias en Macas. A los compañeros que contribuyeron con sus ideas y lecturas de este trabajo: Paula Daza, Camilo Mongua; a María del Carmen Oleas, Alex Sevilla, Héctor Cuevas, por el ánimo que me infundieron cuando la fatiga asechaba y el aliento se agotaba.

A Juan Bottasso (sdb) en Quito, por su interés en la buena marcha de mi trabajo y las facilidades que me brindó para investigar en el Archivo Histórico de la Misión Salesiana, en Quito. A la Congregación Salesiana en Macas, por su buena disposición para ofrecerme información que me ha permitido fundamentar estas ideas. A los miembros del Centro de Estudios Históricos del Ejército y de las Fuerzas Armadas quienes me abrieron las puertas de su repositorio y a sus vivencias y pensamientos, a través de distintas conversaciones y entrevistas programadas. A los documentalistas y bibliotecarios de los centros de los distintos repositorios, particularmente a los amigos de la Biblioteca del Ministerio de Cultura, en su fondo de Humanidades; a los compañeros de la Biblioteca de Flacso, con especial mención a Alex Álvarez. Mi reconocimiento para Angélica Almeida por su apoyo incondicional en el Archivo Histórico de la Misión Salesiana. A mi madre, hermanas, sobrinas y sus respectivas familias, por su cercanía en este proceso; su cariño y calidez han sido muy importantes. Y, una vez más, a Juan, Martina, Alegría, gracias por estar junto a mí, siempre.

Introducción

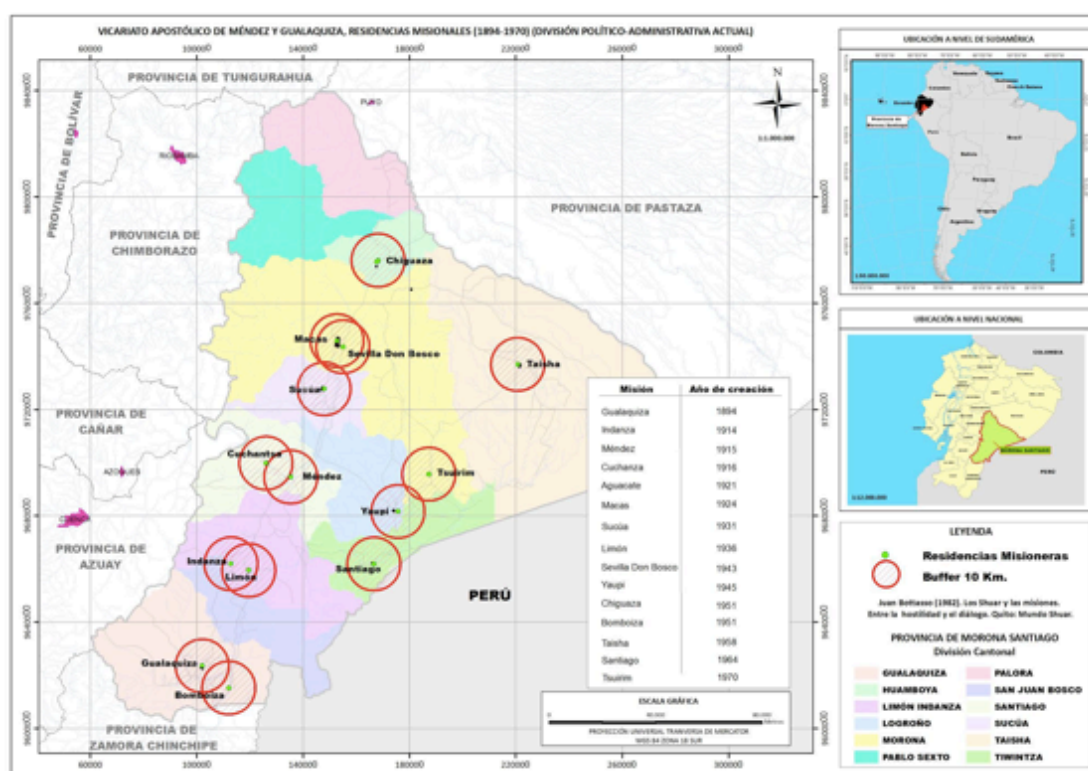
La tesis indaga en la formación del estado durante la primera mitad del siglo XX, en el sur-oriente ecuatoriano, habitado históricamente por pueblos indígenas de matriz lingüística jibaroana (Taylor 1999, 191). Se ubica en el área del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, creado en 1893 y su administración delegada en ese mismo año a la Pía Sociedad de San Francisco de Sales (salesianos).¹ Se extiende hacia los flancos externos de la cordillera Occidental, en el oeste, y la llanura amazónica en el este. Parte de esta zona está atravesada por la cordillera del Kutukú que se separa de la cordillera Oriental, generando lo que aparece como un tercer ramal montañoso que cierra y aísla al área, en cierta forma, del resto de la región. La cruza de norte a sur el río Upano² que conforma la cuenca fluvial del río Santiago. El Vicariato se extendió por el sur hasta el río Apotenoma o Tuntanganosa (Esvertit 2014, 482), al norte por el río Zamora, al este por los ríos Morona y Marañón y al occidente por las diócesis de Cuenca y Loja.³

¹ Decreto de Erección del Vicariato, citado en Guerriero y Creamer (1997; ver también Bottasso 1993a, 397). Solicitud y confirmación de la Santa Sede de la creación del Vicariato y asignación de su administración a los Hijos de Don Bosco (Guerriero y Creamer 1997, 45-46). Hijos de Don Bosco como también se los denomina, por su filiación con el fundador de la Congregación Juan Bosco (Turín, 1859).

² Este territorio corresponde al de la actual provincia de Morona Santiago. (<http://www.encyclopediadelecuador.com/geografia-del-ecuador/provincia-morona-santiago/>).

³ “Decreto de erección del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza” (Bottasso 1993a, 397).

Ilustración 1. Mapa del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza (1894-1970)



Fuente: Bottasso 1982, 170

Desde inicios del período republicano en el Ecuador (1830), este espacio devino franja de frontera con el Perú, con una línea divisoria no delimitada y en permanente disputa, situación que se prolonga hasta fines del siglo XX -1998- (Cfr. Bonilla 1999). Se trató de un territorio, que a fines del siglo XIX y en buena parte del período posterior, fue considerado como habitado por “salvajes” (Wof 1892, 590 y ss.),⁴ lo que le confirió un doble carácter: (i) como espacio fronterizo (Espinosa 1999); (ii) con una población, en supuesto, estado de “salvajismo”, fuera de la civilización, del evangelio y sin autoridad alguna (Cfr. Up de Graf 1996; Vacas Galindo 1895). Estos aspectos condicionaron el desarrollo de las instituciones sociales y políticas y la imbricación de estas con el estado.⁵ Este proceso se articuló a una agenda de nacionalización, civilización y colonización del territorio oriental y su población, identificada desde la segunda mitad del siglo XIX (Bollaert 1860; Villavicencio 1858).

⁴ Los enunciados de Wolf y su mapa tuvieron vigencia hasta las décadas de 1950-1960.

⁵ La tesis no utiliza la mayúscula en “estado”, si bien va contra la norma de la Real Academia, interesa respaldar así, desde el ámbito formal, la posición de la tesis al desmitificar la idea del estado como un ente centralizado, monolítico y definitorio para las sociedades, idea en las que estas aparecen como pasivas.

La región fue vista, hasta entrado el siglo XX, como territorio propio, pero con su conquista y su dominio como tareas pendientes para el estado (Cfr. Jaramillo Alvarado 1922). Desde el siglo XIX, el área oriental ecuatoriana fue objeto de construcción de una imagen política (Cfr. Jaramillo Alvarado 1936), en la que aparecía habitado por pueblos “bárbaros”, no obstante, poseedor de riquezas asentadas en una geografía salvaje y ajena a la civilización. Todas estas ideas se condensan en el tropo “Oriente”, contra-relato del espacio civilizado y que, en el caso específico del sur-oriente, se halla ubicado a las puertas de lo que se consideraba la “civilización”, poblado por indios infieles que no habían podido ser incorporados al resto del Ecuador (Rivet 1907).

Parafraseando a Said (1990),⁶ el oriente ecuatoriano se construyó con base en fragmentos elaborados por eruditos y viajeros, con ello las élites orientalizaron a la región, suprimiendo o potenciando una visión que se correspondía con la conveniencia de la centralidad política. Un oriente parte del Ecuador, pero con una identidad estatal precaria (Villavicencio 1858) que requería ser incorporada de manera efectiva (Jaramillo Alvarado 1922). La “literatura orientalista”⁷ fue profusa hasta inicios del siglo XX (Cfr. Jaramillo Alvarado 1922, 11). La denominación de amazonia no fue de uso regular en buena parte del período de estudio, cuando se populariza como “Oriente”, como lo deja ver la documentación trabajada para la época. La región comienza a mencionarse paulatinamente como “Amazonía” a raíz de la Guerra de 1941 con el Perú y de la firma del Protocolo de Río de Janeiro (1942) (Cfr. Espinosa 1999).⁸

El problema de estudio y su resolución

La historiografía que aborda al estado en el Ecuador oriental hacia el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX encuentra a la región “débilmente controlada” (Deler 1994, 349), y a este como un espacio al que no se aventuraban sino “viajeros temerarios o

⁶ Said denomina “orientalismo” al estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente. Retoma a Foucault y estudia al orientalismo como un discurso, el que se sirve de la idea generalizada que distingue el conocimiento puro del político, y busca evidenciar que el pensamiento liberal que sostiene la apoliticidad del conocimiento “verdadero”, y oculta así las condiciones políticas que organizan y rigen la producción de cualquier conocimiento. Todo saber académico responde a la realidad política, lo cual tiene efecto sobre el autor en cuanto a su identidad como europeo, estadounidense, latinoamericano, etc. Hay una urdimbre de intereses por comprender, controlar, manipular. Se trata de un discurso que se elabora y se construye sobre intercambios desiguales, donde participan distintos poderes: intelectuales, culturales, morales (Cfr. Said 1990, 31-34).

⁷ Se ha mirado al “orientalismo” ecuatoriano como una “corriente de pensamiento de la época”, que partió de la necesidad de defensa del territorio, con cuyo fin se lo promocionó (Esvertit 2014, 474).

⁸ De ahí que esta tesis priorice las denominaciones de sur-oriente y oriente para la región.

religiosos llevados por el celo misionero” (Déler 1994, 348). Para Taylor (1994, 48-49) los misioneros salesianos en el sur-oriente “suplen la presencia del Estado”,⁹ entre tanto que para Salazar se trata de un estado “ausente” (1989, 35). Si bien se promulgan leyes para administrar de alguna manera a la región, la autoridad estatal no supera las aspiraciones de sus gestores al tratarse de mandatos incumplidos, generalmente, o proyectos inconclusos. Se percibe, sin embargo, a las misiones católicas como “las únicas autoridades” en la región (Salazar 1986, 170).¹⁰ La literatura en mención se inscribe en un horizonte conceptual que mira al estado como un núcleo centralizado y localizado en Quito (Maiguashca 1994, 14),¹¹ que irriga su poder hacia los márgenes, hasta donde llega “débil” o no llega. Se trata de una perspectiva fenomenológica (Krupa y Nugent 2015, 9-10) en la que el estado aparece como arraigado en sus instituciones burocráticas (Maiguashca 1994, 357), la normativa y los objetos o íconos que lo representan. Esta mirada deriva de la teoría clásica weberiana en la que el estado es visto como una organización burocrática racional y unitaria (Cfr. Buchely 2014).

Tras una lectura de las fuentes primarias y secundarias correspondientes al período propuesto, a más del intercambio de ideas con actores que han vivido algunos de los relatos contenidos en los documentos, o han estado cercanos a quienes lo hicieron, esta disertación se pregunta si es posible pensar un estado burocrático sin burocracia¹² en el sur-oriente ecuatoriano y si este territorio y sus poblaciones se muestran fuera del alcance del estado para la primera mitad del siglo XX.

⁹ Hace referencia al control de la colonización en la región, específicamente, pero esta ausencia del estado se irradia a otros campos en el análisis de esta autora.

¹⁰ Villavicencio (1858, 358-359) ofrece una misma visión sobre los misioneros ya para la segunda mitad del siglo XIX.

¹¹ Guayaquil y Cuenca también pueden identificarse como centros regionales (Maiguashca 1994, 359), sin embargo, Quito por su condición de capital, es más explícitamente vista como núcleo estatal.

¹² Un acercamiento a las evidencias documentales de primera mano que reposan en el Archivo Nacional del Ecuador (ANE), en Quito, refleja que las instituciones estatales reconocidas como tales, como sería el caso de las Tenencias Políticas, durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, constituyeron dependencias acéfalas que se veían imposibilitadas de ejercer el poder del que supuestamente estaban investidas, para la zona geográfica del estudio. Por los contenidos de los documentos, se puede apreciar que esta situación no era de última data, sino más bien la habitual (ANE Sección Judicial – Ministerio del Interior – Oriente 1943-1945 Caja 6). Presentaban, además, una serie de carencias que, como lo muestran estos testimonios escritos en sus diversas quejas y demandas, entorpecieron la marcha del estado en el ámbito local, en su aspecto burocrático y como regulador de las relaciones sociales. Una muestra de la prensa quiteña de inicios de la década de 1940, a raíz de la guerra de 1941 con el Perú, evidencia la preocupación de los organismos pertinentes por hallar fórmulas efectivas para administrar la región (ver diarios *El Comercio* y *El Día* entre 1941 y 1945).

Esta tesis pone en tensión la supuesta “ausencia” o “debilidad” del estado en la región, y argumenta que, en esta franja de frontera, esta autoridad estuvo presente a través de mecanismos de delegación del poder (Krupa 2010, 319 y ss.), y no solo de sus propias instituciones burocráticas o fórmulas legales. Sin perder de vista su faceta institucional, la tesis se inspira en interpretaciones que conciben al estado en su intangibilidad, en el plano afectivo de los sentidos y la esperanza o desesperanza. En su ubicuidad y descentramiento, desde la vida diaria de los individuos, como una “idea” que llega a través de un “mensaje de dominación” (Abrams 2000 [1977], 96 y 98). Este se internaliza en las mentes y en los cuerpos de sus asociados; y, de tal manera, involucra asimismo aspectos culturales (Corrigan y Sayer 2007 [1984]), deseos y condicionamientos políticos, históricos y sociales (Krupa y Prieto 2015; Trouillot 2003 [2001]). Es sugerente en tal sentido, la entrada que ensayan Krupa y Nugent (2015) al asumir la formación del estado como un proceso cultural enraizado en la violencia, para normalizar y legitimar el sometimiento político organizado de sociedades a gran escala.¹³ Cuentan en el proceso, por tanto, las demandas conflictivas sobre la dominación legítima (Krupa y Nugent 2015, 5 y 6).¹⁴

La nación, en estos contextos histórico y espacial, surge como la aspiración de formar el conglomerado humano sujeto al mandato de una misma autoridad, con el objeto de defender las fronteras a través de la presencia de población adscrita al Ecuador con un sentido de pertenencia nacional. Se trata del efecto de “espacialización” con la delimitación de fronteras y jurisdicciones, con objeto de proteger la soberanía territorial (Trouillot 2003 [2001], 151). Efecto de las prácticas y procesos que implicaron la formación del estado en la región. Desde la perspectiva de esta disertación, la nación no nace simultáneamente con el estado como la vía regular, de ahí que no se haga mención al “estado-nación” o al “estado nacional”, acepciones que conllevan esta mirada. Esta se presenta como mecanismo de integración del territorio sur-oriental ya desde el siglo XIX (Cfr. Plaza 1852; Villavicencio 1859; Bollaert 1861; Proaño 1878; Vacas Galindo 1895), y como estrategia de defensa territorial pasó a conocerse con la noción de “fronteras vivas”, en los contextos de la Guerra Fría (1947-1989) (Cfr. Do Cuoto e Silva (1978 [1966]) y del conflicto de límites con el Perú (Cfr. Ortiz 2006).

¹³ Al respecto, también ver Poole 1985; Das y Poole 2008; Das 2008; Arretxaga 2003, autoras que recatan la violencia y el dolor como factores constitutivos de la formación de los estados modernos.

¹⁴ Al tratarse de una traducción del original, no se han colocado estos textos entre comillas.

En cuanto a la temporalidad que abarca, este estudio pone énfasis en la primera mitad del siglo XX, con ciertos avances en la época posterior, cuando se trata de graficar que estos hechos son efecto de las prácticas estatales de la primera mitad del siglo XX. No se pretende construir los hechos de acuerdo a un orden cronológico. Una periodización de la época, en sus ámbitos tanto local como global, pertinentes al tema de análisis, se explica en la siguiente tabla:

Tabla 1.- El período de estudio

1894-1912	Entrada de los misioneros y primeros contactos con sus habitantes y con el entorno selvático. Trabajo misional aún incipiente por falta de respuesta shuar.
1912-1941	Consolidación paulatina del trabajo misional. Fortalecimiento de la presencia militar desde la segunda mitad de los años 1930, por la agudización del conflicto, por los desacuerdos limítrofes entre los países de la cuenca amazónica que incluyen a Perú, Ecuador y Colombia. Los enfrentamientos Ecuador vs. Perú recrudecen y llegan al punto más álgido entre julio y agosto de 1941.
1941-1964	Post-guerra de 1941 con el Perú y su consiguiente “trauma nacional”. II Guerra Mundial que trajo consigo la Guerra Fría y el anti comunismo, con la intervención de Estados Unidos en países rezagados del progreso. Formación de la Federación de Centros Shuar.

Fuente: hallazgos del proceso de investigación de la Tesis

Entre los capítulos segundo y tercero, el lector percibirá un salto que va de fines del siglo XIX hasta la década de 1940. Se trata de un movimiento intencional, en la medida que los hechos que se analizan entre 1943 y 1944, las Exposiciones Orientalistas Salesianas, posibilitan observar a los agentes estatales y no estatales que se despliegan en el escenario que nos ocupa. El análisis de estos eventos responde, justamente, al interés por destacar la importancia geo-política de aquel momento histórico y los afanes de las autoridades nacionales por estatizar y nacionalizar la región con un contenido de defensa del territorio.

Si bien, este estudio doctoral pretende abarcar temporalmente hasta inicios de la década de 1960, algunos de los efectos del proceso de formación estatal con el pueblo jíbaro, desde la perspectiva planteada, se vislumbran solamente a fin de siglo. Esto motiva momentos en que el estudio se remite a cómo influye la presencia militar en este espacio y el involucramiento de los varones shuar en las filas del ejército en el último evento bélico con el Perú en 1995, sin que se trate de reflexiones exhaustivas de aquella

coyuntura bélica.¹⁵ Estos saltos temporales responden a la condición de efectos del estado de aquellos eventos que al fraguarse en los años que contempla esta tesis, dan cuerpo más bien al epílogo de un proceso que inicia a fines del siglo XIX, temática que, tratada a profundidad, abre la vía para una nueva investigación.

Los actores de la delegación

Los mecanismos de delegación del poder dirigidos a la formación del estado, en el espacio y tiempo propuestos, comprometieron la presencia de actores que ejercieron esta estrategia de llegada de la autoridad a la frontera sur. Este proceso demandó que estos actores encarnaran al estado a través de vínculos normativos, convenios, acuerdos, alianzas y documentos que los respaldan. De tal manera, se delinean políticas, asignan responsabilidades, definen los alcances o se informa de la gestión de estos agentes de manera directa con la población, en un marco jurisdiccional determinado. Así, el estado define las pautas y las normas que regulan las relaciones con sus asociados.

Si bien el análisis de Krupa (2010), sobre el “estado por delegación”, acogido en esta tesis, asume esta noción para la relación con el gobierno de los hacendados en la sierra ecuatoriana en un contexto socioeconómico caracterizado como neo-liberal,¹⁶ la figura que este autor propone es funcional a esta tesis, estableciendo las debidas distancias temporales, regionales y de caso. La diferencia con este estudio radica en que en el sur-oriente la delegación recae en una multiplicidad de actores, - lo que no menciona Krupa para Cayambe, en la sierra centro-norte -. Los misioneros, por su parte, responden no solo al mandato del gobierno ecuatoriano, sino que atienden los intereses de sus autoridades radicadas en el Vaticano, a las de Roma, y a los de las élites del agro serrano, lo que no invalida, sin embargo, la figura con la que aporta Krupa para este análisis.

Este autor encuentra que su concepto de *State by proxy* adquiere una mejor traducción como una “imitación” del estado, no exactamente como una delegación de poder (Krupa, comunicación personal de octubre de 2017). Desde la perspectiva de esta disertación, ambas interpretaciones están diferenciadas por una membrana muy fina,

¹⁵ He realizado una reflexión más detenida a este respecto en Ortiz (2006), mi tesis de Maestría en Estudios Políticos, Flacso-Ecuador.

¹⁶ Esta esta relación entre el estado y la hacienda con los indígenas y campesinos catalogada como “delegación” es tipificada por Andrés Guerrero en sus distintos estudios sobre la historia del agro serrano (Cfr. Guerrero 2010).

pues al ser delegado del estado este pretende actuar como si fuera el estado, y opera dentro y fuera de este ámbito. Se trata de una adaptación del concepto a las particularidades que presenta la situación en el sur-oriente. *Proxy*, por otro lado, significa asimismo “apoderado” o “tutor”, lo cual se ajusta a la figura de autoridad que revisten los salesianos sobre los shuar, como se observa en esta investigación.¹⁷

La delegación funciona en este espacio en la medida que el estado se descentra para gobernar en esta frontera (Krupa y Nugent 2015), y reparte su acción en diversidad de actores que ejercen algunas de sus funciones. Ellos proceden de otras entidades oficiales, entre las que se vislumbran la burocracia local, asistencia pública regional, los diputados en representación del poder Legislativo, o los agentes de organismos operadores en apoyo del progreso de la región, entre otros. Aparecen, asimismo, agentes no oficiales como los empresarios, comerciantes, viajeros o los colonos, misioneros católicos y protestantes, cuya llegada se incrementa en la época de interés. La disertación no toma en cuenta a este conjunto de presencias, sino que particulariza el estudio de la acción de las misiones católicas y los militares, por la estrecha relación que el ejercicio de sus funciones demandó con el pueblo shuar, punto en el que enfatiza esta tesis.

Tras formalizar su presencia con el gobierno, los misioneros realizan, conjuntamente con los militares, actos de legibilidad de los territorios y sus poblaciones, organizan mecanismos de estatización y ecuatorianización de la población interviniendo entre los más jóvenes y los adultos, defienden la frontera con la complicidad de las poblaciones locales y supervisan la paz local, entre otras acciones que siguen este mismo orden. Este ciclo culmina con un nuevo momento en la delegación del poder, cuando esta recae sobre los propios jíbaros, tras pasar por aquellos procesos que persiguieron sujetarlos al estado y a la nación los cuales abarcan, temporalmente, más de medio siglo.

La asignación del poder a los militares presenta una figura distinta a la de los misioneros católicos, una vez que las fuerzas armadas forman parte de las estructuras estatales, en su rol de conductores legítimos de la violencia (Cfr. Weber 1964 [1922]). En el espacio de interés de este estudio, muestran inicialmente una presencia episódica en la línea de frontera, buscan establecer alianzas con la población asentada en la zona,

¹⁷ Ver: <https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles/proxy>

así como con los misioneros y, cuando las circunstancias así lo demandan, como árbitros de conflictos que se presentan o como sus mediadores (Cfr. Ortiz 2006). Cumplen tareas de vigilancia como agentes de poder, no solo de la línea de frontera, sino también del desempeño de la acción de los misioneros quienes, a su vez, vigilan la situación y prácticas de los militares.

Todas estas acciones se intensifican de manera paulatina; sin embargo, hasta tanto quienes ganaron protagonismo en la región fueron los misioneros. La presencia militar en el oriente ecuatoriano y en el sur-oriente, específicamente, se incrementa hacia la segunda mitad de la década de 1930, al agudizarse la situación conflictiva con los países vecinos, proceso que se intensifica a raíz de la guerra con el Perú, en 1941 y la firma del Protocolo de Río de Janeiro (1942), cuyas resoluciones, desde la lente político-militar ecuatoriana, significaron la pérdida de territorios localizados al oriente y sur de la República (Espinosa 1999, 12; Sevilla 2011; Ibarra 1999; Bustamante 1991; Ospina 1996).

Los shuar se incluyen de a poco en prácticas de reclutamiento dirigidas a la población masculina en el Servicio Militar Obligatorio; entre tanto, trabajan con los salesianos en su proceso educativo en la escuela y el internado, principalmente, espacios de nacionalización y disciplinamiento. Entre misioneros y militares se establecen relaciones de sinergia, sin embargo, se desatan sospechas, vigilancia mutua y conflictos por la competencia de poder en la región que se refleja en momentos de tensión. De tal manera, la confrontación interna entre los portadores del mensaje de dominación influye en la elaboración de la política para administrar a la población shuar. El conflicto aparece como el factor que impide imaginar al estado como un ente monolítico, esencialmente unitario y homogéneo y lo proyecta más más bien desde su condición fragmentaria.

Los procesos de estatización de la población hacen referencia en esta tesis a los ámbitos de disciplinamiento y de sujeción legal, con los derechos y obligaciones que implican la pertenencia de alguien a un estado determinado. La nacionalización habla del sentido de sujeción a ese estado por parte de la población y de la ocupación efectiva de sus territorios. La nacionalización del territorio hace mención a su poblamiento y a la difusión entre sus habitantes de sentimientos de ecuatorianidad y pertenencia.

La estatización del territorio se produce a través de la generación de límites y líneas divisorias entre estados territoriales. En el caso de estudio, ante la amenaza de pérdida de espacio, el proceso de estatización implica la nacionalización de este espacio y su gente en la primera mitad del siglo XX. Es pertinente analizar la nacionalización como categoría, pero para efectos del presente trabajo, la construcción de la nación es un efecto del estado que se produce en un lugar que se había considerado desierto desde fines del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX. De tal manera, el proceso de conformación de la nación y el del estado no es simultáneo ni paralelo de manera regular, pero ocurre para el caso de estudio.

Todas estas acciones suscriben una agenda estatal tanto civilizatoria como colonialista, de nacionalización y espacialización del territorio y sus habitantes, en la cual misioneros y militares trabajan conjuntamente para expandir el sentido estado a través de procedimientos que posibilitan su presencia desde abajo (Lagos y Calla 2007, 16-17). Efectivamente, los shuar no aparecen como un actor pasivo en este escenario, sino como uno con habilidades de negociación, al dotar de sentidos propios al mensaje de dominación. Los indígenas suscriben esta agenda según sus criterios y requerimientos de sujeción estatal y adscripción nacional en el momento histórico que nos ocupa. El mensaje de dominación no llega como una “idea fuera de lugar” (Cfr. Palti 2002), sino como ideas que se han situado adquiriendo sentidos propios.

La tesis se refiere a estos pobladores originarios del sur-oriente como “jíbaros”, tratamiento del que fueron objeto en la época de estudio. Al final de este ciclo, esta denominación fue rechazada por sus connotaciones despectivas (Salazar 1977, 10),¹⁸ de ahí que desde 1964, cuando este grupo reivindica su auto-adscripción identitaria, se reconozca como “shuar” (FCSH 1976, 121) que en castellano significa “gente”. Para el periodo de estudio, y en el medio salesiano, a los shuar se los menciona como “jíbaros”

¹⁸ Anne Christine Taylor (1994b) opina que este es un término que no halla un significado específico, fue construido por colonos, misioneros y científicos europeos en el siglo XIX y se ajustó a los sentidos que quisieron darle. Philippe Bourgois (1999: 50-51) señala que “jíbaro” quiere decir salvaje y encuentra este significado en Puerto Rico para caracterizar de forma estereotipada a los habitantes rurales que ocupan tierras de forma ilegal, ponen en práctica una economía autónoma de subsistencia, usan sombrero de paja y utilizan el machete. Pese a su connotación peyorativa, el jíbaro ha emergido como un símbolo de la integridad cultural en Puerto Rico que ha adquirido respeto frente a la influencia extranjera, de la dominación y la diáspora. Como lo detalla Whitten (1989, 29), “jíbaro” no tiene significado alguno en el lenguaje shuar y es rechazado por este grupo humano al considerarlo peyorativo y de imposición externa. En 1964, los shuar se organizaron en la Federación de Centros Shuar, y entre sus decisiones colectivas, consta la afirmación de su identidad como Shuar (Cfr. FCSH 1976). Los diversos autores escriben indistintamente “jíbaro” (más apegado al uso hispánico) y “jíbaro”.

o “jibaritos”,¹⁹ para guardar coherencia con el lenguaje de la época, especialmente aquel que emplean los misioneros, la tesis mantiene tal denominación, sin pretender dar un tratamiento despectivo al pueblo shuar.²⁰

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

Los elementos enunciados marcan las particularidades de una etapa de la historia de articulación del sur-oriente y sus habitantes al resto del Ecuador y de constitución de sentidos de pertenencia nacional por parte de sus habitantes. Esta tesis pretende así llenar el vacío existente con respecto a los estudios históricos de la región con un enfoque en la formación del estado, y ensayar una interpretación alternativa a la influencia que han ejercido las misiones religiosas y los militares en estos procesos.

Los documentos y la memoria oral para nutrir la narrativa

Habida cuenta que interesa captar cómo opera el estado para llegar a la frontera, y que, como se ha señalado, se propone que lo hace a partir de la delegación del poder, delegación que recae en multiplicidad de agentes entre los cuales los misioneros salesianos ocupan un sitio protagónico. La investigación que se presenta en estas páginas se fundamenta, en buena parte, en fuentes de primera mano, y en esta medida, el Archivo Histórico de la Misión Salesiana (AHMS) es el testigo privilegiado de esta investigación. Contiene los imaginarios que desde el estado se construyen sobre el

¹⁹ Este lenguaje se puede constatar en los distintos documentos que produce la Misión Salesiana en el proceso que se estudia, especialmente en las primeras épocas.

²⁰ La definición de los grupos indígenas como pueblos hace relación a una idea de “gente políticamente organizada”. Para Luis Macas, dirigente activista de los derechos indígenas, pueblo refiere a una población específica (la gente de Rukullacta, por ejemplo) y utiliza el término de nacionalidad para un grupo de personas que comparte unas mismas costumbres, cosmología y forma de vida (como los kichwa de la amazonia) (Mark Becker, en Erazo 2013, 205). En esta investigación se utiliza esta denominación como recurso discursivo para hacer referencia a este grupo étnico.

jíbaro, y sus transformaciones a lo largo del tiempo. Esta documentación se complementa con literatura que reposa en la biblioteca de la congregación, con publicaciones periódicas procedentes de la misma entidad, especialmente el Boletín Salesiano. La prensa constituye otro recurso importante que ilustra la gestión de los misioneros y los efectos que provoca en su ámbito de acción. Los documentos escritos hallan su correlato en las memorias de los religiosos que participaron de estos procesos entre quienes se aplicaron entrevistas estructuradas según los intereses de la tesis, que se retoman más adelante.

La información sobre el medio militar se recabó en el Archivo Histórico y Biblioteca del Centro de Estudios Históricos del Ejército (AHCEHE) y del centro de documentación del Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN). Se asumen como fuentes de primera mano las monografías de fin de curso, producidas por los estudiantes, miembros de las fuerzas armadas, del postgrado en Seguridad y Desarrollo, dictado anualmente en esta institución. Esta entidad de corte académico fue creada en 1972, durante la dictadura del Gral. Rodríguez Lara -Gobierno Nacionalista y Revolucionario (1972-1976)-, con el afán de elevar el nivel de conocimiento sobre los temas de seguridad y desarrollo, en los medios tanto militar como civil, dirigido para estudiantes cuyo perfil se adaptaba a las necesidades de las élites para la administración pública, estos gobiernos se caracterizaron por su tendencia tecnocrática (Cfr. García 1976; Ortiz 2006).

Cabe mencionar que estos documentos, reflejan el pensamiento militar sobre la temática de interés y datan de la las décadas de 1980 y 1990, etapa de eclosión del movimiento indígena en el ámbito nacional, cuando estos actores promovían el reconocimiento de la nación, no como unitaria y homogénea, sino como múltiple y diversa, y abogaban por el respeto a la diferencia étnica y la diversidad cultural. Esta actitud del sector indígena provocó inquietud entre los miembros de las fuerzas del orden que habían impulsado históricamente la idea de la nación unitaria y homogénea como factor de poder nacional para su defensa (Cfr. Ortiz 2006) y motivó las reflexiones de estos militares que se remiten al pasado como al presente de aquellos procesos. La investigación acude asimismo al aporte de la memoria de algunos miembros de las fuerzas armadas que han tenido contacto con los medios shuar y salesiano y con las experiencias de gobierno

vividas por el sector castrense durante el siglo XX, con lo cual se cierra en cierta forma el círculo informativo.

Otros repositorios cuyo contenido ha respaldado esta investigación son los archivos: Nacional del Ecuador (ANE), de la Asamblea Nacional del Ecuador (ABANE), del Ministerio de Relaciones Exteriores (AHMRE), cuya información se recoge especialmente en el campo normativo. Las Bibliotecas de Autores Ecuatorianos Aurelio Espinosa Pólit; del Ministerio de Cultura en su Fondo de Ciencias Humanas, de la PUCE y de la Flacso, de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, núcleo de Morona Santiago. Todo este acervo documental refleja la historia “desde arriba”, cómo se estructuró el estado para gobernar, pero no recoge la voz de los jíbaros, la historia “desde abajo”. Para evitar este vacío, la disertación recurre a la historia oral en un diálogo estructurado con personajes que participaron de la historia que se reconstruye y en quienes se plasman los efectos que provocó esta gestión.

Para leer el archivo

El trabajo en los archivos demanda consideraciones previas a tomar en cuenta al entrar en contacto directo con las evidencias históricas que ofrece. En primer término, cabe tener presente que esta tesis se respalda en documentos situados en repositorios de corte institucional, lo que implica que los miembros de una entidad hubiesen ordenado unos datos que constituyen su propia historia (Sayer 2009). El investigador obtiene información a partir de material de archivo que ha sido objeto de almacenamiento, clasificación y selección, formas de organización documental estas que delimitan las posibilidades y vías de recuperación de los hechos del pasado (Dobson y Ziemann 2009, 5). En tal caso, el orden mencionado marca en cierta forma, unas pautas para aquellos contenidos que la investigación respalda con fuentes documentales (King 2012, 17).

Un repositorio de estas características puede volver públicos unos datos y ocultar otros, lo que constituye al archivo en un “*locus* de poder” (Sayer 2009, 54), poder que se arroga quien se encarga de clasificar y distribuir los documentos respaldado en su conocimiento de los principios, organización y objetivos de la institución y del archivo propiamente; de tal manera, en el repositorio y su organización se develan como fuente de poder (Foucault 1989). Murguía (2011, 19) ubica el poder del archivo en su capacidad de configurar la memoria y la historia y busca cómo se establece esta relación

desde el campo simbólico. Encuentra que existen dos movimientos en estas articulaciones del archivo, un primero, que refiere a su calidad de contenedor de los documentos que respaldan la memoria y la posibilidad de reconstruir la historia y, en segundo lugar, en la capacidad, desde los espacios institucionales, de construir identidades a partir de las apropiaciones simbólicas, “ya sea por el recuerdo, ya sea por el olvido” (Murguía 2011, 19).

Trabajar a partir de los hechos del pasado con un repositorio de corte institucional demanda poner en práctica una lectura “a contrapelo”, es decir, a más de captar cómo se ha organizado el archivo, quién lo hizo y los fines perseguidos con ese tipo de ordenamiento implica definir, de ser posible, qué documentos se ponen a disposición del público y aquellos que se echarán en falta (King 2012, 14). El acercamiento al archivo no constituye solamente una oportunidad para la obtención de fuentes históricas primarias, desde la perspectiva de este estudio, se vislumbra como un espacio etnográfico que devela todo un mundo de sentidos y expectativas acerca de futuros posibles, proyectos fallidos, imaginarios y explicaciones sobre las realidades que abordan (Stoler 2009, 47).

En lo referente a los documentos, leerlos a “contrapelo” requiere ir más allá del contenido mismo de lo escrito y buscar lo que subyace en lo que expresan de manera textual: formas de comportamiento, sistemas de creencias (King 2012, 19). Se atribuye a los documentos un valor por aquello que expresan sobre las personas y las sociedades del pasado, por lo tanto, reviste interés que el historiador despeje los contextos materiales y aquellos referentes a los imaginarios y formas de ver la realidad en que estos documentos fueron producidos (Dobson y Ziemann 2009, 13), en otras palabras, situarlos en sus dimensiones espacial y temporal. Implica ubicar, además, a quién va dirigido el discurso, lo que develará asimismo sus intenciones. De tal manera, cada documento encierra una serie de aspectos tras de sí, los cuales responden a determinados regímenes de verdad que difunden los discursos dominantes de la sociedad en la que están inmersos (Cfr. Foucault 1980).

Trabajar con base en documentos escritos implica tener presente, además, la “semántica histórica” (Dobson y Ziemann 2009, 6), una vez que el lenguaje es un factor en constante movimiento con significados que se hallan adheridos a su tiempo. Es indispensable despejar lo que quisieron decir unas mismas palabras en cada momento,

dada la naturaleza cambiante y no fija de conceptos, términos e ideas en el tiempo y el espacio (Dobson y Ziemann 2009, 12).

La memoria como fuente de información, algunas precauciones a tener en cuenta para su utilización

Al igual que con los documentos, la utilización de la memoria de unos testigos vivenciales de los hechos o de quien reproduce lo que le han relatado para reconstruir el pasado, obliga a pasar esta información por el racero de una evaluación previa. Quien hace uso de la memoria como herramienta informativa no debe perder de vista las señas particulares de cada personaje entrevistado y cuál es el objeto que tiene recabar sus reminiscencias (Vansina 2007, 157). Las fuentes orales demandan un mismo tratamiento que las documentales en cuanto a la necesidad de situar a los personajes, cuya información alimenta el contenido de la reconstrucción histórica que las utiliza. El investigador tendrá en cuenta que quien narra sus recuerdos, los articula en clave emotiva según sus sensaciones y subjetividad. Es importante por lo tanto cotejar estos datos con otras fuentes orales o escritas para darles contexto y alcanzar así mejor comprensión del mensaje. Un manejo adecuado de la subjetividad del interlocutor en la narración de sus, implica buscar los significados de los eventos, no solo del relato en sí mismo (Portelli 1981, 100).

Esta disertación acude a las memorias y formas de ver la realidad y su pasado narradas por una diversidad de actores que ha experimentado personalmente lo descrito en sus relatos. Salvo alguna excepción, todas las entrevistas estructuradas previamente y aplicadas con los interlocutores Shuar, se desarrollaron en Morona Santiago, jurisdicción del que fuera Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, o en Quito y sus alrededores.²¹ Los primeros contactos tuvieron lugar entre los años 2008 y 2009 en que se realizaron los acercamientos preliminares a la temática de investigación (Cfr. Ortiz 2010). La mayor parte de entrevistas se desarrollaron entre los años 2015 y 2016 e incluyen variadas opiniones de salesianos, colonos, evangélicos, militares y actores shuar en su mayoría. Se trata de conversaciones individuales, que toman en cuenta que

²¹ A excepción de la entrevista sostenida con el exdirigente shuar Ampam Karakras (Karakras, entrevista de 9 de octubre, 2015), el resto de contactos con integrantes del pueblo shuar se realizaron en la provincia de Morona Santiago en: Macas, Sucúa, Asunción, Arapicos, Sevilla Don Bosco, Gualaquiza, Bomboiza entre los años 2015 y 2016.

la memoria en singular halla referente en la memoria colectiva (Murguía 2011, 22), la cual proyecta una mirada más amplia de los hechos.

Reconocer al estado más allá de lo empíricamente obvio, en sus prácticas y procesos o a través de sus efectos, demanda un acercamiento a la realidad pasada que se analiza, desde una mirada etnográfica (Trouillot (2003 [2001], 151). Como se ha dicho, esta investigación no concibe al pueblo shuar como un actor pasivo frente a los mecanismos de estatización que se ponen en práctica para articularlo al Ecuador. La opinión de interlocutores shuar permite cimentar una mirada desde abajo del proceso de construcción estatal que se analiza, que devela cuándo y cómo se logran los efectos del estado, sus condiciones de producción y sus límites (Trouillot 2003 [2001], 167).

Los testimonios que ofrecen algunos miembros del pueblo shuar dan cuenta del “efecto estado” (Mitchell 1991; Trouillot 2003 [2001]), cómo vivieron aquellos actores el proceso de estatización y de qué sentidos dotaron al mensaje de dominación llegado desde el poder; cómo lo adaptaron a sus propios sentidos de la realidad y a sus requerimientos, individuales o colectivos, de estatización y nacionalización. Los interlocutores shuar develan, además, cómo la violencia y el afecto se transforman en dispositivos de la formación del estado en la amazonia. A más de aportar con esta visión etnográfica, la transmisión de las memorias por parte de los actores suple la ausencia de documentación escrita por autores shuar para la época.²²

Contenido de los capítulos de la disertación

Las líneas que siguen ensayan un recorrido sintético a través de los capítulos que contienen los argumentos que sustentan este estudio. El primer capítulo, “El problema historiográfico y el abordaje metodológico”, explora en un primer momento, el estado del arte en torno a los estudios que refieren a la formación del estado en el oriente ecuatoriano para el período de estudio, y encuentra que esta literatura desvirtúa la presencia del estado en la región al categorizarla como frágil o ausente. El capítulo

²² De autoría shuar, se han producido escritos, especialmente en el campo educativo o en el de la mitología, con el auspicio salesiano. Existe una producción acotada a la evangelización y al encuentro con su cultura, a partir de las actividades de los alumnos shuar del Instituto Pedagógico de Bomboiza que forma maestros y maestras entre los jóvenes shuar. En la actualidad, está dirigido por docentes shuar y orientado a estudiantes de este mismo pueblo. Este instituto educativo funcionó inicialmente a instancias de la Misión Salesiana y, en la actualidad, lo hace fuera de esta dependencia, pero los sacerdotes mantienen la influencia de las enseñanzas misionales, sus creencias y principios en lo que tiene que ver con la religión (Guarderas y Awak, entrevistas de mayo y marzo de 2016).

vislumbra, en un segundo momento, otras alternativas para rastrear al estado en el oriente en la primera mitad del siglo XX, observa cómo opera en la región y argumenta que este poder se realiza a través de mecanismos de delegación, que permiten a los religiosos actuar y gobernar en la frontera, directamente con la población.

Si bien la literatura especializada habla de la delegación de poder para la región en los espacios temporal y geográfico, desde aquellas perspectivas este mecanismo debilita al poder del estado en lugar de fortalecerlo, sin que se ofrezca una definición para esta forma de gobierno. Es allí donde surge el contrapunto que establece esta tesis con la historiografía en la medida que afirma no la ausencia sino la presencia del estado en la región, una presencia delegada como mecanismo para llegar a la frontera para gobernarla. El capítulo expone el aparato metodológico que fundamenta la investigación, y recoge propuestas que asumen al estado desde su intangibilidad, y no solamente en su faceta institucional, para constatar su presencia. Se trata de una entrada multidisciplinar que refiere a la historia, la antropología política, la sociología histórica y permite ver la formación del estado en el sur-oriente como un proceso poco ortodoxo, es decir, no como se supone se forman regularmente los estados, lo cual explican su presencia allí, donde aparentemente no está.

El segundo capítulo describe el contexto territorial, político y humano del sur-oriente del Ecuador, presentando las características de la región y su población, previo al arribo de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales (1893). Argumenta que el proceso civilizatorio y evangelizador que se estudia fue el desenlace de los hechos que se observan en el capítulo 2 que tuvieron por objeto la conversión los shuar en sujetos del estado y la nación ecuatorianos para defender así la soberanía territorial del Ecuador, ante la falta de límites con el Perú.

En primera instancia, estudia el contexto histórico en que se manifiesta el problema de límites con el Perú y la necesidad de estatizar a la población y su territorio. Un segundo segmento analiza el ambiente político en el sur-oriente en aquella etapa y los avances que se realizan en pos del territorio jíbaro. En un tercer momento se mira la construcción que hacen las élites de la imagen de los jíbaros fundada en su ferocidad que se muestra como obstáculo para la conquista de aquellos territorios. Finalmente, se analizan los avances de los azuayos quienes actúan en consonancia con la filosofía de los salesianos para el dominio de la región.

A partir del tercer capítulo, la tesis toma como puerto de abordaje las Exposiciones Orientalistas Salesianas (1943-1944), eventos que se asumen como actos de legibilidad del estado (Scott 1998, 2), en que se despliegan públicamente quiénes operan en el oriente, y las maneras en que imaginan, clasifican y organizan el territorio y la población a fin de volverlos permeables al poder. La prensa quiteña, así como las fuentes del archivo aportan con la información, en la que misioneros y militares aparecen como los ejes de esta forma de gobierno delegada en la frontera, aunque se dejan ver otras presencias que intervienen lo que interpreta a esta como una delegación múltiple. A través de un lenguaje simbólico, las exposiciones proyectan al jíbaro que imaginan como sometido a la norma del estado, civilizado y dispuesto a defender las fronteras ecuatorianas.

Los capítulos cuarto, quinto y sexto se adentran en las estrategias de estatización y nacionalización emprendidas por salesianos y militares a fin de articular a los shuar al Ecuador. El capítulo IV, “La familia cristiana para la convivencia de la nueva sociedad jíbara”, argumenta que la delegación de poder del estado a las misiones católicas tuvo entre sus propósitos la formación, entre el pueblo jíbaro, de familias cristianas entendidas como la unión monógama y de corte patriarcal entre hombre y mujer, bajo el sacramento cristiano del matrimonio. Los misioneros y misioneras incidieron en la formación de uniones monógamas, acordes con las leyes vigentes en Ecuador, entre los jóvenes jíbaros de ambos sexos, con énfasis en el matrimonio cristiano. Este objetivo implicó el paso de los jóvenes shuar por un proceso civilizatorio que implicó su internamiento en centros de educación regidos por los misioneros desde las edades más tempranas. Se analiza en el capítulo cómo opera el estado delegado a los salesianos para introducir a los niños shuar en este modelo de familia: (i) el internado y la disciplina como medios de prevención del caos social, desde la óptica donbosquiana. (ii) La familia cristiana /monógama como eje de la convivencia social en oposición a la poligamia de los jíbaros.

El capítulo V, “Sevilla Don Bosco, la ciudad de dios”, observa cómo opera la delegación de poder del estado desde las perspectivas civilizatoria y de espacialización a los jíbaros. Conjuntamente con los mecanismos observados en el capítulo IV, se aspiraba por este medio a erradicar la poligamia, parte de la cultura de los shuar considerada contraria al comportamiento civilizado y la moral católica, y a sedentarizar a este pueblo, distribuido hasta tanto en la selva en asentamientos dispersos que

impedían su control y obstaculizaban la defensa del territorio del avance de la colonización (Salazar 1986; Regalado 2014). Se enfoca en la formación del poblado de Sevilla Don Bosco, un centro misional emblemático del proyecto estatal-salesiano, que deviene parroquia civil a mediados del siglo pasado. En una segunda sección, el capítulo examina asimismo otro de los instrumentos de estatización y nacionalización del proyecto salesiano en el sur-oriente referido a la educación de los “jibaritos” en la escuela de la misión. Argumenta que su propuesta educativa para formar sujetos modernos, enfocada en la educación para el trabajo, la ciencia y el progreso, a más de la ecuatorianización de los niños, constan entre los puntos a favor de los misioneros, por los que el gobierno liberal admitió su estadía en el sur-oriente, pese a la animadversión que mostraba hacia la educación religiosa a su arribo al poder en 1895.

El capítulo VI “Frontera, defensa, militares y vigilancia” argumenta que, en el sur-oriente, la formación del estado y la nación ecuatorianos se vincula al resguardo de la frontera. Participaron en esta acción las fuerzas armadas, los misioneros y los jíbaros, en relaciones sinérgicas, pero también de vigilancia mutua, con tensiones de distinta índole de por medio. Misioneros y militares interesan en este estudio al tratarse de los actores que establecen relación directa con los jíbaros, habida cuenta de las funciones que ejercen en el sur-oriente para cumplir tanto con la delegación como con la asignación de funciones en la frontera. La participación de los jíbaros en la defensa armada de la patria es analizada como uno de los efectos del estado a través de las prácticas que despliega para estatizar y nacionalizar a los shuar y su entorno. Se estudian: (i) el germen del problema: la frontera no demarcada; (ii) Los militares en la defensa de la frontera; (iii) los misioneros en la defensa de la frontera; (iv) los shuar en la defensa de la frontera; (v) acercamientos y distanciamientos entre los actores.

El epílogo constituye el momento de cierre de un ciclo de esta historia de construcción estatal en la amazonia, cuando la delegación de la administración del pueblo shuar fue asignada a los propios shuar. Argumenta que la conformación de la Federación de Centros Shuar (FCSH) es la respuesta afirmativa de este pueblo al mensaje de dominación que le llega desde el poder. Esta sección de la Tesis mira al proceso de colonización como el detonante de la organización indígena y cómo se traslada esta delegación de funciones al pueblo shuar. Al asumir su administración – a partir de sus dirigentes – los shuar se sometieron al gobierno en espera de la oferta de mejores días, con la preservación de sus territorios para su grupo como punto de partida. Se traduce

así esta en una relación de sometimiento, en espera de redención que asumen los individuos frente al poder, la redención para los shuar es la consecución del estatus como ecuatorianos y la defensa de su derecho al territorio y al respeto de su cultura.

Capítulo 1

Problema historiográfico y abordaje metodológico

1.1 Introducción

Este capítulo contiene la metodología que se utiliza en esta disertación para el abordaje de la historia de la formación del estado en el sur-oriente ecuatoriano. El argumento de partida es el contrapunto que se establece con la historiografía que propone la “debilidad” o la “ausencia” del estado para el sur-oriente en la primera mitad del siglo XX y plantea que en la región este poder está presente a través de una delegación que recae en una multiplicidad de actores. Por otro lado, se identifica a los misioneros católicos y militares como los ejes de esta forma de ejercicio del poder. Ellos desempeñan las tareas que le competen al estado con el propósito de insertar al pueblo shuar en las distintas esferas estatales, y lo hacen basados en confluencias de intereses con las élites de poder que se plasman en convenios, acuerdos y contratos, en los que se definen los alcances y obligaciones que compromete esa forma des-centrada de manejo del gobierno.

Plantear una evaluación de la historiografía que ha abordado la construcción del estado en el sur-oriente ecuatoriano para la primera mitad del siglo XX, ha implicado leer desde otras perspectivas, aproximaciones propias, realizadas anteriormente, en que se percibieron algunas de las ideas que motivan, en buena parte, el interés por profundizar en este conocimiento como tema medular. Identificar el proceso de integración del pueblo shuar a la “sociedad dominante” y establecer el papel que jugaron militares y misioneros en este proceso ha permitido elucidar que el estado se administraba con otras formas institucionales, entre las que se contaba la católica-misional (Ortiz 2010, 558) en conjunción con el aporte de los militares (Ortiz 2006). Ambas instituciones persiguieron, sobre todo, la defensa del territorio y la adscripción nacional al Ecuador del pueblo shuar. Factores que determinaron la constitución sui géneris del estado y la nación en aquel espacio de frontera. Mercedes Prieto (2015) señala como distinto y menos estudiado el modelo de conformación estatal en que la administración de las poblaciones de frontera fue delegada a las misiones religiosas con el objeto de crear “fronteras vivas” (Prieto 2015, 6). Esta forma de gobierno ha operado históricamente en la Amazonía y tierras bajas impulsadas desde los militares y otros estamentos institucionales con la anuencia del estado (Cfr.: Plaza 1852; Villavicencio 1858;

Bollaert 1860; Proaño 1878; Vacas Galindo 1905; Jaramillo Alvarado 1922; Brito 1942; Jaramillo Alvarado 1955; García L. 1999; Nufrio y Vázquez 2017).

1.2 Los imaginarios del estado

Este numeral proporciona los elementos teóricos de partida para entender al estado. En primer lugar, se lo mira como un sistema de poder, relaciones e ideas ejercido por agentes identificados dentro del aparato estatal y no estatal, dinámica que se observa en las manifestaciones institucionales en las áreas de frontera (Cfr. Fischer 2014). Por otro lado, se considera al estado como una construcción histórica que contiene un mensaje de dominación ligado a distintos aparatos (Abrams 2000 [1977]; Trouillot 2003 [2001]). Finalmente, se concibe a lo local como un espacio que configura al estado de manera particular (Cfr. Ortiz 2010), pese a que lo dicho no se muestra de manera tácita en la producción historiográfica para el oriente ecuatoriano (Cfr. Salazar 1977; 1985; Muratorio 1998; Gamarra 1996; Taylor 1994c).

1.2.1 El estado como la autoridad absoluta, algunos cuestionamientos

Christopher Krupa afirma que, pese a que el estado moderno ha sido visto como la autoridad absoluta y exclusiva en el contexto de los territorios nacionales, existen muchos actores compitiendo por desempeñar este papel (Krupa 2010, 319). La dispersión de las funciones oficiales entre distintos actores no estatales es caracterizada por Achille Mbembe (Cfr. 2001) como una situación de “soberanía fragmentada” (Ver Krupa 2010, 319), situación que no sería privativa del caso africano que analiza Mbembe y que se puede encontrar también en zonas amazónicas. Krupa se pregunta si esta condición de formación del estado, fragmentada y en competencia con distintos actores, cabe entenderse como la forma regular de constitución del poder. Estas vías de comprensión de esta noción es mejor apreciarlas, no como de ausencia o debilidad del estado o como el desinterés en las problemáticas de estos espacios marginales de frontera, sino como formas no ortodoxas en las cuales se manifiesta el poder institucional. No como una excepción que se desvía de la concepción asumida y generalizada del estado como un hecho dado, desde la perspectiva de un sistema político centralizado (Gupta y Sharma 2006; Krupa 2010, 320).

William T. Fischer (2014) estudia la formación del estado en contextos locales en la amazonia ecuatoriana entre 1940 y 1960. Se concentra en la sección nor-oriental en la provincia de Napo-Pastaza, y muestra que desde los sectores de poder hubo preocupación por articular a la amazonia al estado, pero con propuestas poco eficientes que, por lo general, no se aplicaron y no pasaron de la intención. Muestra este autor una situación definible como caótica del estado en el plano burocrático que, enmarcada en situaciones de corrupción, impide se concrete esta formación en su aspecto institucional.

La presente disertación halla puntos de encuentro con la de Fischer, cuando este autor afirma que la construcción de un imaginario en torno al estado y la nación se cimentó en la propiedad del territorio o cuando señala que el poder circula por todo un cuerpo social y no siempre se concentra en las entidades de gobierno. Define al estado como un conjunto definido por un sistema de poder, relaciones e ideas que son ejercidos por agentes no solamente estatales sino también privados. Si bien puede aparecer como un caótico juego de dinámicas, se trata de una característica particular del proceso que se analiza, cuando se produce en zonas fronterizas (Fischer 2014, 2).

1.2.2 Desde la historia, la sociología histórica y la antropología política

Hacia la segunda mitad del siglo XX,²³ toman fuerza otras perspectivas para el análisis del estado. Ya Radcliffe Brown (1940) habría sembrado la duda cuando respondía negativamente a la pregunta de si al estado se lo podía estudiar como un objeto (Trouillot 2003 [2001], 152; Cfr. Taussig 1992, 112). En lo posterior, para la segunda mitad del siglo XX, Philip Abrams (2000 [1977]),²⁴ se distingue entre quienes comparten la duda de Brown. Su propuesta teórica, así como los avances de otros estudios que la han ampliado o la complementan, dan luz a la ruta de la investigación que interesa desarrollar en este estudio.

²³ Es importante anotar que algunas propuestas de re-teorización del estado se dan simultáneamente en términos temporales con las analizadas hasta ahora “del realismo de estado”. Sin embargo, no se identifica un debate entre ellas para aquella época.

²⁴ Abrams, oriundo del Reino Unido, busca criticar el neo-estructuralismo francés. En su análisis, parte de la sociología histórica y desde el marxismo. Sus propuestas motivan las de otros científicos sociales europeos, particularmente británicos, en momentos en que tambaleaba el estado de bienestar con las políticas aplicadas por Margaret Thatcher (primera ministra británica entre 1979 y 1990), se cuestionan en torno a porqué defender al estado y orientan sus discusiones a la búsqueda de nuevos sentidos para explicar esta forma de organización social.

La propuesta de concebir al estado como un “mensaje de dominación” (Abrams 2000 [1977]) resulta sugerente ¿Cómo entender esta noción para descifrar al estado? Para Philip Abrams el “mensaje de dominación” alude al estado como “idea” (Abrams 2000 [1977], 93), en lo que Corrigan y Sayer, coinciden cuando afirman que esta idea se origina en un mensaje “ilusorio” (Cfr. Corrigan y Sayer 2007 [1985], 51). El “mensaje de dominación” entra en el campo de las ideas como “proyecto” (Abrams 2000 [1977], 94) una ficción creada para que los sujetos legitimen algo que no puede legitimarse de otra manera, “una dominación inaceptable” (Abrams 2000 [1977], 94). El estado se convierte en un acto de ocultamiento de una realidad no mostrable, de intereses ocultos que disimulan la sujeción “políticamente organizada” (Corrigan y Sayer 2007 [1985], 51) que de todas maneras se realiza.

Desde esta posición, el estado no es visto como un actor externo o como un ente nucleado plasmado en la burocracia o en los decisores de las políticas e instituciones oficiales. Este se vislumbra como ligado a lo cotidiano, a los individuos como actores sociales y políticos, a la cultura y a la identidad, a los sentidos, a los afectos y a los efectos que provoca. Es un proceso en movimiento y se lo halla en múltiples locaciones (Cfr. Krupa y Nugent 2015). A decir del propio Abrams, la pregunta en torno a qué es el estado aún no halla respuesta, sin embargo, lo que puede adelantar es que se trata de “un objeto de práctica y análisis políticos” (2000 [1977], 79), y no le interesa quién está gobernando sino cómo se gobierna (Corrigan 1984, xvii).

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

Así, las dificultades de estudiar al estado surgen de su propia naturaleza o de la perspectiva de quienes lo intentan. Nacen de la falta de facilidades de parte de las

mismas instituciones para ofrecer la información, se resiste a ser descubierto, lo que informa de su poder. Apunta este autor que el concepto que le vendría bien al estado es el de “control políticamente organizado” (Abrams 2000 [1977], 83). Propone retomar a Engels, para quien el estado es el primer control ideológico sobre los hombres. La ideología, en la medida que demanda legitimación. De preferencia se niega la existencia del estado y se opta por captarlo como un “mensaje de dominación”, Abrams (2000 [1977], 98) destaca que su creación respondió a un contexto histórico y objetivos específicos, pero que no existe ni como entidad real, tampoco formal y abstracta indispensable para el análisis de la dominación. Coincide en diversos puntos con otros estudiosos de la misma temática, ingleses muchos de ellos, que elevan su crítica al estado de bienestar y se proponen “desenmascararlo”, como lo hace Anderson con el estado absolutista (Abrams 2000 [1977], 98).

El aporte de Abrams abre el horizonte de posibilidades de análisis. Los estudios de las propuestas que parten del “realismo de estado” hallan su contrapropuesta en las alternativas “abramianas” y “neo-abramianas” (Krupa, comunicación personal de junio de 2014), Philip Corrigan y Derek Sayer (2007 [1985]) levantan su crítica a la experiencia estatal de la Inglaterra moderna. Dan continuidad a los lineamientos trazados por Abrams desde la sociología histórica, y van más allá con su propuesta. Estos autores coinciden en desvirtuar la importancia del estado moderno visto solamente como aparato institucional e introducen a la cultura en el análisis. La construcción del estado es para ellos una “revolución cultural”, “el establecimiento violento y la regulación permanente del ‘consentimiento’, orquestado por esta organización que se arroga, precisamente el monopolio del uso legítimo de la fuerza física en la sociedad...” (Corrigan y Sayer 2007 [1985], 86). Las formas estatales son, desde esta mirada, formas culturales y las imágenes culturales son continua y extensivamente reguladas por el estado. El que se destaque este atributo cultural implica, como punto a destacar, que la autoridad estatal se halle inmersa en cada uno de los individuos. Y lo ven como un producto de las relaciones sociales y políticas que implica el funcionamiento del sistema capitalista “burgués y patriarcal” (Corrigan y Sayer 2007 [1985], 86; para otra lectura del estado desde la cultura ver Steimetz (2013).

Estos autores lo asumen como un “mensaje” – hasta donde coinciden con Abrams – pero al integrar en su análisis la dimensión cultural, añaden las “prácticas de dominación”. Lo que Durkheim entiende por “regulación moral”, en estos autores se

resignifica como “mensaje y prácticas de dominación” (Lagos y Calla 2007, 19). Es decir que lo cotidiano halla estrecha relación con el imaginario de poder en el que subyace. No toman al estado solo como idea porque encuentran que en la sociedad hay prácticas culturales consentidas. Por lo tanto, para estos autores, lo material y lo cultural no pueden separarse de una noción del estado y concuerdan con Durkheim (1922) en verlo como regulador de las sociedades en su aspecto moral. Se entiende por regulación moral, al proyecto estatal de normalizar y volver natural y obvio aquello que es en realidad un conjunto de premisas ontológicas y epistemológicas de una forma particular e histórica de orden social. La regulación moral es, desde esta perspectiva, consubstancial a la construcción del estado (Corrigan y Sayer 2007 [1985], 46).

Si bien para Corrigan y Sayer el poder del estado se afina en la regulación y la coerción, estos aspectos permean lo cotidiano. Destacan la contribución de Durkheim en la medida que es quien capta la dimensión cultural del estado y su carácter de “disciplina moral” (Corrigan y Sayer 2007, 47). Esta entrada metodológica apuesta por el estudio minucioso de cómo se construyen las rutinas y rituales de mando (*rule*), porque allí se modela a su vez el control disciplinario.

Resienten estos autores que, en sus visiones sobre el estado, los estudios clásicos al respecto, como los de Max Weber o Carlos Marx, no identifican la incidencia de las actividades, las rutinas y rituales del estado en lo que tiene que ver con la constitución y la regulación de las subjetividades e identidades sociales. Ellos argumentan que “La formación del Estado tiene un papel destacado en la orquestación de esa regulación constitutiva, por lo que es, y a la vez, por lo que hace...” (Corrigan y Sayer 2007 [1985], 43). En la construcción de su análisis han retomado los aportes de Weber. Ellos hacen una nueva lectura de la legitimidad entendida como aquello que confiere “autoridad al poder” (2007 [1985], 44), y proponen asimismo prestar atención a las relaciones sociales de clase, género, raza, al involucrar estas formas de subordinación. Estos autores denuncian el carácter homogeneizador del estado que no toma en cuenta estas relaciones. Sin distanciarse del todo del marxismo, retoman la visión de clase y del materialismo histórico en uno de sus axiomas básicos en cuanto a divisar el campo de resolución de la lucha de clases en el nivel político de las relaciones sociales (Corrigan y Sayer 2007, 59).

De ahí que asuman al estado como la “sujeción políticamente organizada”, acepción que

ocupa buena parte de la definición para el estado de Corrigan y Sayer (2007, 48) y que es compartida con Abrams. En el mismo plano metodológico, proponen seguir la pista a la idea del estado, para mostrarla como una construcción y para descifrar su mensaje de dominación. Analizar el estado que llevan dentro los sujetos, puesto que las normas disciplinarias se internalizan - y por esa vía el estado se inserta en el comportamiento cotidiano -. Como se ha dicho, retoman propuestas del marxismo, lo hacen con otras de Weber, y con aquellas que derivan del pensamiento de Durkheim, pero también exponen los puntos en los que se muestran críticos a estas posiciones. Del marxismo cuestionan el que ignore la dimensión moral del estado y de Durkheim la comprensión del estado en términos poco históricos y alejados de la materialidad que no se niega en estos procesos.

Desde la “antropología del estado”, Michel-Rolph Trouillot persigue hallar los efectos del proceso de globalización sobre los estados nacionales. Parte de tres premisas que informan sobre su posicionamiento teórico, metodológico y conceptual en la comprensión del estado:

(i) el poder del Estado no tiene fijeza institucional en términos teóricos o históricos; (ii) los efectos del Estado nunca se logran sólo a través de instituciones nacionales o en sitios gubernamentales; y (iii) estas dos características inherentes al Estado capitalista han sido exacerbadas por la globalización. Esta última, por lo tanto, autentica un enfoque particular de la antropología del Estado que permite un doble énfasis en teoría y etnografía (Trouillot 2003 [2001], 151).

Al carecer de fijeza institucional, la imagen del estado pierde claridad por lo cual Trouillot sugiere buscarlo más allá de las instituciones del gobierno y nos remite más bien a sus efectos:

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

Si de identificar los efectos del estado se trata, Trouillot sugiere acudir a la etnografía del estado a fin de obtener una mirada “desde abajo”, que parta de considerarlo como un conjunto de prácticas, procesos y efectos y rastree en estos factores, se produzcan estos o no en los sitios centralizados en torno a los gobiernos nacionales. Cabe aclarar que esta no es una medición de los efectos sino una identificación de ellos. No se intenta valorarlos, a diferencia de lo que plantea Miliband (1969) con los niveles de estatización, similares a los “tipos ideales” weberianos.

La clave radica en estudiar los efectos del estado a través de la experiencia vivida por los sujetos (Trouillot 2003 [2001], 173). En tal sentido, sugiere una aproximación desde lo cotidiano. Resulta equívoco, desde esta visión, estudiar los efectos estatales a través de sus prácticas, asumidas como observables inmediatamente desde las instituciones gubernamentales. Recalca que la etnografía del estado no es un concepto forzoso ni puede tomarse como un objeto “allá fuera” (Trouillot 2003 [2001], 153). Con lo que se muestra contrario a las ideas que dejan al estado como un ente autónomo, y podría sugerir también el percibirlo en el plano de la subjetividad, el estado que llevamos dentro.

Así, en su afán por hallarle un concepto válido señala que para el efecto ha revisado a Gramsci, Poulantzas (en torno a Marx y Gramsci), sin dejar de lado a Miliband (1969) y Althusser (1971), entre otros). Este autor desarrolla una mirada multifocal y considera que, en el contexto del capitalismo, las teorías del estado deben cubrir toda la formación social y articular la relación entre el estado y la sociedad civil. Habría que buscar un nuevo concepto a distintos niveles y observarlo como un “conjunto de procesos, si bien ligados a distintos aparatos, no todos gubernamentales” (Trouillot 2003 [2001], 152). Encuentra que el fenómeno de la globalización se apoya en la transferencia de responsabilidades y jurisdicciones entre actores, no necesariamente gubernamentales, con la renuncia de los dominios de intervención que habían sido firmemente establecidos como parte del control del estado, en un modelo que fuera válido para el siglo XIX y la mayor parte del siglo XX. Obliga así a replantear la mirada hacia el estado como el contenedor lógico, no cuestionado y sólido con la que se lo había imaginado.

1.2.3 Más allá del “realismo del estado”

Christopher Krupa (2010) y David Nugent (Krupa y Nugent 2015) se posicionan desde la antropología política, y ofrecen una propuesta metodológica alternativa a la que explica los procesos de formación del estado desde el “realismo de estado”, es decir, desde la percepción del poder como una fuerza material y por lo tanto tangible, la cual se localiza solo en los objetos o en los agentes que portan la insignia estatal. Lo catalogan como una mirada “fenomenológica” (hegeliana/marxista) dirigida tanto a la conciencia como a la experiencia, un mundo representable por completo del que dependería la sujeción política contemporánea. Ellos buscan comprender cómo el estado consigue aparecer como una fuerza material tangible al interior de las relaciones sociales de la vida diaria. En su búsqueda, Krupa observa la existencia de complejos para-estatales que garantizan la llegada del poder desde el estado. Estos autores exploran en el rol de las emociones que generan lazos entre los ciudadanos y la autoridad. Es decir que rebasan los aspectos legales y formales, materiales y palpables, involucrados en el poder oficial, para incorporar la vivencia de los individuos y sus experiencias frente al poder, como elementos germinales en la formación del estado.

Frente a las acepciones que califican al estado como fuerza nucleada y monolítica, hallan que el descentramiento es otro de los mecanismos por los que opta el poder para internarse en los márgenes. Cuestionan así las miradas que catalogan a los estados fuera de un centro, como desviaciones con respecto al deber ser, lo que ocurre si evaluara al estado de acuerdo a “tipos ideales” (Cfr. Miliband 1969). Un estudio del estado desde estas demandas implica desnaturalizarlo como el núcleo trascendental y símbolo de la vida política, y atender a los procesos que generan diferentes tipos de sujetos y de sujeción política (Cfr. Krupa y Nugent 2015).²⁵ Desenfocado de un centro o de alguna de las cosas que parecen materializarlo, cabe ubicar al estado en los “relevos sinápticos” (*synaptic relays*) siempre dinámicos de afirmación y reconocimiento del poder del estado (Krupa 2010, 323). Es decir, en los sentidos que atribuyen sus asociados al poder y las formas en las que asumen su autoridad, lo que la vuelve legítima. Pero ello está atravesado por los deseos, una suerte de empatía que permite la conexión hacia la realización de lo que se aspira. Deseos que se asemejan a la garantía de salvación del

²⁵ Los estudios que recogen la línea de trabajo de Krupa y Nugent (2015) rastrean al estado más allá de los límites en los que regularmente se lo ha buscado, y lo ubican en las manifestaciones más privatizadas, localizadas e internalizadas de gobierno como algo más que se suma a lo que se considera desde el plano político.

alma, base de las creencias de la religión cristiana (Cfr. Krupa y Prieto 2015).

Su metodología incluye estudios etnográficos actuales o pasados con miras a identificar cómo se producen sentidos a través de una presencia estatal objetiva. El trabajo de Krupa (2010) en la zona de Cayambe (Andes ecuatorianos) rompe una de las concepciones fundantes del poder político (Krupa 2010, 319), una vez que allí existen otras fuerzas en situación de competencia con el estado que no se originan en los espacios de concentración de poder, pero que lo manejan desde sus locaciones particulares. El autor identifica cómo el “estado por delegación” (*state by proxy*) se activa en los espacios considerados marginales y funciona con formas de soberanía marginal. Este tipo de formación estatal se produce cuando existen disputas de otras fuerzas políticas las cuales, por materializar al estado, crean otras vías de legitimación, se desempeñan *by proxy* puesto que las autoridades de gobierno están al tanto de esta presencia y han demarcado los alcances de su gestión.

Para Krupa, la historia del *state by proxy* en Ecuador desafía asunciones que deben leerse a partir de las formas en las que los sistemas privatizados de gobierno han sido estudiados en el mundo. Estas configuraciones políticas “no oficiales” hallan posibilidades de realización, en primera instancia, cuando los sistemas centralizados de estado y funcionalmente integrados colapsan, fallan o se debilitan debido a conflictos internos o externos. En segundo lugar, cuando careciendo de tales condiciones, estos deben funcionar fuera de la ley, en condiciones ilícitas. El funcionamiento histórico de la hacienda, en los Andes, muestra que han existido prácticas privatizadas en la configuración del estado que han contribuido en la difusión de las agendas gubernamentales. Las haciendas florícolas han rivalizado con el estado, pero a la vez han actuado como sus delegadas en términos de la sujeción de los individuos al poder.²⁶ En lo que respecta al tema de la presente investigación, la delegación es la vía por la que el poder y las instituciones estatales llegan al mundo shuar.

Estos estudiosos (Krupa y Nugent 2015) desarrollan una mirada analítica de la región andina con preguntas que apuntan a la cultura y la política del gobierno. Dirigen sus inquietudes a la ciudadanía, sobre los significados que genera el estado entre quienes lo

²⁶ Son haciendas agroindustriales dedicada a la producción de flores para el mercado internacional (Krupa 2010) para diferenciarla de las unidades de control social y productivas definidas por Guerrero (2010) como hacienda serrana o costeña.

invocan, e intentan explicarse cómo se produce la fuerte inversión afectiva y las expectativas que deposita la gente en la organización estatal, pese a que frecuentemente no responda a sus aspiraciones. Los autores se cuestionan por la recepción que hacen del estado los ciudadanos. Se interesan por comprender las manifestaciones más íntimas, localizadas e interiorizadas de la gobernanza, vista como algo más que un simple complemento de la política real. Desde una perspectiva metodológica, los autores conciben a los estados como campos políticos que se estudian desde locaciones descentradas de análisis. Buscan más allá del exterior cuidadosamente diseñado del estado, trayendo a la luz lo que la práctica oficial del gobierno ha optado por opacar - el papel de lo ilusorio, lo cotidiano, lo no oficial - y sobre todo de las demandas conflictivas a la dominación legítima presentes en las actividades rutinarias del estado.

Krupa abona a la idea de la existencia del estado desde el descentramiento porque considera que tales centros no caben desde esta visión del estado que supera lo palpable, de ahí que en sus análisis apunte a disolver la idea del centro monolítico como clave para entender al estado. Los estudios que buscan “re-teorizar” al estado para la región andina (Krupa y Nugent 2015) llaman la atención en cuanto a la necesidad de verlo en sus condiciones de flexibilidad, en las que se despliegan variados modos de incorporación al estado, a las sociedades que no están dentro, así como de prácticas estatales con multiplicidad de presencias que arrojan “efectos” como resultado. Tales efectos, justamente, son los que permiten que el estado exista y se recree constantemente (Pandey 2015, 261; Trouillot 2001 [2000]).

Sin embargo, si quien se suma a la membresía del estado adquiere derechos, garantías y beneficios, ello también demanda responsabilidades que, de incumplirlas, traen distintas cargas de sanción. Por otro lado, los estados también cierran posibilidades y portan situaciones de peligro, como en el caso de los regímenes autoritarios, en los que amenaza y garantía son caras de una misma moneda, “un espacio conceptual donde los ciudadanos llegan a entender las formas arbitrarias de poder que garantizan la inviolabilidad de la ley...” (Poole 2009, 600).

La violencia y el dolor como amenazas inherentes a la formación del estado en espacios de frontera, considerados marginales, no puede dejarse de lado en este escrutinio de su formación en el mundo shuar, habida cuenta, además, que el proceso involucró el encuentro entre culturas, en el afán de una por sobreponerse sobre la otra. Ello demandó

estrategias para desarraigar del medio shuar aquellos rasgos de su cultura que lo alejaban de la realidad que buscaban construir los conquistadores,²⁷ lo que llevó consigo actos de violencia física y simbólica como lo atestiguan las vivencias de quienes pasaron por la experiencia del internado, las rutinas y disciplinas para alterar sus sentidos de la realidad y su cultura, las más de las veces despreciada por “salvaje.” Los procesos formativos del estado hallan raíces en la violencia en su interés por legitimar lo ilegítimo (Abrams 2000 [1977], 94), el sometimiento político organizado de sociedades a gran escala (Krupa y Nugent 2015, 5).

En el caso que se analiza, al tratarse de un espacio considerado de margen, la ley funciona con otras connotaciones que la ubican ‘fuera de la ley’, en condiciones de “excepción” (Arretxaga 2003). Ello ocurre cuando las arbitrariedades del estado se vuelven latentes, y atraviesan a los individuos -sus cuerpos- y a las colectividades que constituyen (Cfr. Das 1996). Los procesos de reasentamiento, el reclutamiento en la escuela y el internado con del desarraigo de sus bases familiares y culturales, a los “jibaritos”; el enfrentamiento a su cultura como inferior, el cuestionamiento a sus creencias religiosas por ‘diabólicas’ marcan un proceso doloroso como condición de estatidad entre los jíbaros al que, sin embargo, se someten en espera de días mejores y demandas de redención.

El conflicto es otro de los elementos constituyentes de la formación del estado en el sur-oriente, cuya naturaleza se desprende de la presencia de múltiples actores. Estos se hallan en situación de competencia mutua al portar cada uno sus agendas que, si bien hallan puntos de coincidencia los tienen asimismo de divergencia (Krupa 2010). Se toma en cuenta este factor en la medida que permite despejar las agendas de los distintos actores, en sus puntos evidentes y los que se esconden. Por otro lado, cabe entender esta formación desde sus fragmentos y no desde su unicidad (Chatterjee 1993).

1.2.4 La dimensión del estado por delegación

El descentramiento del estado implica una manera de caracterizarlo y aprehenderlo adecuadamente (Cfr. Krupa y Nugent 2015), de manera que sea un concepto operativo que se aplique a los requerimientos de la presente investigación. En este sentido ¿Cómo

²⁷ El lenguaje de la documentación que surge del medio salesiano frecuentemente utiliza el término “conquista” para referirse a las acciones que adoptan para avanzar sobre la otra cultura.

caracterizar al estado en los márgenes o periferias? Este tema ha concitado interés y debate. Las teorías del estado moderno identifican la marcación de márgenes como la estrategia de establecimiento de un orden racional de la política y la sociedad. Sin embargo, quedan fuera de ese orden espacios catalogados como áreas marginales y alejadas de la administración emanada de un centro de poder basado en un orden determinado (Cfr. Maignashca 1994).

Los márgenes, en el sentido que acoge esta investigación, son asumidos como “implicaciones necesarias del estado, así como la excepción es un componente de la regla”. Son sitios que no se identifican en términos territoriales, “en los que la ley y otras prácticas estatales son colonizadas por otras maneras de regular que emanan de las urgentes necesidades de las poblaciones de asegurar su supervivencia política y económica” (Das y Poole 2008, 19). Das y Poole se preguntan sobre la naturaleza del estado cuando se inserta en las prácticas, lugares y lenguajes “marginales”. Encuentra n estas autoras que las prácticas y las políticas de la vida diaria en estas zonas conforman las prácticas políticas reguladoras y disciplinarias que constituyen, de alguna manera, “el estado”, es decir que el estado en estas instancias se construye en lo cotidiano.

Entablan un debate con la teoría política que ha caracterizado al estado entre las sociedades marginales como “débil”, “fallido” o “parcial” como formas incompletas o frustradas de estado, elementos excluidos, al no ajustarse al modelo ideal. Poole (2009) los considera como “el ‘espacio’ en que la relación entre legitimidad y dominación se vuelve tenue e ilegible como un margen en varios sentidos de la palabra” (Poole 2009, 601). Tsing (1994, 279) los cataloga como aquellos sitios en los que se plasma la inestabilidad de las categorías sociales. Esta autora los denomina “lugares fuera de la vía” (*out-of-the way places*), “un emplazamiento analítico que vuelve evidente la limitante calidad opresiva de la exclusión cultural” (Tsing 1994, 279). Las distintas alternativas coinciden en ver a los márgenes como espacios diferenciados, allí la norma y las posibilidades de inclusión hallan dificultad en implantarse.

En tal sentido, Poole propone la revisión del lenguaje una vez que la noción de “margen” distorsiona esta realidad y condiciona la comprensión del estado. Ella opta por concentrarse no en los límites que dicta la geografía política sino en el margen concebido como “ese espacio altamente movable, volátil, palpable y personificado en el

que el poder del estado se vive y se siente como deslizamiento entre amenaza y garantía” (Poole 2009, 603). Según este análisis, los márgenes del estado son “dominios semánticos y culturales opacos” (Poole 2009, 629) y es justamente en estos espacios donde la sociedad se mueve entre lo legal y lo ilegal, donde se localizan los vínculos que relacionan los márgenes del estado y los regímenes particulares de soberanía, ciudadanía y regulación a través de los cuales el estado define y controla tanto territorios como poblaciones.

Contraria igualmente, pero en su caso a las clasificaciones que establecen la diferencia entre lo local y lo global, Tsing lamenta una separación como esta que propicia una visión dicotómica entre un núcleo complejo y activo con llegada transcontinental y una periferia “estática y delimitada localmente” (Tsing 1994, 282). Critica la división centro-periferia al considerar que separaciones como esta impiden identificar las preocupaciones de los pueblos europeos y apreciar el impacto global de la agencia de los no europeos.

La presente disertación concibe a lo local como un entorno con vida propia que construye sus posibilidades de comprensión en el ejercicio del poder estatal (Cfr. Ortiz 2010). Por otro lado, pese a ser visto como marginal, en el caso amazónico, esta diferenciación resulta paradójica dada la importancia estratégica que la región ha representado históricamente para el país, especialmente desde el punto de vista económico. A lo largo del tiempo, incluido el siglo XX, la región fue vista como una promesa a futuro, lo que no se refleja explícitamente en la producción historiográfica (Cfr. Muratorio, 1998; Gamarra 1996; García Jordán 1998), tampoco en las elaboraciones que dan cuenta específica sobre el cambio cultural de los shuar frente a la influencia misional (Cfr. Salazar 1977; 1985).

1.3 Los límites, reconocimiento y aceptación social del poder estatal

El límite entre la sociedad y lo estatal implica la existencia de relaciones jerárquicas, que para el caso de esta investigación es la condición que permite coexistir a salesianos, militares y la sociedad, no exentos de conflictos, donde la forma institucional es producto de esos procesos (Mitchell 1991). En esta línea de análisis, el estado se convierte en una forma fetichizada de las instituciones, en la que el estado se manifiesta, no necesariamente en formas institucionales, sino en sus efectos disciplinantes (Abrams 2000 [1977]) que convierte a la autoridad en aparatos expresados de manera mística

(Pandey 2015; Krupa y Prieto 2015), aparte que se deja ver en la percepción de los actores a través de este misticismo (Cfr. Krupa y Prieto 2015). Los actores concretos se involucran al estado de manera activa, proceso en el cual resignifican los mecanismos de poder, desarrollando estrategias de autogobierno (Cfr. Prieto 2015).

1.3.1 La frontera estado-sociedad

¿Cuáles son los límites que separan al estado de la sociedad? Es otro de los puntos de tensión en la temática que nos ocupa. Carlos Marx (2005 [1852]) atribuía la separación entre estado y sociedad al esquema organizativo del estado moderno surgido de la Primera Revolución Francesa (1789). Las posiciones ligadas al “realismo de estado” separan igualmente estas entidades, ya que en sus interpretaciones dan prioridad a la faceta institucional del estado. Los debates sobre el estado moderno lo presentaban como autónomo hacia la década de 1970, sesgo que es criticado como una imposición desde el ejercicio del poder y expresión de los intereses en juego (Cfr. Mitchell 1999). Desde este punto de vista, serían los distintos actores políticos quienes inventen esa frontera. Se eleva una crítica a la teoría política y se reconoce la necesidad de repensar al estado y buscarlo a través de los “efectos” que produce (Trouillot (2003 [2001]; Mitchell, 1999) y, una “re-teorización” de la teoría política. La frontera estado-sociedad es vista justamente como uno de estos efectos del estado.

En la década de 1950, desde las Ciencias Sociales, se evitó utilizar la palabra “estado” en respuesta a la percepción de dos problemas: al utilizarlo como símbolo de unidad político ideológica produjo desacuerdo sobre lo que era exactamente. Además, dejaba de lado aspectos importantes del proceso político, es decir, se lo veía como un término ambiguo y débil (Mitchell 1999, 77). Mitchell halla que la apariencia del estado moderno como independiente de la sociedad se encuentra en su “efecto estructural” (1999: 81), pero el poder es un factor tanto interno como externo, lo público versus lo privado. Más que explicar la forma del estado como un régimen disciplinario de la producción capitalista, tanto el funcionamiento de la fábrica como el poder del estado como aspectos del reordenamiento moderno del espacio, tiempo y personalidad y la producción de los nuevos efectos de la abstracción y subjetividad, la producción de sujetos modernos. Así, las teorías que promueven la visión de un estado centralizado ven como parte de sus premisas, la unidad entre el estado y la sociedad (2002).

La negación de autonomía del estado es otra de las ilusiones en la construcción estatal con respecto a lo que ocurre con relación a los capitales globales. Este es otro de los riesgos que deben enfrentar los estados modernos. Fernando Coronil (2002) observa las complejas relaciones que se establecen con el estado en contextos de poder. En la época en que la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) buscaba la institucionalización de políticas de sustitución de importaciones. Con la globalización, los estados difícilmente pueden mantenerse autónomos de los intereses de los capitales extranjeros, lo que deja en entredicho la supuesta autonomía del estado moderno.

Los aportes de Michel Foucault inciden en las nociones de poder que se despliegan desde los años 1970. Foucault aborda el poder que subyace en las relaciones sociales y sus formas de inserción a través de prácticas discursivas que generan verdades. Es una voluntad de saber anónima y no los sujetos quienes cambian la práctica discursiva. Las prácticas discursivas se materializan en conjuntos técnicos, instituciones, esquemas de comportamiento, en procedimientos de difusión e inculcación de formas de actuar. Las estructuras económicas y políticas intervienen en un conjunto complejo de factores que transforman la práctica discursiva de cada época. Verdades que se instalan como legítimas y proceden sobre la sociedad con tecnologías de poder que construyen todo un sistema de gobierno sobre el individuo, lo que Foucault refiere como “gubernamentalidad” (Foucault 1984; 1991).

Pero los límites entre el estado y la sociedad se visibilizan cuando entre una multiplicidad de actores se evidencian situaciones de conflicto. Su locación en la frontera, para el caso de estudio, implica una actitud de vigilancia, acción que en la lógica de la red política del estado está en cabeza de los militares, como portadores legítimos de la violencia. Sin embargo, en la zona que se analiza, la vigilancia no se dirige solo hacia el enemigo externo sino hacia el resto de vigilantes, es una actitud mutua. Entre los delegados estatales, si bien se entablan relaciones de sinergia, también hay momentos de enfrentamiento mutuo. Esta relación ambivalente devela que esta forma de gobierno reconoce la existencia de un aparato central en que las jerarquías marcan las distancias, situación que se establece en la relación entre salesianos y militares y los militares y el resto de la sociedad. El estado no porta siempre una imagen suya y de las organizaciones como una estructura de poder única y totalizadora. Al contrario, siempre existen conflictos entre ellas, así como se provocan entre las

diferentes agencias del gobierno, entre organizaciones corporativas y entre cada una de ellas. Son condiciones fragmentadas y no unitarias las que conforman al estado.

El “fetichismo” del estado es otra de las nociones que contribuyen a explicar esta suerte de apariencia “fantasmagórica” que adquiere el poder (Krupa y Prieto 2015). Para describir al “fetichismo” Gramsci utiliza la figura de una organización que se ha conformado por la voluntad de sus asociados. Si cada uno de estos individuos piensa en el organismo colectivo como una entidad extraña a sí mismo, este organismo deja de existir en la realidad para devenir “un fantasma del intelecto”, un fetiche (Gramsci, en Forgacs y Hobsbawm 2000 [1916-1926], 243). Coinciden O’Donnell (1984) y Nugent y Krupa (2015) en evidenciar la “fetichización” que se produce cuando el estado es captado en su faceta institucional. Guillermo O’Donnell (1984) explica que al reificar o “cosificar” al estado capitalista en sus instituciones, este deviene en un “fetiche”, como el encubrimiento de las contradicciones de la relación subyacente. La contradicción radica en que el fetiche – el estado – no aparece solo como un poder ajeno, es un “determinante de la conciencia ordinaria”. La coacción de la que son objeto los sujetos estatales se invisibiliza de esta manera (O’Donnell 1994, 12). La figura del “estado nacional” es la que demanda la fetichización del estado en O’Donnell (1994, 28-29). Este se vuelve verosímil para los ciudadanos y estos pueden apropiarse de él. Aparece entonces como organizador y generador de consensos, agente de homogenización, puede legitimar a las instituciones estatales y conseguir la hegemonía. Disimula además su calidad real de garante de una relación de dominación.

Corrigan y Sayer identifican en la idea del fetichismo de estado – punto en el que citan a Durkheim y a Hobbes – un paralelo con la religión, es allí donde radica la fuente de poder de la autoridad (2007 [1985], 85). Taussig (1992) traza líneas para identificar las “bases místicas de la autoridad del estado” (1992, 112), en lo que se relaciona con el fetichismo, como la condición “fantasmagórica” que adquiere el estado en su posibilidad de migrar “desde lo objetivo a lo subjetivo y desde lo subjetivo hacia la objetividad (en este punto evoca a Sartre). Taussig aclara que en el “fetichismo de estado” es una “cierta aura de poder, como se lo figura en el Leviathan, o de modo bien diferente, por los argumentos sobre el estado de Hegel. El estado como fetiche al cual Taussig grafica, tiene que ver con la negación del estado como un “ser animado con una voluntad y una mente en sí mismo” (Taussig 1992, 112). Al hablar del estado como el

Leviathán o como ficción.²⁸ Para Taussig, la noción de fetichismo de estado nos remite a la existencia y realidad del poder político de esta ficción, a su “poderosa insubstancibilidad” (Taussig 1992, 111; Krupa y Prieto 2015).

Taussig retoma a Abrams cuando trae en su discurso la figura del estado como la máscara que opaca la realidad política (Taussig 1992, 113). Continúa evocando a Abrams y liga también el pensamiento de este autor con la noción del estado como conectado a la religión, a lo sagrado. Para Taussig, la noción de lo sagrado integra la idea de un dios, pero también del mal. El mal no es solo mal sino que parte de lo sagrado (Cfr. Taussig 1992, 14). En palabras de Taussig (1992), quien retoma para analizarlas las ideas de Abrams sobre el estado, en cuanto a que a este “cabe entenderlo, no como la realidad detrás de la máscara de la realidad política, sino como la máscara que nos prohíbe ver la realidad política”. Ello vuelve patente, para Taussig, la condición engañosa de la realidad que nos parece palpable, su condición real e irreal, lo halla como un sistema “sumamente enervado”, en relación a la diversidad de sentidos que pueden explicarlo (Taussig 1992, 112).

Nugent y Krupa (2015) siguen a Gramsci y encuentran que, al mirar al estado como abstracción de la voluntad colectiva, la figura que marca el centro se vuelve difusa hasta convertirse en un “fantasma del intelecto”, un fetiche (Nugent y Krupa, 2015, 12), una “suerte de divinidad autónoma”. Esta idea que también es desarrollada por Krupa y Prieto (2015) y la decodifican como el “cuerpo místico”, para explicar la capacidad de desdoblamiento del estado en otras entidades que lo representan, en la medida que lo encarnan y le permiten extender su poder. Para entender al estado proponen analizar sus prácticas. Sugieren estudiarlo desde sus efectos, como estrategia para entender cómo lo ilegítimo deviene en legítimo (Abrams 2000 [1977]), la ilusión del estado como una estructura institucional independiente de la economía y de la sociedad. Las demandas que sus asociados le formulan al estado es una de las evidencias de su presencia, viable de percibir en lo cotidiano. Se puede explorar la formulación de las demandas al estado, y hallarlo en la expresión de la voluntad popular, como una fetichización, como el “genio” al que acudir para cumplir deseos y aspiraciones, esperanzas y miedos, decepciones y expectativas (Krupa y Nugent 2015). La fuerza de la idea de estado

²⁸ Punto en el que este autor cita también la célebre idea de Radcliffe Brown, cuando en el prefacio del clásico “sistemas políticos africanos” (1940) toca la irrealidad palpable del fetichismo de estado al denunciarlo como ficción (Taussig 1992, 111).

radica para Pandey (2015) en su potencial místico, la mística de la que se envuelve una autoridad. Esta mística se origina en que esta autoridad remota llega de maneras “curiosas” y por vías que no se miran como portadoras de poder político.

1.3.2 El monopolio legítimo de la violencia

De inspiración weberiana, la relación del estado con el monopolio legítimo de la violencia física quedaría como la marca que lo diferencie de otras entidades en el seno de la sociedad. La calidad coercitiva del estado. Así, quién y cómo ejerce esa violencia han constituido temas centrales de los clásicos sobre la idea del estado, a lo que Marx añadiría la idea del carácter clasista del estado a través de la creación de la *illusio* de la igualdad y el bien común, distinción clave entre el estado moderno y aquel del Antiguo Régimen. Para Marx (2005 [1852]), se trata de un campo de violencia, en la medida que la condición de igualdad que se plantea el estado moderno no pasa de ser una ilusión.

Para Guillermo O’Donnell (1984) lo político, en sentido propio o específico, es una parte analítica del fenómeno más general de la dominación social, aquella que se halla marcada por la supremacía en el control de los medios de coerción física en un territorio excluyentemente delimitado. Aclara que “conviene recalcar que tanto el elemento de supremacía de coacción como el de territorialidad son necesarios para definir la especificidad de lo político-estatal”. La dominación política no es solo coacción más territorialidad, estos constituyen su componente específico.

En este punto antagonizan con Abrams (2000 [1977]), y con algunos de sus seguidores, quienes no confían en la supremacía de la coacción y la territorialidad como necesarias para definir la especificidad de lo político-estatal. Nugent y Krupa (2015), quienes indagan al estado en relación con las demandas conflictivas sobre la dominación legítima, hallan que el significado y la violencia se concentran en el proceso de formulación de las demandas por parte de los ciudadanos hacia el estado y sugieren que para entender la formación del estado resulta útil mirarlo como un proceso cultural enraizado en la violencia que intenta normalizar y legitimar el sometimiento político organizado en sociedades a gran escala –la “legitimación de lo ilegítimo”, de la que habla Abrams–. Desde esta perspectiva, existe una violencia directa cuando se postula al estado como el centro de la práctica política. Con lo que estos autores dan un nuevo matiz al debate en torno a esta temática.

Pierre Bourdieu se suma a la discusión cuando considera que la que llega desde el estado no es solo una violencia física, sino que contiene un carácter, sobre todo, simbólico. Si el estado puede ejercer este estilo de violencia es porque logra encarnarse en la objetividad bajo la forma de “estructuras y mecanismos específicos y también en la subjetividad” (Bourdieu, 1993: 3). Bourdieu habla de lo que podríamos llamar una internalización del estado en los individuos al encarnarse en los “cerebros” a manera de “estructuras mentales, de categorías de percepción y de pensamiento”, lo que ha dado paso a su naturalización: “la institución instituida hace olvidar que es la resultante de una larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo natural” (Bourdieu, 1993: 3).

Una entrada sugerente que rompe esta estructura, desde la perspectiva de esta disertación, se ajusta al desenlace de la historia de estatización y nacionalización del pueblo shuar, y nos conduce hacia los estudios subalternos. Surgen de la historia de la India postcolonial, a partir de la búsqueda de la historia de lo que hizo la gente, desligándolo de las propuestas de las élites, ya fueran inglesas o indias (Chakrabarty 2009, 33). Se otorga actoría a los sectores subalternos como gestores de su propio destino, y en tal caso, el estado adquiere sentido en la agencia de los subalternos. Estos se acogen, según sus aspiraciones y deseos, a la idea del estado y generan agendas propias que involucran el plano político, con lo que presionan para ser asumidos como un poder que puede administrarse por sí mismo (Cfr. Chatterjee 2004).

La sumisión que supondría la subalternidad es cuestionada por Prieto (2015) para quien los subalternos no solo tienen voz, sino que ellos se integran a través de prácticas que les permiten hacerlo (Prieto 2015, 244). La inserción de los shuar en las estructuras del estado, a través de su organización, les concede esta posibilidad. Prieto (2015, 238) dice al respecto: “El proceso de formación del estado va acompañado por una disputa del lugar, del espacio, en la cual los habitantes locales son actores centrales de la conversión del medio rural en escenario de gubernamentalidad.”

1.4 Los jíbaros y el estado en la historiografía

Los procesos de estatización y ecuatorianización del oriente van en paralelo al de evangelización (Plaza 1852; Vacas Galindo 1895; Izaguirre 1925; Brito 1942; Jouanen 1943; 1977; Tobar Donoso 1953; García L. 1999). La forma de introducir al estado en

la región amazónica se apoyó en las órdenes y congregaciones religiosas que fueron instrumentos para construir soberanía en zonas no delimitadas entre Ecuador y Perú (García Jordán 1998). El presidente Antonio Flores Jijón, en el año de 1888, cierra las negociaciones con el Papa León XIII para la creación en el oriente de cuatro Vicariatos Apostólicos encargados a distintas misiones: Napo de los jesuitas; Macas y Canelos de los dominicos; Méndez y Gualaquiza, salesianos, y Zamora para los franciscanos (Izaguirre 1925; García L. 1999; Esvertit 2008;). Esto en un momento en que la extracción del caucho dinamizó la economía de la cuenca amazónica y definió la forma de la presencia estatal en la amazonia peruana (Soria 2007; Santos Granero y Barclay 2002) y que configura dos espacios diferenciados en el Ecuador: el primero, que refiere a la amazonia norte, la cuenca del Napo, que está directamente vinculado con el sistema cauchero dependiente de Iquitos (Gamarra 1996; Barclay 1998; Muratorio 1998; Santos Granero y Barclay 2002).

En la cuenca del Napo que tuvo como delegados de las facultades del estado a los “señores rivereños [Sic.]”²⁹ (Gamarra 1996, 63), se puede identificar una organización social y espacial afincada en torno a la figura del caucho y del patrón que se localizaba en las orillas de los ríos navegables (Barclay 1998, 132). Las cuencas del Morona y del Santiago, en cambio, se ubicaron en un ambiente que ofrecía condiciones menos favorables para la extracción del caucho, con predominio de especies que generaban poca rentabilidad (Salazar 1986). Ello permitió una mayor interdependencia con los ecosistemas serranos y, como tal, se propició un proceso de penetración azuaya a partir de la mitad del siglo XIX a esta sub-región a la que denominaron el “Oriente Azuayo” (Esvertit 2001, 570), sobre todo en el auge de la explotación de la cinchona y otros productos extraíbles como el oro (Cfr. Palomeque 1990). Sin embargo, las descripciones de época presentan a la zona de estudio alejada de la institucionalidad y prefigurada como fuera de la civilización (Proaño 1878; Vacas Galindo 1895; Rivet 1907; Jaramillo Alvarado 1922; Up de Graff 1923; Saviile 1929; Conde 1981 [1931]).

²⁹ La expresión “señores ribereños” es utilizada en documentos ecuatorianos a partir de 1900, se la aplica como sinónimo de patrones caucheros. Posteriormente, estos fueron identificados como “blancos” y para el año de 1918 como “hacendados” (Barclay 1998, 132).

1.4.1 Marginalidad y “aculturación”

La “marginalidad” del territorio amazónico abarca, entre otros, un sentido sociológico (Taylor 1994c); es decir que, tiene que ver con la marginalidad de la población y, en tal caso, una de las demandas frente a la ausencia de producción historiográfica señala las consecuencias negativas que para los indígenas de la región trae esta falta de estudios sobre su historia, en alusión al sur-oriente (Cfr. Salazar 1977; 1985). Desde esta perspectiva, la disciplina científica no aboga por los pueblos indígenas originarios, pese a la grave situación que viven por la inmigración colonizadora los pueblos del sur-oriente, y se hace un llamado a la necesidad de rescatar líneas de investigación que tomen en cuenta las relaciones interétnicas y el origen del conflicto en ellas (Salazar 1977, 8).³⁰

Las misiones en general, y los salesianos, en particular, han influido significativamente, desde esta visión, en el proceso de “aculturación” de los jíbaros, “el mundo shuar se derrumbó con la llegada de los salesianos” (Salazar 1986, 169). Más aún si se toma en cuenta lo prolongado de este contacto, que se remonta a al siglo XVII en épocas previas al arribo de los misioneros italianos, con religiosos de distintas congregaciones. Entonces, hubo asimismo una serie de expediciones militares que no tuvieron éxito para conquistar a este pueblo. En todo caso, más que militares, en aquel tiempo se distinguieron los misioneros como las autoridades de la región. Ellos, desde más de un siglo atrás intentaron generar espacios misionales en las tierras bajas del sur del Ecuador.

Otro de los factores por los que los actores en los que se enfatiza en estas líneas influyeron en la cultura shuar, radicó en el comercio del que los religiosos fueron intermediarios al igual que los colonos. En la segunda mitad del siglo XIX, el comercio devino actividad estable y los jíbaros intercambiaron cerdos, sal, pollos y cabezas reducidas por armas, artefactos de metal, municiones, ropa y otros productos manufacturados (Cfr. Harner 1972, 29). Pero esta actividad los volvió dependientes económicamente de los blancos y/o mestizos, y para el siglo XX, se hallaban en un proceso de cambio cultural, el cual ha sido identificado como una “aculturación extensiva” (Cfr. Salazar 1977, 17). En los primeros años del siglo XX, Paul Rivet

³⁰ Para el caso de los napo-kichwa del nor-oriente la falta de conocimiento del pasado de este pueblo ha permitido la sub-valoración a este grupo étnico (Muratorio 1998).

(1907) percibió una fuerte influencia cristiana portada por los jesuitas en el siglo XVIII, en la mitología jíbara. El establecimiento permanente de órdenes misioneras y la formación de un sistema de frontera en estos territorios han sido, según Salazar, los mayores eventos que han afectado directamente a esta sociedad en el siglo XX (Salazar 1977, 17).

Contrastan con las de Salazar las apreciaciones de Bottasso (1982), este misionero considera que la influencia de los colonos en la cultura shuar ha sido “enorme”, ya que los indígenas miran a los foráneos como modelos, incluso el bautismo es asumido por ellos como un medio de “blanqueamiento”.³¹ No concuerda Bottasso con que las misiones fueran las responsables de la conversión cultural de los shuar y de los pueblos amazónicos en general. “Se trate de un mérito o de una culpa... la presencia de los colonos ha influido infinitamente más que todas las catequesis y las prédicas” (Bottasso 1982, 6). En este sentido, la visión de los salesianos es tan válida como aquellas interpretaciones que atribuyen un alto peso específico a la presencia misional y, particularmente de la salesiana, en el pueblo jíbaro.

El tipo de educación que difundieron los salesianos apoyados en el internado y los principios disciplinarios del sistema preventivo, y en edades clave de la formación de la personalidad de los individuos, es decir, la socialización en las escuelas e internados, no puede subestimarse al medir el peso específico de la presencia misionera en el mundo shuar, como lo demuestra la existencia de documentos y publicaciones producidas por los propios los salesianos (Cfr. Bottasso 1993c).

El estado con sus instituciones y los colonos representan en el oriente a la “sociedad nacional”, a la cual los indígenas se vieron sometidos y cuya cultura debieron asimilar (Cfr. Salazar 1986, 12). Los colonos contaron con el apoyo del estado, entre tanto se registra un enfrentamiento entre sociedad nacional e indígena “en un proceso de eliminación mutua” (Salazar 1986, 17). El mayor o menor grado de cohesión sociocultural definiría cuál de los sectores antagónicos entre sí obtenía el éxito y “por lo común” la que prevalece es la sociedad nacional, de lo que resulta el sometimiento del que son objeto los indígenas. El estado no ha puesto atención a la población indígena,

³¹ El proceso de blanqueamiento implica el asumir las formas materiales y simbólicas de la cultura dominante en detrimento de la propia, ya sea por fuerza, resignación o consenso (Cfr. Portocarrero 2013).

ha desarrollado programas, a los que habría que añadir proyectos de ley, que no culminan en resultados palpables (Salazar 1977, 7 y ss.).

Salazar (1977) demanda la presencia estatal u otra que no sea la extractivista, lo que redundaría en una lectura que mira distante al estado con relación a la región y a las políticas que implanta para gobernarla. Responsabiliza al estado en América Latina en general y, en Ecuador por igual, por no tomar en cuenta a los indígenas en sus políticas, se refiere sobre todo a la temática de la colonización. En el Ecuador, el estado no ha trazado una política específica para la protección de los grupos aborígenes, ni por preservar su cultura (Salazar 1977, 7; Cfr Salazar 1985). La narrativa de Salazar (1977) se convierte por momentos en un espacio de denuncia de aquello que el estado no es, desde una mirada del deber ser, de lo que se espera de él y no efectúa en lo referente al manejo de los pueblos amazónicos; permite percibir así los significados que el autor asocia con el término “estado”. Krupa y Nugent (2015, 3) se sorprenden por la capacidad que se atribuye al estado en la región andina para rectificar errores históricos, realizar esperanzas y sueños largamente acariciados, proteger contra los enemigos peligrosos y destructivos, y anticipar los imprevistos problemas de un futuro incierto. El estado se convierte en el referente al que se puede acudir para demandar lo que hace falta. En suma, un estado omnisciente y omnipresente que debería solucionar problemas y dirigir comportamientos (Cfr.: Salazar 1977, 7; Cfr Salazar 1985).

1.4.2 Las etnografías “clásicas” y la presencia del estado

De los shuar se ha dicho que es uno de los pueblos indígenas más estudiados y reconocidos de toda la región amazónica (Gnerre 2014, 568).³² Esta etnia ha sido descrita desde las diversas disciplinas de las Ciencias Sociales, así como por viajeros interesados en explorar estos territorios y obtener noticias sobre su potencial productivo, o como curiosidades por exóticas. Parte de su atractivo se ha constituido alrededor de la práctica de reducción de cabezas de sus enemigos. Los estudios emblemáticos sobre los shuar se realizaron a principios del siglo XX, los cuales son documentos que evidencian las particularidades de la cultura shuar y dan cuenta de una época y forma de construir

³² La congregación salesiana sostiene, como parte de su política institucional, un aparato editorial. Para el caso ecuatoriano, a través de este medio se difunden variedad de estudios referentes a los shuar, entre otras temáticas, desarrollados por académicos externos a la entidad, así como por los propios religiosos que han incursionado en investigaciones sobre los shuar desde distintas perspectivas.

al otro desde la academia. Estos trabajos son los de Karsten (2000 [1935]) y Stirling (1938). Las obras mencionadas cubren parte de la época que se analiza. Esta sección da cuenta de estas etnografías en cuanto a su visión sobre la relación de los jíbaros con el estado o sus representantes en la región, y la interpretación que a este respecto presentan los etnógrafos.

1.4.2.1 Karsten y “los cazadores de cabezas de la amazonia occidental”

Rafael Karsten realiza una etnografía de los “indios jíbaros.”³³ Presenta los resultados de investigaciones efectuadas entre ellos hacia los años 1916-1918 y 1928-1929. De los cuatro años, tres estuvo en contacto con este el grupo. Su estudio se centra en las tribus que habitaron entre el Upano y el Morona. Esta denominación “jíbaro” abarca, para Karsten, numerosas tribus semejantes entre sí, cercanamente afiliadas en sus formas de vida y lengua, pero políticamente independientes y frecuentemente hostiles entre una y otra. Se autodenominan shuaras, mientras el llamarlos “jíbaro” parece ser una distorsión del español (Karsten (2000 [1935], 18). Observa a los grupos del norte, ubicados entre los afluentes del río Pastaza, con el objeto de establecer las diferencias entre quienes habitaron aquel espacio y aquellas “tribus jíbaras” que vivieron entre el Upano y el Morona, a las que también estudia.

Encuentra este autor que la cultura material de estas tribus se había mantenido inalterada y solamente registró ciertas modificaciones. Persiste, por ejemplo, en la mayoría de las tribus, “en su forma original”, la costumbre de “cazar cabezas” (Karsten 2000 [1935], 18), en tanto que las formas de percepción simbólica estarían aún sin alteración. Sin embargo, esta mirada no podría generalizarse para toda la población shuar de la región amazónica, una vez que, como se ha visto y consta en los archivos, los misioneros ya habían incursionado en ciertos espacios y aplicaban estrategias civilizatorias entre los shuar, cuyos resultados ya se avizoran, como consta en los documentos misionales.

³³ El autor se refiere a este pueblo amazónico como “cultura jíbaro”, “tribus jíbaro” y lo hace con “v”, lo que contrasta con el uso de la b en el texto de esta tesis. Para mantener la terminología del autor, se utiliza el gentilicio de “jíbaros” para los shuar, si bien él mismo aclara que se “autodenominan shuara”, como se menciona en el texto principal. Los grupos jíbaroanos a los que observó fueron los shuar, achuar y aguaruna (Perruchon 2000, 11).

El proceso independentista frenó momentáneamente los avances de la Iglesia y los órdenes seculares entre los pueblos que no se habían convertido aún al catolicismo. A ello atribuye Karsten que no se registre hacia la primera mitad del siglo XIX, ninguna expedición de importancia a la región habitada por los “jívaros”. Entrada la segunda mitad de ese siglo, en 1869, el presidente García Moreno se apoyó en los jesuitas y los trajo de vuelta a sus antiguas misiones de las que fueran expulsados años atrás.³⁴ Iniciaría así una nueva etapa de evangelización, con la Iglesia y los órdenes seculares para pensar en la “sujeción o conversión de los paganos” (Karsten 2000 [1935], 20), aunque en lo concerniente a los “jívaros”, su éxito sería reducido. Alfaro llegó al poder en 1895, y proscribió nuevamente a los jesuitas de los sitios donde tenían misiones en la región oriental y del resto del país (Cfr. Regalado 2014).

Entre las escasas referencias que hace a la presencia de los misioneros salesianos, Karsten señala que esta congregación, conjuntamente con los dominicos y franciscanos, permaneció en la región pese a la oposición alfarista, “sin obtener resultados visibles” (2000 [1935], 20). Relata ciertos intentos de fundar estaciones misionales o escuelas católicas entre las tribus que vivían alrededor del río Santiago y sus tributarios, pero estas tuvieron corta duración. Se cuentan entre ellas, una escuela de los franciscanos que funcionó hacia 1888 en los alrededores del río Arapicos. Otra que existía por el río Upano, en 1899, fundada por el dominico Vacas Galindo. En la zona de Canelos, los mismos dominicos habían creado una escuela exclusiva para jíbaros. Estos venían del río Arapicos, y eran miembros de diferentes familias que habían sido atacadas por sus enemigos y se refugiaron en la misión.

Karsten habla muy de pasada, de una misión fundada en las inmediaciones del río Santiago por los salesianos. Según esta versión, a más de las congregaciones católicas, otra de tendencia evangélica procedente de Estados Unidos llegaría a partir de 1902, la Unión Evangélica Misionera (Karsten 2000 [1935], 21). Estuvo presidida por el pastor Freeland y en 1905 llegó otro de apellido Olson. Encuentra Karsten que los evangélicos tuvieron menor éxito que los católicos, porque a su parecer, carecían de experiencia y tenían aspectos psicológicos distintos a los católicos (Karsten 2000 [1935], 21). Durante su estadía entre los indígenas del Upano no había ninguno convertido a estas creencias.

³⁴ Por disposición del presidente Urbina, los jesuitas fueron expulsados del Ecuador en 1852 (Cfr. Pareja Diezcansejo 1969).

En el imaginario de Karsten, la posibilidad de conversión de los jíbaros al catolicismo o alguna otra religión se avizora como imposible. Afirma no haber hallado a ningún converso al catolicismo durante su estadía en el Upano. Según sus predicciones, estos indígenas no asumirían voluntariamente ninguna forma de cristiandad, “lo único que desean es mantener su independencia política y mental” (Karsten 2000 [1935], 21).

En términos de la cultura de los jíbaros, el texto no deja de lado su “fiereza” y de recordar uno de los eventos más difundidos en la historiografía acerca de este grupo en el período hispano, el levantamiento de 1599. Se dice que cuando los jíbaros en protesta por los abusos que cometían los conquistadores en su contra, a fin de conseguir su fuerza de trabajo, destruyeron las ciudades que los europeos edificaron como bases para la exploración y explotación auríferas en la región. Este episodio marca al pueblo shuar como violento, a más de otras características culturales que son muy destacadas por viajeros, comerciantes, militares y misioneros, entre las que sobresalen la cacería y reducción de cabezas como su predisposición para la guerra (este tema se aborda igualmente en el capítulo 2).

Sin embargo, de las relaciones de aquellos jíbaros antiguos con los blancos y con otros grupos étnicos, dice que son amistosas, lo que le resultaba positivo porque le facilitaba viajar por aquellos territorios y realizar intercambios comerciales. Tanto los mestizos de Macas como los comerciantes de caucho que algunas veces los visitaban, tendrían como regla ser prudentes en su trato con ellos, para no cometer errores de otros tiempos. Ello hacía referencia al “heroísmo” desplegado por los “jíbaros” para defenderse de los españoles, al intentar estos subyugarlos políticamente en la época hispánica. Según el autor, igual heroísmo mostraron cuando resistieron a los intentos de los misioneros católicos para convertirlos. Opina que los “jíbaros” sabían “instintivamente... que la introducción a la civilización cristiana significa el inicio de la esclavitud política y la degeneración cultural” (Karsten 2000 [1935], 21). La influencia de la cultura europea en el vestido entre los indios, asombró a Karsten. Ello se explica porque la paga que recibían a cambio de los trabajos que realizaban para los colonos se hacía con ropa, a la usanza de ellos: pantalones, camisas, telas. Destaca que esta influencia era solo en el vestido, pues a su parecer, aún muestran tener una cultura homogénea, salvo ciertas variaciones en el dialecto hablado por las tribus del Upano y Huambiza (Karsten 2000 [1935], 50).

En términos metodológicos, Karsten fue un “etnógrafo escrupuloso que registraba cuidadosamente lo que oía y veía” (Perruchon 2000, 15). Sin embargo, en la práctica, hay momentos en que carece de la prolijidad que demanda una investigación como la que realiza. No cita las fuentes en las que se basa, no sitúa a los informantes que le entregan datos, sin que especifique si se trata de mestizos o indígenas. Presenta generalizaciones que hace extensivas a todos los shuar. Michael Harner (1978) lo plantea como uno de los pocos estudios serios existentes sobre este grupo étnico para inicios del siglo XX, aunque al formular su crítica al trabajo de Karsten apunta a que sus afirmaciones resultan vagas y “sumamente discutibles (Harner 1978, 2).

Del estudio de Karsten se ha dicho asimismo que no se trata de una etnografía en estricto sentido, puesto que su trabajo de campo destinado especialmente al registro y observación etnográficos, se realiza de manera fragmentada y discontinua (Beals 1937). Además, el tiempo máximo que permaneció entre los shuar, fue de ocho días, ante las sospechas que despertaba entre los grupos investigados (Perruchon 2000, 14). Stirling (1938) comenta sobre esta publicación que pierde algo de su valor porque aplica demasiada teoría antropológica de manera que en oportunidades es difícil detectar qué información ha sido recabada directamente desde los indígenas y cuál es el resultado de la interpretación del autor (Stirling 1938, ix)

1.4.2.2 M. W. Stirling, estudio histórico-etnográfico sobre los indios jíbaros (1938)

M. W. Stirling (1938) inicia su trabajo comentando la cantidad de producción intelectual existente sobre los “indios Jívaro”, quienes desde 1540 ya habrían estado en contacto con la cultura europea. Considera que el mayor valor del trabajo, y lo que lo justifica, radica en la articulación que consigue entre las fuentes escritas más tempranas conocidas sobre los jíbaros, con las ilustraciones que las representan (Stirling 1938, ix). El levantamiento de la información etnográfica data de los años 1930-31 entre los jíbaros ubicados en las inmediaciones de los ríos “Paute, Upano, Yaupe y Chinganasa y Alto Marañón”, cuando formó parte de la expedición científica “*Latin American Expedition*” (Stirling 1938, x).

No aspira a hacer una descripción completa de la etnología de los jíbaros, sino que intenta presentar al máximo el material factual con muy poca especulación teórica. Harner (1978) señala que la problemática del trabajo de Stirling (1938) radica en que

sus datos de investigación resultan limitados. El propio Stirling (citado por Harner 1978, 2) habla de los inconvenientes metodológicos para la realización de su trabajo relacionados fundamentalmente, con la falta de tiempo suficiente para describir los sitios en que estuvo. No obstante, Stirling realiza una selección de algunas características de la cultura shuar: sus creencias acerca de lo sobrenatural, costumbres de guerra y la cacería de cabezas para demostrar que estas prácticas no fueron privativas de los jíbaros, sino que fueron compartidas por los habitantes de gran parte del norte de los Andes. Su acercamiento lo realiza, como lo indica él mismo, con el “método histórico” y permite ver los cambios de población y la introducción, aparentemente en el período postcolonial, de la cerbatana. Encuentra que las altas civilizaciones de los Andes occidentales al inicio del siglo XVI diferían de la cultura “casi primitiva” de los jíbaros solo en aspectos superficiales y lo que mostraban tener eran solamente distintos niveles de desarrollo de una misma trayectoria cultural. Lo dice amparado medianamente en los estudios arqueológicos que para la época existían asociados a esta cultura (Stirling 1938, xi).

Aclara que estos indígenas se identifican a sí mismos como “shuaras”, sin embargo, a lo largo de su escrito, los llama “jíbaros”. Los describe como grupos que viven dispersos con muy poca conciencia de algún tipo de unidad política (Stirling 1938, 2). Le llama la atención lo confuso que resulta conocer las denominaciones de los distintos grupos, porque se los ha nombrado según el topónimo de los ríos mayores y afluentes de la zona, lo que hace que se los conozca como Pastazas, Moronas, Santiagos, etc. Reconoce que existen grupos con alguna permanencia geográfica que muestran tener cierta unidad. Encuentra que los jíbaros propiamente son los que se han asentado en los valles de los ríos Zamora, Upano y del Alto Pastaza. A más de compartir un amplio territorio, lengua y cultura, estos pueblos contrastaban notablemente con sus vecinos, diferencia que continuaba evidenciándose para inicios de la década de 1930. La diferencia a la que hace mención radica en su “fina apariencia física, vivacidad, energía y amor a la libertad” (Stirling 1938, 2). Dice ser este el comentario de muchos viajeros.

Muestra cómo la imagen de fiereza que estigmatiza a los shuar históricamente se habría construido ya desde la colonia temprana, con Benavente en 1540, quien los habría descrito como la “más arrogante de todas las tribus de las Indias” (Stirling 1938, 2). La misma versión continuó repitiéndose siglos después cuando el franciscano Prieto (1815) describe a los jíbaros como los “infielos más crueles de esta parte de América”,

aclarando que no eran bárbaros sino más bien extremadamente inteligentes. Su amor por la libertad y la independencia ha permitido que resistan a los afanes de sometimiento que desde los Incas se intentaron con los jíbaros. Por más de 400 años, ellos han resistido a los intentos de dominación de parte del hombre blanco lo que lo ha enfrentado con agresiones militares, teológicas, comerciales y territoriales por lo que constituyen una de los capítulos más coloridos en la historia de América aborigen (Stirling 1938 2, 3).³⁵

Aparentemente serían pueblos sin jefaturas, y anota que políticamente no aparecen muchos cambios de lo que se describe en el siglo XVI, pero destaca que son tribus que viven en constantes guerras entre sí. Los jefes lo eran solamente para la guerra y se los escogía entre los más crueles (Stirling 1938, 38). La descripción de la organización política del pueblo shuar era considerada como muy simple, bajo una lógica patrilineal. Patrilinealidad también enunciada en el trabajo de Karsten (1935), para quien los jíbaros son un pueblo patrilineal, porque determinan la descendencia por línea masculina, esta consideración sobre el parentesco dejaría a las mujeres fuera de cálculo de parentesco. Sin embargo, en la producción de Perruchon (2000) se identifica que el propio Karsten se contradice, al afirmar que cuando un niño llega a los dos años de edad, se le celebra una fiesta en la que un anciano o anciana, si es niña, le transmite identidad social, lo que muestra que ello no es privativo de los varones.

En términos organizativos, se identifica que la autoridad emana, por lo general, del más anciano. Según Stirling, se lo identifica como *curaka* y se lo selecciona por sus destrezas guerreras, estas se reflejan en las cabezas de sus enemigos que hubiera dado muerte. Grupos de parentesco que comparten el mismo techo y constituyen unidades autosuficientes. La organización social y el sistema de parentesco de los jíbaros estarían constituidos en términos de su funcionalidad para la guerra. En teoría, la sucesión de estas jefaturas sería hereditaria hacia el hijo mayor, siempre y cuando este tuviera aptitudes para la guerra (Stirling 1938, 41). En el trabajo de Stirling no se perciben las alteraciones que se producen entre los shuar a partir de los contactos externos, aunque sí se menciona la apropiación de instrumentos tecnológicos a lo largo de los siglos de contacto.

³⁵ Las citas textuales son traducción de la autora.

Los estudios etnográficos mencionados llaman la atención por las pocas apreciaciones que contienen sobre la influencia de los misioneros y los cambios que su presencia había introducido en la cultura jíbaro. Las apreciaciones de Karsten y las de Stirling son muy escasas en este sentido y el proceso de cristianización que vivían los habitantes del sur-oriente. Más aún si se toma en cuenta que, a lo largo de los períodos en que se llevan a cabo estos estudios (1916-1918 / 1928-1929 Karsten y década de los años 1930 Stirling), los salesianos avanzaban con la creación de centros misionales: Indanza, 1914; Cuchanza, 1915; Aguacate, 1916; Macas 1924.³⁶ No obstante, los trabajos etnográficos entran en una recolección extensa de las formas de comportamiento cultural, pues desde la óptica científica de la época era importante describir estas culturas que se enfrentaban a un cambio cultural inminente e incluso a su desaparición (Cfr. Penny 2003).

En lo que tiene que ver con la presencia salesiana y la influencia que tuvo en la cultura jíbara, Stirling (1938) no hace avance alguno, la mención a las misiones católicas y protestantes es superficial. No expresa la importancia que tuvieron en la vida y cultura de este pueblo, proceso que se gestaba en la época que el etnógrafo realiza sus acercamientos en esta zona de estudio. Al hallarlos vestidos, por ejemplo, no relaciona esta situación con la entrega de ropa y telas que realizaban los misioneros y la infiere como parte de la influencia de los comerciantes, solamente. Esta indiferencia frente a la acción misional se desprende quizá del afán de estos estudios por hallar aún en estado puro a estos grupos étnicos que los lleva a invisibilizar otras realidades que se están volviendo latentes en aquellos momentos. Se ha planteado a las sociedades selváticas como conglomerados que funcionan sin estado (Clastres 1981),³⁷ lo que contribuye a la visión hacia estas sociedades como “primitivas” o pre-políticas (Cfr. Hombsbawm 1983), lo cual no concuerda con lo que se muestra a lo largo de la presente disertación.

1.5 Los misioneros católicos como “delegados” del estado, en la historiografía

Desde la época hispánica, se delegó la administración del oriente a las misiones católicas, situación que se mantiene hasta el siglo XX con las adaptaciones del caso. Se

³⁶ AHMS documentación de los distintos fondos y casas de las misiones en el Oriente revisadas para esta investigación), lo ue para nada se refleja en la narrativa de karsten.

³⁷ Existen planteamientos (Clastres 1988) que conciben a las selváticas, como sociedades que se han construido evitando la aparición del estado, lo que implica que no se visualicen autoridades con mucho poder y que cuando se perciben estén para realizar pactos de guerra con otras agrupaciones, es decir que su presencia adquiere sentido solo para la guerra y la venganza, a través de estas lógicas dejan constancia de su rechazo a la aparición de cualquier tipo de autoridad.

percibió un proceso de “misionarización” que, desde una perspectiva, se explica en la “incapacidad” de los gobiernos locales de administrar los extensos territorios de su jurisdicción (Taylor 1994c, 20). Los misioneros devendrían una suerte de “relevos” que aseguraron la presencia de la Corona en zonas mal delimitadas, codiciadas e invadidas por Portugal. No obstante, se debe recordar que, en la época hispánica, la Iglesia Católica compartió sin reservas el poder político con la Corona, lo que no vuelve un hecho fuera de lo común el que los religiosos detentaran poder en el manejo estatal (Taylor 1994c, 20). Las tierras orientales estaban ocupadas, además, por poblaciones “autóctonas” que por lo general mostraban actitudes hostiles a la civilización. Visto desde la Corona, las misiones se encargarían de abastecer y supervisar la mano de obra y el tributo indígenas sostén de la economía en el período hispánico (Cfr. Taylor 1994c, 26).³⁸

Durante los primeros años de la República, se hicieron cargo de las misiones los curas de montaña (dependientes de la Iglesia secular). En el medio religioso se vio la estadía en esta región como una etapa de transición en la formación sacerdotal-misional o incluso como castigo. Ante los abusos que cometían estos personajes, se vio a los jesuitas como los únicos llamados a “civilizar” a estas poblaciones (Esvertit 2008, 36). Las misiones, en general, en este período serían vistas como el “único recurso” para tener cierto control sobre estas poblaciones y territorios y las que paliaron de alguna manera la falta de efectividad de la administración civil (Esvertit 2008, 37). Para la segunda mitad del siglo XIX, los curas eran verdaderas autoridades en el oriente (Cfr. Villavicencio 1858). Los misioneros conformaron varias reducciones en Macas, Gualaquiza y Zamora,³⁹ aunque estas se mantuvieron en estado precario tanto por la escasez de fondos y misioneros como porque los jíbaros impedían que estos establecimientos fueran permanentes (Cfr. Vacas Galindo 1895; Rivet 1907; Izaguirre 1925; García 1999). Las misiones en el sur-oriente fueron las autoridades visibles en la región hasta avanzado el siglo XX (Cfr. Salazar 1986; Restrepo 1991; Ruiz 1991; Rubenstein 2005).

³⁸ Papel que siguió cumpliendo el tributo indígena entrada la República, hasta su supresión en 1857 (Guerrero en Burbano de Lara 1997, 60)

³⁹ Las “reducciones”, mencionadas también como “reservas”, fueron formas de control de la población que refieren a su agrupamiento en espacios delimitados territorialmente. En la amazonia fueron organizadas por los misioneros jesuitas. Los salesianos acuden a este mecanismo hacia la primera mitad del siglo XX, como se observa en esta tesis y lo mencionan otros autores (Esvertit 2014).

Según Muratorio (1998, 34), los “agentes oficiales del estado” incluyeron viajeros extranjeros, patrones, mercaderes, soldados, policías, misioneros quienes en conjunto serían la expresión de la “cultura dominante” en las relaciones cotidianas, en el nor-oriental ecuatoriano y con los Napo-runas específicamente. Este conjunto de actores no constituyó un todo unitario, pero frecuentemente ejerció la dominación como clase. Villavicencio (1858) menciona que no solo las misiones materializaron la presencia ecuatoriana en el oriente, también fue personificada por distintos agentes económicos y por la población nativa que se reconocía como ecuatoriana.

Aquella estrategia de administración de poblaciones a través de las misiones estaría vigente, cuando a fines del siglo XIX, en la etapa de los gobiernos “progresistas” (1884-1895),⁴⁰ la región se reparte en cuatro vicariatos apostólicos. Estos se asignaron a distintas congregaciones católicas, y esta se convierte, nuevamente, en base importante de la estrategia para gobernar a la amazonia. En la misma tónica, Taylor se detiene en la temática de la implantación misionera entre 1800 y 1960 en la región y registra que consigue tal presencia que será la acción misional el reflejo de la evolución política y económica del alta amazonia durante este período (Taylor 1994c, 26).

Así, en el oriente el estado “delegó” las responsabilidades que le son inherentes hasta cuando inició su proceso de expansión, como fruto de la explotación y exportación petroleras (Restrepo 1992, 3).⁴¹ Esta “delegación oficial” de la administración de la población y territorio en el oriente a los jesuitas, permitiría que estos religiosos con sus misiones ejercieran directamente el poder hasta que el gobierno liberal las expulsara en 1896. A raíz de la Revolución Alfarista (1895), se anuló el Concordato⁴² y se separó los poderes de la Iglesia y el estado. A partir de estos episodios, culminaría la relación en términos formales, lo que no entraña que las misiones perdieran el control y el poder sobre la región amazónica. Este proceso se modificó a partir de 1950 con el inicio del proceso de modernización y la ampliación del aparato institucional, cuando el estado logra una presencia más directa en la región por la vinculación de la zona nororiental a

⁴⁰ Caamaño 1884-1888), Antonio Flores Jijón (1888-1892), Luis Cordero (1892-1895) (Pareja Diezcanseco 1979, 515).

⁴¹ Que sube en su apogeo en la década de 1970 y se corresponde con la zona del nor-oriental, en la que se encuentran los yacimientos petrolíferos.

⁴² Acuerdo firmado entre el presidente García Moreno y la Santa Sede para que el gobierno civil influyera en las decisiones eclesiásticas y se tomaran decisiones sobre el manejo del comportamiento de la población acorde a la moral católica (Cfr. Flores Jijón 1894).

la explotación petrolera (Chamorro y Cuesta 1996; Gómez et al. 1996), sin embargo, el sur-oriente, por su vinculación marginal a la explotación petrolera, adquiere otro talante y la presencia misional salesiana es gravitante hasta entrada la década de 1970 (Cfr. Regalado 2014).

1.5.1 La “delegación” del poder a los salesianos en el sur-oriente

El mismo papel que los hacendados jugaron en la sierra, como representantes estatales, en el sur-oriente fue ejercido por los misioneros como delegados expresamente del estado entre los shuar (Restrepo 1992). Así, “durante largo tiempo, la misión ordenó lo fundamental de las actividades económicas, educativas, sanitarias, viales, etc. y tuvo un gran peso político en el escenario regional” (Cfr. Restrepo 1992).

Para el sur-oriente, a Taylor le resulta “impresionante” (1994c, 50) el crecimiento de la misión salesiana, a la que observa entre 1894 y 1959 a través de sus internados para niños y centros misionales. Ella reconoce que a partir de 1890, estas misiones gozaron del apoyo del estado porque este vio en ellas un medio de defensa contra el avance peruano (Taylor 1994c, 50). Los misioneros serían los únicos que consigan mantenerse en el lugar, gracias a la “fuerza que les proporcionaba el ideal evangelizador” (Salazar 1986, 35).

Con una entrada antropológica e histórica, Rubenstein se remonta al siglo XVI para argumentar que los estados, español y republicano, tendieron a ignorar a los jíbaros hasta entrado el siglo XX, situación que se inicia en la conquista europea, ante la resistencia que opusieron a la civilización. Los misioneros católicos aparecen con un papel protagónico como autoridades en aquel espacio, con una estada definitiva en el siglo XX. Rubenstein (2005) menciona particularmente a los misioneros salesianos en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, cuya presencia daba respuesta a las presiones territoriales desde el Perú. Sería la carencia de recursos por parte del gobierno para propiciar la colonización de la región a gran escala y la construcción de vías para comunicarla con el resto del país lo que lo llevaría a “delegar” a las misiones la conversión de los shuar al catolicismo y con ello la adquisición de ciudadanía. En este sentido, la “debilidad” del estado en la región se expresa en la necesidad de delegar funciones a los salesianos (Rubenstein 2005, 31).

La cercanía de la propuesta de Rubenstein con la de esta tesis es significativa, pero en este punto se distancian, una vez que la delegación a la que refiere este estudio no se atribuye a una debilidad del estado sino, al contrario, informa de una estrategia para fortalecerse al contar con quien lo personificara para erigirse como regulador de las relaciones sociales en una zona de la frontera sur-oriental. Desde la lectura de esta tesis, no sería la debilidad del estado lo que lleve a los misioneros a trabajar en la amazonia, sino que el estado se hace presente en la región a través de las misiones, ellas encarnan el estado, y eso no implica que sea débil o fuerte, sino que funcione de manera delegada, descentrada y legítima. Esta funcionalidad misional se oficializa a través de los contratos que firman los sacerdotes con el estado para gobernar en el oriente, de manera oficial y la delegación se hace efectiva si la sociedad reconoce el poder de quien actúa como autoridad (Cfr. Nordstrom 2000).

1.5.2 Los gobiernos liberales y las misiones católicas

En 1899, tras la Revolución Liberal de 1895, se expide la Ley de Patronato para restarle a la Iglesia Católica el poder que había acumulado históricamente en los períodos hispánico y republicano.⁴³ Los liberales mermaron prerrogativas a la Iglesia que pasó a depender económicamente del estado y perdió cierto protagonismo al imponerse la educación laica. En la amazonia esta separación ha sido categorizada como “ficticia” porque allí la Iglesia mantuvo privilegios. “La Iglesia será el sector protagónico con el objetivo siempre presente de incorporar a la cultura “occidental y “cristiana” a las sociedades que no se regían por sus normas y paradigmas” (Restrepo 1991, 135).

Las misiones ofrecieron el espacio político, económico, cultural e ideológico en el que se condensara la intersección entre los mundos indígena y “occidental”, y los gobiernos liberales volvieron funcional la permanencia de los religiosos católicos en la frontera sur-oriental. Con la revolución de 1895, las misiones dejaron de tener el reconocimiento oficial, por la postura anticlerical de los gobernantes. Los jesuitas del Napo, por ejemplo, fueron expulsados, entre tanto que otras presencias fueron toleradas, como la de los salesianos puesto que, desde la apreciación de uno de los representantes de los salesianos, con ello se garantizaba cierto control sobre este territorio y sus

⁴³ El mayor énfasis se daría durante el régimen garciano (1861-1875) con la emisión del Concordato (1862) que había dotado de poder político, no solo ideológico, al presidente de la República. Estas relaciones se abordan con detenimiento en el capítulo 2 de esta tesis.

habitantes (Bottasso 1982, 57). En contraste, los salesianos que trabajaban en las zonas urbanas fueron desterrados en aquella coyuntura (Cr. Guerriero y Creamer 1979). Lo que implica que el liberalismo seleccionó quiénes podían quedarse y quiénes no, y habla de su preferencia por tal o cual orden, más allá de su posición anticlerical.

La historiografía procedente del medio salesiano reconoce que los misioneros cumplieron con quehaceres estatales a más de las “tareas exclusivas”, relacionadas con el plano espiritual de los feligreses. Dedicarse a las “tareas materiales” no siempre ha sido favorable para la institución, tanto porque la ha distraído de objetivos que le resultan más importantes, como porque el vínculo con el poder le ha restado “libertad y credibilidad” (Bottasso 1993c, 90). ¿Por qué entonces, los misioneros habrían asumido el plano material – y espiritual – del estado en este escenario? Siguiendo a Bottasso, ello se daría en respuesta a la obligación de la Iglesia de “defender a los débiles, denunciar los abusos, ser la voz de los que no la tienen; sobre todo, proponer a los hombres unos valores para los cuales valga la pena vivir” (Bottasso 1993c, 90). Es oportuno anotar que, en el discurso militar del siglo XX, se identifican contenidos similares referidos a que, la institución, por atender asuntos de la comunidad, descuida su tarea esencial referida a la defensa y seguridad del estado (Cfr. Ortiz 2006).

Principios que, de todas formas, no se alejan de aquellos que busca la versión moderna del estado para sus asociados. Los argumentos de Bottasso aluden, además, a la situación económica que ha debido enfrentar la Misión, echando mano de la limosna de los feligreses. En todo caso, que los misioneros y su gestión se sostuvieran con limosnas contribuye a la victimización de los actores y a su vez, ennoblece su trabajo. No se pierda de vista que esta estrategia de financiamiento estaba prevista por la Iglesia justamente para la propagación de la fe y potenciar la cobertura universal de la cristiandad. En el mundo católico la caridad cristiana es una vía para la salvación del alma, como uno de sus dogmas de fe, y este recurso ha movido históricamente el proceso de cristianización en el mundo, dotándolo de recursos económicos para la continuidad de su proyecto (Cfr. Lenti 2010). Recurso que, a su vez, exhibe la condición sagrada del estado como uno de sus estatutos en los que funda su poder. (Cfr. Krupa y Prieto 2015).

La defensa de las fronteras, este “control de los territorios”, al que alude Bottasso, fue

uno de los objetivos compartidos por esta diversidad de actores.⁴⁴ Asimismo, los intereses del estado liberal de imponer su dominación en el oriente no fueron distintos de los perseguidos por los gobiernos anteriores, conservador y progresista. Entre los objetivos de mayor interés de los gobiernos estaba el de ocupar los territorios orientales para frenar los avances del Perú y, a su vez, buscar líneas de comunicación con el Atlántico (Plaza 1852; Proaño; Vacas Galindo 1895; Jaramillo Alvarado 1922). La principal estrategia para conseguirlo apostó por las misiones como un aparato civilizatorio y para crear, concomitantemente, una infraestructura de comunicación (Cfr. Muratorio 1998, 169). Los propios misioneros abren trochas para facilitarse el conocimiento y avance de su proyecto, por lo tanto, el control de la región.⁴⁵

El respaldo que, pese al antagonismo que parecía existir de parte de los liberales a la acción salesiana, del mismo modo lo destaca Esvertit, ella recoge la postura de exponentes del pensamiento liberal con respecto al oriente quienes consideraban importante sostener a los misioneros en la amazonia y sugerían al gobierno que así lo hiciera (Esvertit 2014, 475).⁴⁶ La presencia y acción de los misioneros salesianos sería lo que lleve a los liberales a replantearse su posición frente a las misiones en el oriente.⁴⁷ Ellos pusieron en práctica el discurso patriótico y civilizatorio dirigido hacia

⁴⁴ Como lo muestran los informes que periódicamente envían los salesianos a los ministerios de Relaciones Exteriores AHMS Fondo: Relaciones Gobierno- Iglesia. El material en esta ubicación de este repositorio da amplia cuenta de esta afirmación.

⁴⁵ En las distintas épocas, de su estadía se registran datos de la actuación de los misioneros en la apertura de caminos, construcción de puentes y trochas, para cuya ejecución se apoyan en los auspicios de los feligreses y de los cooperadores salesianos. Es prolífica la documentación que respalda este aserto en distintos momentos del proceso de formación del estado cuya historia se examina en estas páginas. AHMS Fondo: Crónicas Viacariato. Caja: Vs LB2 Exp. Cutchanza. *Registro Oficial*, N. 86. Quito 23 de octubre de 1925. Contrato para la construcción de un camino de herradura de Pan a Méndez en la Región Oriental otorgada al Sr. Profesor Carlos Crespi a favor del Supremo Gobierno del Ecuador. Fondo: Casas Cerradas Exp. Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. Quito, 15 de diciembre de 1927. Para: Albino del Curto (sdb) Especialista en caminos de la Misión. Se le informa de la construcción de puentes sobre los ríos Negro, Schiru y Paute (firma ilegible). Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Sucúa. Exp.: V. Sucúa. 7. Documentos relativos al camino a Sucúa. Para: Señor Gobernador Provincia del Cañar. De: Conrado Dardé, director Misión Salesiana, Sucúa. Quito, 13 de mayo de 1941. Dardé le recuerda a Gobernador de Cañar ofrecimiento de ayuda pecuniaria por parte de Junta Patriótica para financiamiento de expedición para fijar la ruta del camino Sucúa-Azogues, este reconocimiento lo hizo con el soporte de los colonos y jíbaros cargueros. Fondo: Casas Cerradas. Exp. Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. Cuenca, 27 de enero de 1963. Para: Luis Carollo (sdb), Inspectoría Salesiana. De: Aurelio Pischeda (sdb). Sobre contratos firmados por la Misión Salesiana con el Gobierno para la construcción de caminos, carreteras y puentes.

⁴⁶ Este sería el caso de Eudófilo Álvarez, un reconocido liberal que desempeñó cargos administrativos de importancia en la región y promovió la colonización de Macas a inicios del siglo XX. Él opinaba por ejemplo que la presencia de las misiones era importante por lo que el gobierno debía apoyarlas (Álvarez Tufiño 1913, 75-77; Esvertit 2014, 475).

⁴⁷ Siendo jefe civil y militar del Azuay, el Gral. liberal Julio Andrade habría ordenado se escolte al obispo Santiago Costamagna (sdb) en su entrada al Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. El Obispo

la colonización y la articulación del oriente al resto del territorio ecuatoriano, con el que concordaban las élites con actividades destinadas a la colonización y a la incorporación de esta geografía y su gente al Ecuador. El presidente Alfredo Baquerizo Moreno, reconocido entre las filas del liberalismo, por ejemplo, hacia 1916 apoyó a las misiones asignando fondos a la misión salesiana (Esvertit 2014, 475). Lo interesante es que mientras los liberales apoyaron a los Hijos de Don Bosco, en el sur-oriente, en el resto del país se expatriaba a los representantes de las distintas congregaciones o sus relaciones se volvieron sumamente tensas, situación que varía con el paso del tiempo (Cfr. Ortiz 2011).

En 1920, durante la administración de José Luis Tamayo, quien se inscribe entre los miembros de la “plutocracia”, sector del liberalismo que mantuvo la administración bancaria, con protagonismo político y económico en la época, las misiones fueron restablecidas oficialmente.⁴⁸ El presidente Velasco Ibarra, durante su primer mandato (1934-1936), otorgó mayores atribuciones a las misiones, situación que se mantiene hasta mediados del siglo XX. Se crearon las escuelas fisco-misionales dirigidas por las misiones con financiamiento del estado y se firmaron los primeros contratos de colonización entre el gobierno y la misión, iniciativa liderada por Juan Vigna (sdb). (Esvertit 2014, 475).⁴⁹ En 1937 en el gobierno de facto del Gral. Enríquez Gallo se firmó un *modus vivendi* con las autoridades eclesiales, lo que superaba la ruptura de relaciones entre el estado y la Iglesia Católica a raíz de la Revolución Liberal (1895). De tal manera que paradójicamente, el anticlericalismo se convierte en respaldo a las misiones de parte de los gobiernos ecuatorianos que se inscriben en el pensamiento liberal, con lo cual se explica el poder que adquieren en la región y la confluencia de intereses que junta a tendencias que a primera vista serían contrarias.⁵⁰

entró acompañado por un piquete de 9 soldados y un oficial, bajo la condición de que fuera solamente por un trecho. Costamagna deseaba llegar “con su crucifijo y sin armas”. Los militares lo resguardaron hasta el final (Gualaquiza, julio de 1902. AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza (1893-1898). Exp. I G1).

⁴⁸ ABANE República del Ecuador. 1921. *Registro Oficial*, Año 2, N. 96: 4.

⁴⁹ AHMS Caja: Relaciones Gobierno-Iglesia, Exp. Contrato Misional y de Colonización 1944.

⁵⁰ Los discursos de los sacerdotes católicos en contra del liberalismo a raíz de su instauración son elocuentes en este sentido. Mons. Federico González Suárez establecía la diferencia entre el liberalismo y el catolicismo: “el Liberalismo aprueba el error y da derechos al mal. El catolicismo reprueba el error y niega todo derecho al mal (Resumen o comentarios sobre el liberalismo, 22 de julio de 1906. En Ayala 1946, 130). “El liberalismo es incompatible con el catolicismo... el liberalismo es para las almas cristianas lo que la escarcha para las mieses, las marchita, las agosta, lo que el gusano para las plantas, las roe y las mata...seca la vena de la devoción en las almas piadosas, inspira sentimientos crueles en los

1.5.3 El financiamiento de las misiones

Las estrategias que desde el inicio de la República y en lo posterior, se ponen en práctica para conseguir financiamiento para las misiones dejan ver que, desde el arranque de la formación de la República, se pensó en estos actores para la administración de los pueblos selváticos, como ya se había realizado durante la colonia. Para tales casos, la Iglesia Católica contaba con los mecanismos idóneos, de manera que la cristianización del mundo no tuviera límites. Ya desde inicios de la República los gobiernos realizaron las gestiones necesarias para contar con la Bula de la Santa Cruzada para la financiación de las misiones en el oriente.⁵¹

En 1843, la Convención Nacional aprueba la iniciativa de Vicario Capitular de Cuenca, Mariano Veintimilla, para fundar en esa diócesis una entidad recolectora de fondos que permitiera el funcionamiento de un colegio misionero y se emitió un Decreto Ejecutivo que estableció la institución de la fe en el Ecuador como dependiente de la de Roma. El presidente Juan José Flores, en 1943, gestionaría los fondos de la Santa Cruzada para el financiamiento de las misiones (García 1999, 222).

La gestión con La Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *de Propaganda Fide*, para que tomara en cuenta al Ecuador en la distribución de fondos para las misiones católicas en sectores periféricos – de misión – sería una de las primeras acciones al asumir la Presidencia de la República en 1888 que Antonio Flores Jijón realice, a más de gestionar que vinieran los salesianos al Ecuador en las últimas décadas del siglo XIX, como para el resto de congregaciones que regentarían los vicariatos apostólicos de reciente creación por solicitud del propio Flores Jijón a fines de la década de 1800.⁵² *De Propaganda Fide* sería el ala del Vaticano dedicada a financiar las misiones, y los movimientos que difunden la cristiandad en el mundo (Cfr. Lenti 2010; García 1999).

Su forma de operar consistió en la recepción de limosnas y donaciones entre los fieles, que, de todo estrato económico, los seguían en todo el mundo. Es decir que la Iglesia

pechos más mansos, y es uno como delirio que embriaga la razón... (Tercera exposición en defensa de los principios católicos, Cuenca, junio 30 de 1877. En Ayala 1946, 131).

⁵¹ De allí se financió el estipendio para los curas de montaña y los costos de los objetos con los que se obsequiaba a los “neófitos”, como estrategia de acercamiento (Esvertit 2008, 38).

⁵² Recuérdese que, como solución al problema limítrofe, el gobierno ecuatoriano solicitó al Vaticano la división de todo el oriente en cuatro vicariatos apostólicos encargados a los Jesuitas, franciscanos, dominicos y salesianos (García 1999, 233).

contaba con las estructuras para sostener a las misiones. A su vez, parte importante de las tareas misionales se destinan a integrar adeptos dispuestos a conseguir los medios para apoyar el avance de la cristiandad.⁵³ A raíz de su posesión presidencial (1888),⁵⁴ Flores Jijón Ocupó la presidencia hasta 1892, este mandatario solicitó al Papa León XIII se le designaran fondos al Ecuador para la administración de los vicariatos de reciente creación. Los fondos se destinaron a Canelos y Macas (dominicos), Méndez y Gualaquiza (salesianos) y Zamora (franciscanos). Le pedía que, a excepción del Vicariato Apostólico del Napo a cargo de los jesuitas, “los otros tres vicariatos queden bajo la dependencia de *Propaganda Fide* y sometidos en todo a las saludables y sabias Leyes Eclesiásticas que rigen a las misiones colocadas bajo este alto patrocinio” (García 1999, 233).

Los propios salesianos contaron con una estructura pensada en el financiamiento de las misiones. Los cooperadores salesianos constituyen una rama seglar de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales dedicada al apoyo de la gestión misional con limosnas y otras formas de aporte (Cfr. Regalado 2014). Lo que muestra que el proyecto salesiano estaba planificado para el largo plazo y estaba preparado para enfrentar situaciones como aquella a la que se verían abocados, cuando el anti-clericalismo alfarista expulsó a las congregaciones religiosas y les restó atribuciones, bienes y canonjías. Tampoco les

⁵³ Como lo registra la documentación que reposa en el AHMS existe una variada información que grafica la relación que los salesianos mantuvieron con *Propaganda Fide*, así como los justificativos de gastos y requerimientos presupuestarios que cubriría esta institución. Es constante el pedido de los misioneros para que se les adjudicara la suma que acordaron en el contrato firmado al llegar al Ecuador, compromiso que no honraron ni los gobiernos “progresistas”, peor aún los liberales que, les permitieron quedarse, pero les retiraron cualquier ayuda (García 1999; Bottasso 1982; Guerriero y Creamer 1997). Las demandas por mejora de presupuesto y las quejas por la situación económica son frecuentes de parte de los misioneros. El Misionero Luis Carollo hace mención a la situación económica del Vicariato como “desastrosa” en vista de que los aportes económicos que recibe, no son suficientes. AHMS Fondo: Casas Cerradas. Exp. 31, Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, 29 de enero de 1963.

⁵⁴ Antonio Flores Jijón fue hijo del primer presidente del Ecuador, el Gral. Juan José Flores. Su protagonismo en la política interna e internacional ecuatoriana lo tiene presente en la esfera pública ya desde el período garciano (1861-18875), cuando trabajó a favor del traslado hasta el Ecuador de las comunidades católicas que educarían a los niños y jóvenes desde mediados del siglo XIX. En su mayoría, trabajan en el Ecuador hasta la actualidad. A partir de las funciones diplomáticas de este personaje, llegaron los Hermanos de las Escuelas Cristianas para la educación de varones, Hermanas de los Sagrados Corazones (1862); Hermanas de la Caridad; las Hermanas de la Providencia, las del Buen Pastor (1871) tanto para la educación femenina, como para el cuidado de los enfermos en los hospitales públicos. Los jesuitas para la educación superior y de segunda enseñanza (Ortiz 2011; Tobar Donoso 1953; García 1999). Durante su presidencia con el Movimiento Progresista (1888) Flores Jijón puso en práctica sus aspiraciones de traer a los salesianos. Gestionó entre otras reformas, frente al Vaticano, la creación de los Vicariatos Apostólicos en el Oriente (Cfr. Guerriero y Creamer 1979; Cárdenas 2007).

entregó contribución económica alguna (García 1999).⁵⁵ Por otro lado, si el gobierno ecuatoriano incumplió el contrato, la Casa de Don Bosco podría haberlo escindido, pero no lo hizo y más bien persistió en el intento hasta conseguir afianzarse, lo que se evidencia medio siglo después. Para los gobiernos liberales era beneficioso que los misioneros administraran a los jíbaros “con plata y persona”, como se diría de forma coloquial, para los misioneros se garantizaba el avance de su proyecto de cristianización (Cfr. Bottasso 1982).

Pese a las constricciones que de cierta forma tienen que enfrentar los misioneros salesianos ante la aparente falta de compatibilidad con los intereses liberales, ellos consiguen permanecer y sostener su proyecto de largo aliento. Gioconda Herrera (2006) prueba que la influencia ideológica de la religión católica logra sostenerse en el entorno nacional, pese a las restricciones que impuso el liberalismo, a través de estrategias que involucran los espacios público y privado de la sociedad y más bien contó con los medios y utilizó formas de acción que mantuvieron su protagonismo en la vigilancia y control de la cotidianidad de los individuos (Cfr. Herrera 2006).⁵⁶ Pero, sobre todo, este papel se sostiene porque existe confluencia de pensamiento e intenciones entre los liberales, las élites locales y los misioneros, quien devinieron apoderados de la evangelización y civilización de los jíbaros. Aquella confluencia de intereses fue justamente la que posibilitó la delegación.

1.6 Las expresiones institucionales del estado

Las dificultades que opone el estado moderno para entenderlo en el sur-oriente se agudizan si se pretende estudiarlo desde su componente institucional. Más aun si se intenta comprender este funcionamiento en espacios en los que la burocracia no se ha consolidado para administrar a una población. Se trata de interpretaciones ancladas en la teoría clásica fija en las nociones de poder (Cfr. Buchely 2014). Es una lectura de las ideas weberianas en la que el estado adquiere la forma de una “organización

⁵⁵ Datos que ratifican esta circunstancia se halla también en las crónicas escritas por los misioneros. (AHMS Crónica de Gualaquiza 1893-1917. Fondo: Casas Cerradas. Caja: Crónica de la Misión Salesiana de Gualaquiza, Exp. AG1).

⁵⁶ Por mencionar un ejemplo, los Hermanos de las Escuelas Cristianas fueron compelidos a dejar el país a raíz de la toma del poder por Eloy Alfaro (1895), sin embargo, permanecen algunos de ellos, ante la insistencia de la ciudadanía y porque ya contaban con edificaciones propias en El Cebollar, y en otras provincias, lo que les permitió quedarse y mantener su influencia en la educación masculina a lo largo del país, hasta el presente (Cfr. Ortiz 2011).

burocrática, racional y unitaria” (Buchely 2014, 11). Esta acepción del estado ha pervivido por más de un siglo en la academia, pese a no dar respuesta a las expectativas cotidianas y a las necesidades sentidas por los individuos.

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

La teoría social ha confiado en la burocracia como una característica propia de lo moderno en el pensamiento de “occidente” y las sensibilidades que traen consigo. Weber construyó a la burocrática como la forma de gobierno más ajustada a una organización racional, y ese sería el canon que se asimila como universal y la vía regular en el imaginario de los estados. Sin embargo, como avizora esta investigación, no existe homogeneidad en la manera cómo se construyen los estados, si las sociedades son diversas, y si estos viven sus propios procesos de configuración interna. Lo que demanda por tanto rastrear al estado en otras expresiones, no solo en las instituciones y las oficinas del gobierno (Cfr. Trouillot 2003 [2001]); Krupa y Nugent 2015; Abrams 2000 [1977]).

1.6.1 El estado presente en leyes y proyectos de ley

El estado ecuatoriano mantuvo presencia en la región oriental, pese al “estancamiento e inmovilismo que la caracteriza para la época”, y lo hizo a través de “algunos de los proyectos políticos que se desarrollaron en el país” (Esvertit 2008, 8).⁵⁷ Estos proyectos se dirigieron a la construcción de vías de acceso, y a volver efectiva la administración estatal. Sin embargo,

⁵⁷ Si bien Esvertit (2008) se refiere al período previo al liberalismo (1895) la situación que ella describe no se altera significativamente hasta las primeras décadas del siglo XX. Esvertit (2014) cubre otro marco temporal.

... durante las tres primeras décadas de existencia republicana, caracterizadas por la desarticulación económica y la inestabilidad política, se plantearon algunas propuestas destinadas a colonizar, construir vías de acceso y hacer efectiva la administración del estado en el Oriente, pero tuvieron un alcance muy limitado, fueron inviables o no llegaron a implementarse por diversos motivos (Esvertit 2008, 8).

En tal caso, se habla de una presencia virtual del estado, que se moldeó en aspiraciones y proyectos que no se fijaron en la realidad. Parafraseando a Abrams (2000 [1977]) quien conceptúa al estado como una “idea”, se podría decir que en la medida que fueron proyectos incumplidos en su gran mayoría, la presencia de la autoridad estatal del oriente se plasmó como idea, esta se expresa en el imaginario que se generó sobre el estado, sin embargo, al incumplirse, desde aquellos proyectos, la idea no se implantó en la región y por lo tanto tampoco llegó el mensaje de dominación que portaba.

Si para su estudio de la generalidad del oriente durante el siglo XIX Esvertit menciona que el estado hace presencia a través de proyectos de ley (Cfr. Esvertit 2008), para el sur-oriente encuentra que ocurre lo mismo, pero solo a raíz de las décadas de 1940-1950 ante distintos cambios que se suscitan en la región, los cuales comprometen el proceso de ocupación territorial a partir de la colonización y actividades extractivas de baja escala (Esvertit 2014, 476). Se suman a aquellos hechos el fracaso ecuatoriano frente al Perú en la guerra de 1941 y la firma del Protocolo de Río de 1942, lo que habría provocado una “creciente militarización de las zonas de frontera” con el establecimiento de bases militares en distintos puntos, a más de la irrupción de nuevos actores. Esta presencia del estado se plasma en la emisión de leyes y la creación de instituciones que viabilizaran proyectos de colonización “a gran escala” (Esvertit 2014, 476). Según la autora, en ese contexto, las misiones habrían perdido el papel protagónico detentado hasta tanto, aunque conservaron ciertos espacios de poder (Esvertit 2014, 476).

Los hallazgos de la presente investigación permiten matizar las ideas del párrafo anterior. En primer término, no reconocer la presencia del estado hasta tanto (1940-1950), en el sur-oriente, o de alguien que lo personificara, implica invisibilizar el proceso de estatización del pueblo shuar y cuidado de los territorios de frontera del que muestran ocuparse desde 1894 en que los misioneros de Don Bosco se establecen en la región por disposiciones del gobierno ecuatoriano, de la Santa Sede y de la propia

Congregación a la que se pertenecen.⁵⁸ La aparición del estado a través de proyectos de cuerpos legales muestra, por otro lado, que esta autora conceptúa al estado desde su faceta material e institucional, de ahí que no lo mire en la gestión civilizatoria que los salesianos realizan hasta 1940 y 1950, lo que se refleja en las relaciones que se establecen entre indios y misioneros en la cotidianidad, pese a que sí hace mención a estos hechos (Esvetit 2008; 2015).

Habría que sopesar además el significado de aquella “creciente militarización” que vive la región, con la creación de “bases militares” en distintas zonas en aquella geografía, a raíz de la derrota de 1941. Ciertamente hay un incremento de las fuerzas armadas pero, cabe aclarar, que los militares en la región se instalaron en destacamentos móviles modestos, conformados como máximo por una docena de efectivos, sin instalaciones ni equipamiento adecuados, ubicados en “chozas” que mal podían repeler a las tropas peruanas con ofensivas importantes. Solo después de 1941 se habla de la llegada de 70 hombres a la zona. Su presencia en la región conseguía como máximo avizorar los movimientos peruanos, no así una resistencia más eficiente frente a los embates de sus oponentes que contaban con mayor preparación y equipos apropiados para los requerimientos bélicos (Cfr. Cuvi 1990).⁵⁹

Merece someter a revisión aquello de la “pérdida de protagonismo” de los salesianos en la región entre los años 1940-1950. Para aquellos años, los misioneros en lugar de restar su protagonismo lo acrecentaron. El efecto de este avance tuvo que ver con los logros en la civilización de los indígenas a través de los distintos mecanismos instituidos desde las misiones. La educación de los niños y niñas shuar y colonos en los internados, por mencionar un ejemplo, una de las acciones más difundidas de la gestión salesiana en el oriente, atravesó por una etapa de afianzamiento entre 1930 y 1940, en 1950 arranca un momento de auge que llega a su cima en la década de 1960, cuando reciben el mayor número alumnos, niños shuar y colonos, proceso que va consolidándose desde los años 1920 (Cfr. Bottasso 1982). Ello habla más bien de un fortalecimiento de la presencia de los salesianos. Lo que implicaría que su protagonismo decae cuando se transfiere la

⁵⁸ No quiere decir que la autora no vislumbre la presencia de los misioneros como factores importantes de autoridad en la región. Lo hace, sin embargo, la presencia estatal en la región la deriva de cuerpos legales que no llegan a plasmarse en la realidad (Cfr. Esvetit 2008).

⁵⁹ En un recuento de las “unidades” que se establecían en la zona realizado por un miembro de las Fuerzas Armadas se mencionan estas guarniciones militares que se iban formando en la selva, AHCEHE Fondo: Trabajos varios. Reseñas Históricas de las Unidades. S/f. Tnte. De Infantería Galo V. Jiménez L.

autoridad sobre formas institucionales construidas por los salesianos y su proceso de educación a los shuar, a mediados de la década de 1960.

Los salesianos continuaron los pasos en firme hacia la sedentarización de los shuar con la conformación de reservas exclusivas para ellos, gestionadas con el gobierno desde la década de los años 1930, concentraciones de tipo urbano que consiguieron defender los territorios propios de los indígenas, amenazados por el avance colonizador. Estos procedimientos contaron con el aval del poder ejecutivo, a través de contratos con los salesianos en los que se delimitan sus atribuciones y competencias en el oriente.

Por este mismo medio, se liberarían territorios para los colonos que llegaban desde distintas provincias de la sierra centro y sur, otro de los compromisos de los salesianos con el estado ecuatoriano en la región (Cfr. Salazar 1986). A diferencia de lo que afirma Esvertit (2014), Salazar (1986; 1985) y esta investigación, así como los documentos y otras fuentes que la respaldan, puede verse que los misioneros ganaron protagonismo en aquellos años, lo que abonó el poder político que consiguen en la amazonia. La fuerte influencia de los misioneros entre los indígenas decae solo cuando con la creación de la Federación de Centros Shuar (1964), se alejan paulatinamente de la tutela salesiana para pasar a ser representados por sus propios dirigentes en su relación frente al gobierno. No puede desconocerse tampoco la influencia de los misioneros en la conformación de esta organización (Cfr. Salazar 1986; Shutka 1993). La influencia de los salesianos se transformó de a poco.⁶⁰

1.6.2 Una aparición “tardía” del estado en su faceta institucional en el sur-oriente ecuatoriano

Vista en su faceta material-institucional la presencia del estado en el oriente del Ecuador sería un hecho tardío que se produce solo hasta la mitad del siglo XX, cuando con la modernización de las estructuras institucionales y de la “sociedad nacional”, aparecen entidades ligadas al sistema administrativo del estado, en la subregión (Cfr. Restrepo 1991; Salazar 1977). Hasta tanto, su poder y funciones estuvieron representados por los misioneros salesianos, de manera que el estado tuvo una forma indirecta y despersonalizada. A partir de las décadas de 1950-1960 hizo su aparición el estado ante

⁶⁰ Al parecer, los salesianos no abandonaron a la Federación y vigilaban su funcionamiento años después de su fundación (Cfr. Salazar 1977).

la necesidad de dirigir la colonización en la región, con la constitución del Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago (CREA) (Pozo 2017). Los orígenes del CREA datan de 1952, cuando se constituyó el Instituto de Recuperación Económica de Azuay y Cañar (IRE). En 1958 el IRE se convirtió en el CREA, el cual fue un organismo de planificación y desarrollo regional que respondió a las prioridades de desarrollo de los actores políticos cuencanos y del resto de la región austral (Cfr. Borrero 2017) y a las nociones desarrollistas de la época (Restrepo 1992, 57; Cfr. Regalado 2014).

El CREA nació con la intención de generar alternativas económicas y espaciales, particularmente para los campesinos del Azuay en condiciones de deprivación económica (Borrero 2017; Pozo 2017). La situación de descenso de la economía del austro respondió a la crisis de exportación del sombrero de paja toquilla que hasta tanto fuera su fuente de abastecimiento económico. Agravantes de la situación fueron la estructura de tenencia de la tierra concentrada en las élites micro-regionales, a lo que se sumaría la presión demográfica de las provincias australes (Restrepo 1992, sp). En este marco de acción del CREA, los salesianos actuaron como mediadores entre la sociedad y el estado, y cumplieron un papel “complementario” (Restrepo 1992, 46). No deja de percibirse esta, sin embargo, como una “debilidad” del estado en la micro-región, la que se evidencia en que el gobierno tuvo que “delegar” la responsabilidad de la administración de este espacio a aquellas entidades. Esta sería una constante hasta la década de 1980, en que se advierte un proceso de mayor presencia institucional burocrática en la amazonia en general y en la micro-región en particular (Restrepo 1992, 129).

Este proceso se intensifica por la situación crítica que vive la región alto andina centro y sur. Desde 1948, a partir de la administración de Galo Plaza Laso (1948-1952), en el contexto de la Guerra Fría (1947-1991). El Ecuador se inserta en un modelo “desarrollista”, al igual que el resto de países de la región andina (Cfr. Ortiz 2006; Prieto 2015). En este momento se dejan sentir las políticas estadounidenses de seguridad hemisférica, para evitar la difusión del comunismo en el ámbito global. En el Ecuador se difunde un *ethos* modernizador en que la Reforma Agraria resuena como la transformación requerida para la modernización del agro, ante un sistema de hacienda con evidencias del desgaste y anacronismo, tras siglos como agente de administración de la población indígena (Thurner 2000).

Se habla para la época de una crisis del agro serrano (Velasco 1979). En la costa se pretende sostenerse con su modelo de hacienda agroexportador, en su búsqueda de productos que sustituyeran al cacao, que decae en los años 1920 cuando este deja de ser el producto “estrella” de la exportación, propio del modelo económico ecuatoriano de la época (Guerrero 1980; Crawford de Roberts 1980). La condición de la sierra austral varió en cierta forma, allí la caída de exportación del sombrero de paja toquilla detonaría la situación crítica alrededor de la década de 1950, lo que llevaría a la búsqueda de alternativas, una de ellas, la expansión de la población al sur-oriente (Cfr. Regalado 2014).

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

Opiniones emitidas desde dentro de la congregación salesiana se desconoce la marca estatal en la acción de esta misión con el pueblo shuar, en la medida que se considera que el estado estuvo “ausente” en la amazonia y los misioneros ejercieron solos aquellas funciones que le competían al gobierno, cuya presencia, con abundancia de proyectos y de medios económicos en todas las zonas de misión, sería un hecho de última data (Bottasso 1993c, 88).⁶¹ Cuando los Hijos de Don Bosco administraron la región, el financiamiento de sus tareas les implicó pedir limosnas a los poderes económicos privados o públicos para realizar obras indispensables que, caso contrario, hubieran permanecido desatendidas.

Los misioneros admiten que ellos, los salesianos, ejercieron competencias institucionales atribuidas al estado. Al respecto se comenta que cuando se ven privados de sus antiguas “potestades” algunos misioneros se sienten “víctimas de una injusta expoliación”. No obstante, se identifican actitudes que contrastan con esta posición

⁶¹ Para comprender la ubicación temporal, téngase en cuenta que la publicación de la que se toman estos datos es una primera edición publicada a inicio de la década de 1990.

(Bottasso 1993c, 88), al considerarse que la participación en asuntos concernientes a la administración pública impide que los misioneros se dediquen “a sus tareas exclusivas”, de esta manera se reafirma: “Ahora le toca al estado abrir caminos, construir escuelas, hospitales, aeropuertos, fomentar la ganadería con préstamos, organizar los correos ... porque es él quien maneja el sistema fiscal de la comunidad” (Bottasso 1993c, 89-90). De todas formas, desde esta lente salesiana, sin la presencia de su congregación, el estado no habría hecho “nada” por gobernarla (Bottasso 1993c), lo que habla también de una visión del estado como ausente desde la mira misional.

1.6.3 Reflexiones en torno al imaginario del estado desde el centro y desde las instituciones burocráticas

Los argumentos que aparecen en la historiografía, echando en falta un estado centrado y fuerte en el sur-oriente, acreditan que, en la región, el estado se forma de la manera opuesta a la imaginada. Estas descripciones se ajustan a la realidad que pretenden denostar, ante la ausencia de un centro hegemónico de poder en la región. Quizá la pregunta a contestar no apunte a si el estado está en un centro fuerte o no, sino cómo llega el estado a los márgenes, si no se vislumbra la fuerza de ese centro de poder, ni un aparato burocrático organizado, pero sí pueblos estatizados y ecuatorianizados, adaptados a la disciplina que conlleva la adscripción al poder estatal. En este sentido, la historia de las misiones salesianas en el sur-oriente se convierte en la historia de este proceso (Cfr. Ortiz 2010).

La lectura del estado como situado en un centro monolítico - inalcanzable - lleva a esta disertación a proponer que el estado se des-centra para gobernar en los márgenes. “Los estados siempre se constituyen como conjuntos no sistemáticos de instituciones, ideologías, prácticas y relaciones de poder” (Santos Granero 2005, 111). Esta presencia vuelve latente más bien a través de otros agentes “no estatales” que asumen como propias las intervenciones que le corresponden al estado y su cuerpo legal-administrativo.⁶² Lo que quiere decir que se trata de un poder que funciona a partir de la presencia de múltiples actores, en los márgenes y no necesariamente de uno solo fuerte y centralizado. Esta ha sido calificada como una condición de “soberanía fragmentada” (Mbembe 2001) en la que el gobierno actúa a través de la dispersión de las funciones

⁶² La propuesta de Fernando Santos Granero parte de sus estudios para la zona peruana de la cuenca del Amazonas.

estatales entre actores no estatales en la que se constituyen los estados especialmente en los márgenes.

Esta entrada metodológica ilumina la comprensión del manejo del poder para el sur-oriente, habida cuenta que las evidencias de estatización del conjunto cultural shuar y su entorno, para la época de estudio, lo alejan de la vía tradicional con la que se busca al manejo estatal en la amazonia. Los gobiernos intentaron estrategias de administración de corte institucional, edificación de infraestructura y la generación de ciertas condiciones de soberanía, nombramiento de autoridades, leyes especiales, etc. Sin embargo, circunstancias de diverso orden impidieron que la articulación entre el estado y la región se llevara a efecto a través de los medios oficiales. Cabe no perder de vista que se trataba de instancias en formación, de naturaleza fragmentada y diversa en términos sociales, políticos, geográficos, económicos y culturales.

Ante tal situación, el estado en términos institucionales, se encontró distante de las realidades locales, y carente de una burocracia que dinamizara una mayor operación de la autoridad. Esta falta de presencia institucional ha sido interpretada como una ausencia de interés por parte de los estados hacia estas regiones (Cfr. Bustamante 1991), a las que, como se ha visto, se consideraron “distantes”, “desconocidas”, “abandonadas” y “vacías” (Deller, et al. 1987; Wolf 1892; García Jordán 1995; Salazar 1986), principalmente para la época en que se ubica el inicio de esta investigación, a fines del siglo XIX, si bien esta mirada se mantiene para etapas posteriores. Este estudio encuentra que ciertamente no hay una atención a la región con el énfasis que existe para la costa y la sierra, pero se registran otras formas de llegada del estado que muestran que la región estuvo entre las preocupaciones de las élites en el poder y le pusieron asunto acorde con las condiciones de posibilidad de su momento histórico, si bien no fue una prioridad en términos de su administración.

Mientras los liberales en la costa y la sierra alejaban del poder político a la Iglesia Católica, en el sur-oriente se pensó en la delegación a los salesianos de este poder, para llegar a ellos y sujetarlos al estado. En el sur-oriente resulta evanescente “la red de arreglos institucionales y prácticas políticas que forman la sustancia material del estado” (Mitchell 1991), y en este aspecto se mantiene más aparente aceptarlo como “idea” (Abrams 2000 [1977]), en los aspectos culturales de la sociedad en su relación con el

poder (Corrigan y Sayer 2007 [1984]), en los efectos, afectos, expectativas, ilusiones y frustraciones que despierta entre sus asociados (Cfr. Krupa y Nugent 2015).

Para la década de 1950, con la formación del Instituto de Recuperación (IRE) y, posteriormente, el Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago (CREA) (1958-1979), la Federación de Centros Shuar es considerada como un actor social y político, el cual se incluye en el Directorio de la entidad (Cfr. Nufrio y Vázquez 2017). El CREA se adapta a las visiones de desarrollo de las élites azuayas, quienes plantean una estrategia propia adaptada a las particularidades económicas, políticas e históricas de la región (Cfr. Espinoza 1993). Con la inclusión en el Directorio del CREA de un representante de la Federación se hace partícipes a los shuar en la institucionalidad estatal creada *ad hoc* para el desarrollo de la subregión, incorporando a la población indígena en la estructura estatal, la cual a decir del Gral. Paco Moncayo, ex Director del CREA,⁶³ uno de los efectos de esta acción fue la participación activa de los shuar en la órbita estatal y en la defensa de la nación en 1995 (Nufrio y Vázquez 2017, 138).

1.7 A manera de cierre

Hay un vacío historiográfico en la producción académica sobre el oriente ecuatoriano, como en lo que respecta a la formación del estado en la región. Esta situación se atribuye, en la historiografía, a la “marginalidad” característica del oriente en los campos social, económico y político que se ve reflejada en la producción de estudios sobre su pasado. Con respecto al resto de países andinos que ocupan la cuenca amazónica, concretamente para el caso de Colombia, Ecuador y Perú, la situación es distinta en el Perú, cuyo estado consigue momentos hegemónicos en el control de la región, lo que se plasma en una mayor producción historiográfica sobre la amazonia peruana, con relación a la de los otros dos países. La etapa de la extracción de las gomas elásticas ha atraído la atención de los investigadores, especialmente para el caso peruano, con atención a cómo detectar la presencia del estado en aquellos momentos históricos, en un espacio considerado marginal.

⁶³ El 24 de agosto de 1974 el CREA pasa a ser dirigido por representantes del Gobierno Revolucionario Nacionalista de las Fuerzas Armadas (1972-1976) (Nufrio y Vázquez 2017).

Existen en el campo académico, distintas concepciones de lo que es “el Estado”. El enfoque más generalizado es aquel que lo asume como situado en un centro monolítico que difunde su poder hacia las periferias y representado por la burocracia y las instituciones que llevan el sello del estado. Al no encontrarlo como tal, la historiografía adquiere una visión borrosa de este poder y, como consecuencia, al oriente como abandonado de la égida de la autoridad.

La historiografía coincide en que las misiones católicas son las autoridades en toda región desde la época de administración hispánica, situación que no varía hasta entrado el siglo XX. Se subraya la “delegación” del poder a las misiones, pero se mantiene la idea de un estado débil y ausente, es decir que se refieren a una delegación de poder sin poder. Contrastan estas con el planteamiento de esta disertación en el que la delegación se constituye como tal en la medida que ejerce el poder en el mismo nivel que lo hace el gobierno, en un desdoblamiento que genera las condiciones de posibilidad para generar autoridad estatal en los márgenes.

Las misiones católicas que se establecieron en el norte y sur-oriente si bien tienen estilos de intervención algo distintos entre las poblaciones a las que administran, acordes con los tiempos y las visiones de cada época, mantienen una misma matriz signada por su aspiración de universalizar el poder de la Iglesia y su mensaje de cristiandad. La Iglesia se ajusta a las necesidades cambiantes de los estados de acuerdo a cada época, como fórmula para mantenerse vigente en el control ideológico y moral de las sociedades.

Pese a los antagonismos que, aparentemente, sostienen los gobiernos liberales que asumen el poder desde 1895 con la institución eclesiástica,⁶⁴ muestran más bien afinidades que convergen en el proyecto de construcción estatal y nacional en el sur-oriente y hacen posible la intervención de la Iglesia durante el período liberal. Como se ha visto, mientras en la costa y la sierra los liberales se deshacían de los religiosos y religiosas, en el oriente sucede lo contrario y los misioneros continúan difundiendo la fe cristiana entre los indígenas.

⁶⁴ Expulsa a los jesuitas, a los Hermanos Cristianos y a los mismos salesianos, entre otras congregaciones – pero permite la estadia de otras – los salesianos del oriente, por ejemplo, pese al tinte clerical que portaron.

Una lectura a contrapelo de la historiografía que describe al estado entre fines del siglo XIX e inicios del XX en el oriente, proyecta una buena apreciación de cómo funciona realmente el estado en la región. Es justamente aquello que no es el estado, desde esa lectura, lo que verdaderamente es. Hay una mirada desde un sector de la historiografía que se sitúa como demandante frente al estado de lo que no hace a favor de los pueblos indígenas en la región, con lo que se asume la posición, bastante generalizada, de ver al estado como la fuente de esperanzas y desesperanzas que son parte de su construcción en el imaginario de sus asociados.

La presencia del gobierno a través de proyectos de ley deja ver el imaginario del estado desde su faceta institucional “desde arriba”. Esta posición se vuelve compleja cuando se constata que la institucionalidad estatal en el oriente estaba por consolidarse y, por lo tanto, no ofrece una entrada que globalice a los distintos agentes históricos que construyeron el poder.

La historiografía no refiere a los militares en la región, a no ser de manera eventual, como escoltas de los misioneros o como árbitros en circunstancias de desorden interno. Hay muy poca mención al tema militar y la consecución de fuentes se complica por el manejo poco cuidadoso que tuvieron estos documentos en épocas anteriores a su administración actual por el Centro de Estudios Históricos del Ejército. De todas formas, esa ausencia devela que las fuerzas armadas no tuvieron una presencia continua y nutrida en la región, proceso que se intensifica desde la década de 1930, más aún luego de 1941, como consecuencia del fracaso bélico.

A lo largo del periodo de estudio, como se ha visto, el sur-oriente se encontraba en un área conflictiva, esto debido a la falta de demarcación limítrofe entre Perú y Ecuador, en una zona ignota habitada por los jíbaros, pueblos aborígenes considerados “bárbaros” y fuera del control de autoridad alguna. Estas dos condiciones definen la formación del estado en la región que, según esta interpretación, no se ajusta los cánones que se supone sigan los aparatos institucionales para su consolidación. Este fue un proceso relacionado con estos aspectos. No cabe mirarse a estos hechos como una desviación de las rutas regulares de la estatización del territorio y población, más bien es la vía por la que el estado toma forma en algunas de sus diversas apariciones por el mundo (Cfr. Krupa 2010, 319).

Capítulo 2

El sur-oriente, previo a la llegada de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales (1850-1893)

2.1 Introducción

Este capítulo describe los entornos territorial, político y humano del sur-oriente del Ecuador, presentando las características de la región y sus habitantes. Se identifica el ambiente sociopolítico que precedió a la llegada de la Congregación de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales al Ecuador (1888). El capítulo argumenta que, en términos territoriales, el proceso de evangelización y civilización activado por los salesianos, en coincidencia de intereses con el gobierno liberal ecuatoriano, fue una estrategia para incorporar de manera eficiente, al territorio sur-oriental y sus habitantes originarios al estado ecuatoriano. La disputa con la República del Perú por la falta de delimitación de la frontera, sería el hecho que catapulte la formación del estado y la nación en el sur-oriente, como mecanismo de defensa de la soberanía territorial. El capítulo se inspira en fuentes secundarias de diversa índole, de las cuales se ha enfatizado en la posibilidad que abren a proyectar la situación que se vivía en aquella época.

2.2 El arribo de los salesianos al sur-oriente

La llegada de los miembros de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales al Ecuador, en el año de 1888 y el proceso evangelizador que emprenden en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza a partir de 1894 (Cfr. Guerriero y Creamer 1997), fueron parte de la necesidad de pacificar y convertir a los jíbaros a la civilización y la cristiandad (Cfr. Izaguirre 1925). Esta presencia en el sur-oriente se acondicionó a la nueva división eclesiástica del territorio oriental ecuatoriano, solicitada por el Gobierno del Ecuador (1888) en cuatro vicariatos: (i) Napo (Jesuitas), (ii) Canelos-Macas (Dominicos), (iii) Méndez-Gualaquiza (Salesianos) y (iii) Zamora (Franciscanos) (Guerriero y Creamer 1997; Izaguirre 1925). Esta distribución, buscó también defender la soberanía territorial en la frontera sur del país (Guerriero y Creamer 1997).

Esta acción se enlazó con el espíritu del Concordato del año 1881. No obstante, el Concordato tiene sus antecedentes en el firmado en 1862 (Flores Jijón 1894), en un momento en que el Ecuador atravesaba una profunda crisis política y económica (Manguashca 1992 y 1994), a la cual se sumó que el puerto de Guayaquil fuera

sitiado por la armada peruana (1859). El Perú exigía derechos sobre los territorios orientales de Quijos y Canelos (Cfr. Corpancho-Rodriguez Parra 1860). Un reclamo que ejemplifica las disputas por los límites fronterizos que se extendieron hasta finales del siglo XX y que marca las relaciones internacionales entre los dos países (Cfr. Espinosa 1999).

El Concordato reguló las relaciones entre la Iglesia Católica y el estado ecuatoriano, además permitió al Ecuador ingresar en el sistema internacional, superando la dependencia de la Corona española. Al vincularse directamente con Roma, el país mejoró las relaciones con la jerarquía eclesiástica, que se vieron debilitadas luego de la Independencia española y hasta la firma del Concordato de 1862 (Cfr. Tobar Donoso 1934). Al regular y legitimar ante el Vaticano esta normativa, el Ecuador convirtió a las órdenes y congregaciones religiosas en dispositivos de apoyo a la gestión pública, incorporándolas como delegadas en asuntos de la educación, evangelización y conversión de infieles y entrada a las zonas donde la soberanía se disputaba con el Perú (Cfr. Vacas Galindo 1895).

Las misiones, incorporadas a la *Propaganda fide*, institución legítima en el Derecho Público Internacional y brazo del Vaticano para el financiamiento de las misiones católicas en el mundo (García 1999), se convirtieron en la fórmula para afirmar la soberanía de los estados republicanos en zonas de margen, un mecanismo eficiente para ocupar territorios con fines defensivos. La expansión de las misiones fue paralela a la incorporación de las tierras orientales a la soberanía del estado, tanto en el Ecuador (Tobar Donoso, 1953; Tobar Donoso, 1982 [1945]) como en el Perú (Soria 2007; Klaiber 1996). El Concordato proporcionó un orden jurídico a las misiones, estructura que, a fines de la década de 1880, permitió el reordenamiento del territorio oriental en vicariatos (Izaguirre 1925) y abrió el espacio a la llegada de los salesianos al Ecuador para evangelizar a los jíbaros (Guerriero y Creamer 1997).

Durante cuatro siglos hubo contacto e interacción entre los jíbaros y los distintos agentes de gobierno, primero del estado español (conquistadores y misioneros) (Cfr. Jouanen 1943; González Suárez 1893) y luego, durante la Independencia y la constitución de la República. En el periodo republicano, el estado se estructuró bajo un modelo corporativo y con un marco jurídico-normativo imbuido en la institucionalidad heredada de la Corona y se buscó estatizar el territorio al este de los Andes, para

integrarlo de manera efectiva a su “cuerpo místico” (Cfr. Klaiber 1996; Cfr. Krupa y Prieto 2015). Cuando los países andinos se independizan de España y se constituyen en repúblicas, las misiones fueron funcionales a la consolidación de la soberanía territorial (Cfr. Plaza 1852; Paz Soldán 1862; Izaguirre 1925; Basadre, 2005; García 1999; Soria 2007). En este escenario, las avanzadas misionales hacia la ribera septentrional del Alto Marañón se convirtieron en expresión institucional del estado y el aparato que lo materializaba (Cfr. García 1999; Jouanen 1977). Durante el siglo XIX, este proceso tuvo iniciativas episódicas, porque el marco social y político del país priorizaba unificar costa y sierra en un *continuum* territorial articulado a un “pacto de asociación política”, denominado República del Ecuador.⁶⁵ A su vez, el naciente estado tenía como reto superar los hiatos políticos, heredados de la administración hispánica (Cfr. Ortiz de la Tabla 1993).

Para el siglo XIX, la evangelización era sinónimo de civilización y el papel de las misiones era incorporar a las poblaciones “salvajes” a la órbita civilizada, estas congregaciones fueron delegadas del estado para convertir a las poblaciones de infieles e incorporar aquellos territorios remotos al estado. De tal manera que el trabajo de los religiosos y religiosas en estas condiciones fue visto como la fusión de los quehaceres religioso y patriótico,⁶⁶ una vez que la “independencia” y “fiereza” del “indio jíbaro” impidieran una efectiva ocupación del espacio comprendido entre los ríos Pastaza y Chinchipe (Cfr. Steward 1948).

Durante la segunda mitad del XIX el trabajo de las misiones apuntó al “propósito de amplificar el reino de Cristo en la tierra” (Papa León XIII en, Izaguirre 1925, 70).⁶⁷ En este sentido, la conversión de los “salvajes jíbaros” respondió a una estrategia para afirmar la soberanía sobre el territorio oriental y sus recursos para el Ecuador

⁶⁵ La referencia de “pacto de asociación política” se encuentra en la Constitución de 1861, Art. 1. (República del Ecuador. Constitución Política de 1861 http://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2013/06/constitucion_1861.pdf)

⁶⁶ Para identificar la fusión entre el trabajo pastoral y la apropiación del espacio ver; Vacas Galindo (1895); Plaza (1852); Jouanen (1943). El padre Vargas (1961) para el siglo XX describe como una “epopeya patriótica” el trabajo misional, igualmente ver: Tobar Donoso (1953). En el oriente peruano se menciona el trabajo pastoral de las misiones como agentes de afirmación de la soberanía del estado, y se resalta el trabajo de las misiones franciscanas en el Ucayali y Huallaga descritos en textos como: Izaguirre (1922), Mateo Paz Soldán (1862) o en análisis como el de Soria (2007) o descripciones del mismo tipo desde una auto-referencia religiosa ver el texto de Klaiber (1996).

⁶⁷ En 1881, el Papa León XIII firmó la actualización del Concordato de 1862 y, por solicitud expresa del presidente de la República Antonio Flores Jijón, se solicitó al Papa se asigne a la Pía Sociedad de San Francisco de Sales al Vicariato de Méndez-Gualaquiza (Cfr. Flores Jijón 1894; Izaguirre 1925).

republicano (Cfr. García 1999; Miranda 1986; Vargas 1961; Tobar Donoso 1953; Tobar Donoso 1982).

Las misiones devienen el aparato de control, tutela, provisión de conocimiento y acción civilizatoria desde el mismo momento de creación de la República en 1830.⁶⁸ En el oriente ecuatoriano, las congregaciones católicas fueron el medio para imprimir rasgos y comportamiento propios a las sociedades estatizadas y, sobre todo, tenían la meta de incorporar terrenos baldíos y su población al *ethos* estatal.⁶⁹ Intentaron homogenizar comportamientos inscritos en el catolicismo como referente de civilidad. El trabajo de las misiones en el sur-oriental estructuró la presencia estatal desde una visión católica, durante gobiernos conservadores e incluso liberales (Cfr. Tobar Donoso 1953; Vargas 1961). Esta apertura permitió a los salesianos desarrollar sus actividades pese a la posición anticlerical liberal, gracias a que había una coincidencia con el modelo gubernamental, para la administración del sur-oriental y con las demandas de las élites regionales. Ello permitió que el gobierno admitiera la presencia misional de los salesianos, pese al Decreto de expulsión de 1896 (Creamer 2010; Esvertit 2014).

2.3 El sur-oriental del Ecuador: ajustes institucionales y poderes regionales

En el siglo XIX, después de la independencia de España, la incorporación a la Gran Colombia y luego de su separación (1830), las distintas expresiones institucionales del estado ecuatoriano se configuraron lentamente en una unidad política y comunidad imaginada (Cfr. Silverblatt 2015). Las fuerzas políticas de la primera mitad del siglo, construyeron el andamiaje institucional para ordenar el territorio de acuerdo a las conveniencias de las élites y características de los espacios regionales que convergieron en el proyecto republicano.⁷⁰ Sin embargo, en este “pacto de asociación política”⁷¹ el

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

⁶⁹ El *ethos* estatal es referido por Silverblatt (2015) implica la aceptación tácita y naturalizada de un aparato de control y organización, que se ha introducido en los intersticios de la sociedad, de tal manera que modela comportamientos, conductas y patrones morales socialmente reconocidos como legítimos, que en conjunto construyen los rasgos de identidad nacional de las personas o de las colectividades.

⁷⁰ República del Ecuador, 1830. *Constitución de 1830*, Riobamba, 23 de septiembre de 1830. Esto implicó la integración de los distintos segmentos de poder regional en un cuerpo estatal, en el que convergieron las élites regionales y los territorios donde ejercían su hegemonía en un espacio que según decía la letra de la Constitución: “Artículo 6.- El territorio del Estado comprende los tres departamentos del Ecuador [Guayas, Quito y Azuay] en los límites del antiguo Reino de Quito”.

⁷¹ Art. 1, Constitución Política de 1835. Decreto Legislativo del 13 de agosto de 1835.

territorio oriental fue incorporado de manera “errática” y episódica al corpus del estado (Cfr. Muratorio 1998).

Este numeral trata sobre tres momentos relacionados con la incorporación del oriente o región amazónica de manera efectiva al territorio ecuatoriano. El primero refiere al marco político de las relaciones estado Iglesia Católica. La firma del Concordato con el Vaticano (1862) que construyó el marco de acción para las misiones, en un país que se recuperaba del embate geopolítico de la invasión peruana de 1859 y del peligro de disgregación del estado (Maignashca 1994; González 2014). Este Tratado legitimó la presencia de las misiones al interior del Ecuador y ante el sistema internacional (Cfr. Flores Jijón 1894), de tal manera que los religiosos fueron los delegados del estado y para fines del siglo XIX, se encargaron de la evangelización, conversión, civilización de la población amazónica, así como de la estatización de estos territorios, proceso que compartieron con otros delegados o actores políticos (Cfr. Esvertit, 2008; Muratorio 1998; Taylor 1994c).

El tercer momento se relaciona con el impacto que generó el Tratado en la política implementada en el “Oriente peruano” (Paz Soldán 1862; Jouanen 1943). En el caso del oriente peruano, se impulsó la presencia militar, la ocupación del espacio a partir de procesos de evangelización, delegando a las misiones la conversión de los “salvajes”, concomitantemente con la colonización (Soria, 2007; Santos Granero y Barclay 2002). El Ecuador construyó un marco institucional y alianzas con las órdenes y congregaciones religiosas que permitiera una conquista efectiva del espacio amazónico (Esvertit 2005). Todo este proceso fue el preámbulo al auge de la extracción cauchera 1880-1915 (Steel 1999), que influenciará en la configuración social, política y étnica de la cuenca amazónica y del sur-oriente.

2.3.1 La crisis de 1859 y el entorno político

Entre 1830 y 1859 el Ecuador afinaba sus instituciones de gobierno, burocráticas, legales, procedimentales y construía un conjunto de convergencias políticas y económicas entre caudillos regionales que permitieran un conjunto estructurado de alianzas expresadas institucionalmente y que fueran aceptadas por el conjunto social hegemónico (Cfr. Maignashca 1994). El incremento en las capacidades institucionales giró en torno a la figura del caudillo interregional Juan José Flores (Van Aken 1989).

Una vez defenestrado en 1845, por la Revolución Marcista, la institucionalidad sufrió un proceso de erosión provocado por la ausencia del caudillo quien aglutinaba a las regiones en competencia⁷². Esta crisis vino acompañada por el agobio de las obligaciones de la deuda externa de la Independencia (Cfr. Manguashca 1994; González 2014).⁷³

Para 1863, en el Informe del Ministerio de Hacienda a las Cámaras Legislativas, se anotaba que después de la separación de Colombia, el Ecuador aceptó una deuda producto de las luchas de independencia, desproporcionada para sus ingresos. La insuficiencia de fondos se amplificaba por los onerosos gastos que se realizaron en el “orden público” y la “administración”, todo esto en un contexto político interno en que se desarrollaba del “régimen militar á la guerra civil y de esta al régimen militar [sic.]” (Laso 1863, 1). El Ecuador asumió en 1834 el 21,5% de la deuda de la Independencia,⁷⁴ en 1854 se realizó la Convención sobre el arreglo de la deuda a Colombia que implicó el aumento de 400 mil libras esterlinas por concepto de intereses atrasados.⁷⁵ En 1857, se hizo un intento pagar esta deuda con la emisión de:

Bonos provisionales amortizables con terrenos baldíos, que fueron adjudicados en los puntos mas [Sic.] feraces de la República, como las montañas de Canelos y las márgenes [Sic.] del río Zamora, al ínfimo precio de cuatro reales por cuadra cuadrada (dos millones de cuabras); á tres pesos, quinientas diez mil doscientas cuabras en las costas de Esmeraldas y otras de la República, según consta en el convenio celebrado en

⁷² Estos problemas derivaron de las particularidades de las regiones y de la autonomía o relativa independencia de las provincias al estado central (Cfr. González 2014).

⁷³ El proyecto institucional republicano se ajustó a una fórmula organizativa que condensaba un esquema de administración centrada y descentrada al mismo tiempo, lo que permitió integrar los territorios periféricos a un centro regional y a la región al centro estatal como mecanismo de gobernabilidad. Es decir, un estado nominalmente unitario, y dividido regionalmente, al mismo tiempo (Cuesta 2013). En esencia mantenía la estratificación colonial que juntaba formas tendientes a la democracia, republicanas y monárquicas en su interior (Cfr. Moncayo, 1923).

⁷⁴ Convención Relativa a la división y reconocimiento de los créditos activos y pasivos de la Antigua Colombia, también conocida como Convención Pombo-Michelena. Documento suscrito en Bogotá en diciembre 23 de 1834. Decreto Legislativo abril 13 de 1837. Sancionado por el poder ejecutivo en abril 17 de 1837 (Cfr. Bustamante 1860).

⁷⁵ Convención sobre el arreglo de la deuda a Colombia entre Nueva Granada y Perú. Documento suscrito en Bogotá en junio 23 de 1853. Decreto Legislativo del 5 de diciembre de 1853. Sancionado por el poder ejecutivo el 24 de enero de 1854 (Cfr. Bustamante 1860). Capital a cargo del Ecuador fue de 1'424.000 libras esterlinas, más intereses vencidos de 996.646 que sumaban 2'420.646 libras esterlinas (Laso 1863).

el año de 1857 con el señor Jorge Santiago Pritchett,⁷⁶ como apoderado de los tenedores de estos bonos. ([Sic.] itálicas en el original, Laso 1863, 6).

La beneficiaria fue la *Ecuador Land Company* (ELC), una empresa conformada para tal propósito. Como garantía para amortizar la deuda se daban en concesión a la Compañía el usufructo de sus recursos, los “distritos” de “El Pailón, Atacames, Molleturo, Gualaquiza y Canelos”. Entre los propósitos del Convenio constaba la construcción de vías de comunicación que unieran el Atlántico y el Pacífico (Cfr. Bollaert 1860). Ello hizo que el estado peruano sintiera vulnerados sus derechos territoriales.

En respuesta, el presidente el Gral. Ramón Castilla envió una flota de guerra para sitiar el puerto de Guayaquil, en 1859. Esta medida impidió la ejecución efectiva de la totalidad del convenio en las tierras orientales. La invasión presionó la firma del Tratado de Mapasingue (enero 26 de 1860), que en su parte medular cuestionaba la soberanía ecuatoriana sobre los territorios orientales de Canelos y Quijos. Perú argumentaba que los territorios mencionados le pertenecían por la Cédula Real de 1802 (Corpancho-Rodriguez Parra 1860). Los peruanos, independientemente del reconocimiento del Tratado de Mapasingue, impulsaron la ocupación de los territorios localizados en el septentrión del Alto Marañón, a través de la presencia militar e incentivos a la inmigración (Santos Granero y Barclay 2002; Soria 2007). Aquel avance territorial iría acompañado de un proceso de evangelización liderado por la misión franciscana, cuya presencia databa del siglo XVII (Izaguirre 1925).⁷⁷

El Tratado de Mapasingue fue desconocido por el Gobierno del Ecuador en febrero de 26 de 1860 (Azcazubi 1860), argumentando que el documento suscrito por el Jefe Supremo del Gobierno de Guayaquil, General Guillermo Franco, no representaba al Gobierno del Ecuador. La amenaza peruana y la arbitrariedad de Franco al arrogarse la potestad de firmar el Tratado provocó que distintas fracciones regionales del Ecuador se unieran en contra del gobierno de Guayaquil.

⁷⁶ La formación del ELC fue precedida por la firma del Convenio Icaza-Pritchett de noviembre 6 de 1857. En 1857 (gobierno de Robles) José Pritchett, representante de los acreedores ingleses, hace efectivo el acuerdo Espinel-Mocatta. Pritchett negoció con Francisco Icaza (ministro de Hacienda) el denominado acuerdo Icaza –Pritchett (septiembre 21 de 1857). El acuerdo, por pago de intereses, concesionaba a los tenedores de bonos ingleses cinco grandes zonas de terreno para su explotación (Cfr. Flores Jijón, 1890b).

⁷⁷ Para Frederica Barclay, este proceso fue mucho más temprano en la zona de Loreto y lo que marcó el giro fue la apertura a la navegación fluvial (Comentario realizado a la Tesis en calidad de lectora, mayo de 2018).

A su vez, la firma del convenio con la ELC implicaba que la Gran Bretaña defendiera sus intereses con un despliegue militar, en Quijos y Canelos (Bollaert 1860). El Tratado de Mapasingue (Corpancho-Rodriguez Parra 1860) en la Cláusula 7, proporcionaba al Ecuador un plazo de dos años para demostrar su posesión sobre los territorios de Quijos. Sin embargo, al no validar este Tratado, el Ecuador dio por sentada la posesión de esos territorios por derecho derivados de los límites del Distrito del Sur, territorio de la antigua Gran Colombia (Restrepo 1827). La insubsistencia del tratado dejó un problema latente que se amplificaría en las décadas subsiguientes hasta convertir al Perú en némesis del estado ecuatoriano, narración que aglutinaría las fuerzas políticas (convergentes y divergentes con los distintos gobiernos) como sinónimo de identidad nacional (Espinosa 1999).

El tratado de Mapasingue frenó el ensayo para delegar la administración de las zonas de margen a un ente creado en las fórmulas del derecho público internacional y fuera de la estructura de delegación religiosa. Entonces, el oriente se mantenía como un territorio a ser ‘conquistado’, un espacio a ser incorporado a la égida del estado. Si bien en apariencia el interés por el oriente era secundario, la década de 1860 marca una nueva forma de ver el territorio y los mecanismos de estatización para la aprehensión del espacio. Entonces, las misiones fueron los organismos delegados para civilizar y evangelizar la población del oriente y propiciar un mecanismo para el poblamiento, explotación de recursos e integración efectiva de aquellos territorios.

En el resto del contexto nacional se manifestaban profundas dificultades en el sistema político creadas desde el nacimiento de la República (Moncayo 1979 [1906]). Así, en la Constitución de 1861, en el Art. 1 se ratificaba:

La República del Ecuador se compone de todos los ecuatorianos reunidos bajo un mismo pacto de asociación política. Su territorio comprende el de las provincias que formaban la antigua Presidencia de Quito y el archipiélago de Galápagos. Los límites se fijarán definitivamente por tratados que se estipulen con los Estados limítrofes (Convención Nacional del Ecuador 1861).

En cuanto a la economía, desde 1859 se presentó un bloqueo al tránsito marítimo en las costas ecuatorianas, hasta la “Revolución de Mayo”. Los años siguientes implicaron que el orden y la seguridad dirigidos desde el estado no estuvieron garantizados, primero por la constante amenaza de una guerra exterior y, segundo, por las pugnas de poder

interno. Para obtener recursos para el erario se acudió a préstamos forzosos y voluntarios, requisas y reclutamiento, trayendo como consecuencia el empobrecimiento de las provincias (Laso 1863).⁷⁸

“El Gobierno provisorio llamaba por su parte a los pueblos a las armas é invertía los recursos que no encontraba en el Tesoro exhausto, sino en el patriotismo de propietarios y capitalistas que anhelaban por el triunfo de la causa nacional” (Laso 1863, 2). La salida de la crisis se dio con acuerdos para centralizar el poder y la administración pública, que involucró la convergencia de las élites regionales para conservar la unidad territorial del Ecuador. De tal manera, se volvió funcional la conservación de una fuerza armada permanente, pero superior a los recursos disponibles por el estado (Cfr. Laso 1863). Sin embargo, así se garantizaba el control social y político de los territorios regionales que amenazaban con la disgregación del ente político nacional (Moncayo 1979 [1906]).⁷⁹

La crisis nacional e internacional de 1859 puso sobre el tapete la ausencia de la delimitación entre los dos países en el oriente (Cfr. Esvertit 2001) y posicionó en el imaginario nacional a las tierras orientales como “los puntos más feraces de la República” (Laso 1863, 6) que podían ofrecerse a transacción internacional sin afectar sustancialmente los intereses políticos y económicos de las élites regionales. Estas concentraban sus intereses económicos, políticos y de control social en la costa y la sierra, pues la intervención en el oriente por las élites serranas y las formas institucionales del estado solo llegaban hasta la ceja de montaña.

La región del oriente fue reconocida por primera vez parte del territorio, en la Constitución de 1861, al crearse la provincia de Oriente:

Artículo 98.- La provincia de Oriente será regida por leyes especiales, hasta que el aumento de su población y los progresos de su civilización le permitan gobernarse como las demás (Convención Nacional del Ecuador 1861).

⁷⁸ La Convención Nacional de 1861 inició un conjunto de reformas para ordenar las cuentas fiscales desde la escala cantonal a la nacional. La centralización de las cuentas permitía el manejo contable de los recursos del erario (Laso 1863).

⁷⁹ El conflicto interno de Colombia, que paralizó el comercio exterior entre los dos países, también fue esgrimido como causa del estancamiento económico ecuatoriano (Laso 1863).

A la “Provincia de Oriente” (Villavicencio 1858a, 344) se le otorgan unos límites referenciales y una división política que comprendió los cantones de Quijos, Macas y Canelos. Sin embargo, esta provincia no aparecía en la Ley de División Territorial de aquel entonces, y lo que describe, más que una provincia, es una región, sus recursos y personas. Villavicencio (1858a; 1858c) presenta un espacio virtuoso para la economía del país y para las inmigraciones. En la Geografía de la República del Ecuador, este autor mencionaba a la Provincia de Oriente de la siguiente manera:

Se llama Provincia de *Oriente* a la gran estension [Sic.] del suelo ecuatoriano encerrado entre el descenso de los Andes al O., el Marañón al E., el Chinchipe. al S., i colindante con la Nueva Granada al N., sirviéndole de limite el Putumayo. Su área se calcula en 12,800 leguas cuadradas. Esta gran extensión está dividida. en tres cantones: *Quijos* al N., *Macas* al S., i Canelos situado entre los cantones anteriores ... (Villavicencio 1858a, 344).

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

2.3.2 El Concordato y el Patronato como instrumentos de gobernabilidad

La post-independencia presentó un reto fundamental, en torno a la arquitectura institucional republicana que buscaba generar una estructura de centralidad política administrativa, la cual tomó forma luego de 1860, aproximadamente (Cfr. Laso 1863). A su vez, las repúblicas de la post-independencia no pudieron desembarazarse del *ethos*

estatal previo y este se fue incorporado en la administración republicana, por ejemplo, se mantuvieron instituciones como el Patronato de Indias (Cfr. Klaiber 1996).⁸⁰

Los nuevos estados independientes no perdieron de vista a los misioneros católicos y la red burocrática que los religiosos habían creado durante el período hispánico, que resultaba muy útil en la delegación de la administración pública en los espacios de margen y rurales. Aunque, las órdenes religiosas perdieron poder durante el proceso independentista y en los primeros años republicanos, lograron adaptarse a los nuevos tiempos, aceitando su autoridad en las zonas que tradicionalmente habían estado fuera del orden criollo y del control de la Corona española (García Jordán 1991; Cfr. Klaiber 1996).

Con la Independencia se mantuvo el régimen del patronato, con una variante: las funciones administrativas fueron ejercidas por los jefes de los gobiernos republicanos. Durante la Gran Colombia hubo intentos de establecer relaciones con el Vaticano, pero en 1816 y 1824 los papas Pío VII y León XII respectivamente, emitieron las bulas *Etsi longissimo terrarum* y *Etsi Iam Diu*, exhortando al clero americano a mantener la fidelidad a la Corona española (Guarda 2013). En este contexto, el Congreso de la Gran Colombia expidió la Ley de Patronato Eclesiástico (julio 28, 1824) que dotaba al gobernante de la capacidad y derecho de los monarcas españoles para nombrar autoridades y administrar el funcionamiento del clero, sin embargo, esto fue una atribución arrogada, pues esta capacidad solo habría podido ser delegada por el Vaticano (Jijón y Caamaño 1989).

Separado el Ecuador de la Gran Colombia, la Constituyente de 1830 ratificaba el ejercicio del patronato al enunciar: "La religión Católica Apostólica, Romana, es religión del Estado, es un deber del Gobierno en ejercicio del patronato, protegerla con exclusión de cualquier otra" (Constitución de 1830, Art.- 8). Luego, en la Constitución de 1835, figuran como atribuciones del Presidente: "Nombrar en terna, a propuesta del Consejo de Estado; los obispos, dignidades y Canónicos de las Catedrales". En virtud

⁸⁰ La institución del Patronato de Indias fue creada por el Papa Julio II (Bula *Univesali Ecclesiae*, 1508), con el objetivo de evangelizar y consolidar el poder administrativo de la Corona en América. El rey de España tenía las potestades y reconocimiento de: (i) ser la cabeza secular de la Iglesia católica. (ii) el derecho para fundar iglesias y monasterios. (iii) de nominar libremente obispos y funcionarios eclesiásticos y (iv) la potestad de cobrar diezmos y obligación de mantener a la Iglesia en América (Cfr. Klaiber 1996; Guarda 2013).

del Patronato, Vicente Rocafuerte gestionó ante el Vaticano la creación del obispado de Guayaquil en 1837.⁸¹ Sin embargo, el gobernante trató de impedir la comunicación directa de la Iglesia local con Roma, pues el estado, a través del jefe de gobierno, “se convertía en intermediario obligado entre los fieles y la Santa Sede y sus representantes” (Tobar Donoso 1934, 363). Las constituciones de 1845, 1851 y 1852 ratificaron la vigencia de la Institución del Patronato.

Durante la presidencia de Gabriel García Moreno, el 26 de septiembre de 1862, fue suscrito en Roma el Concordato entre Ecuador y el Vaticano.⁸² El instrumento restituía la facultad del Papa para designar sus obispos. La “romanización” del clero⁸³ implicó el reconocimiento del poder papal y la sujeción de las nuevas repúblicas al poder del Vaticano (Cfr. Flores Jijón 1894). Sin embargo, en el acuerdo estaban implícitos mecanismos para manejar las capacidades del clero. Este objetivo fue encubierto por un discurso más superficial, dirigido a impedir la injerencia del poder político en la organización administrativa del clero (Cfr. Tobar Donoso 1937).

El Patronato estuvo inserto en las constituciones del Ecuador hasta 1852, con este instrumento los gobernantes se arrogaban la capacidad de nombrar las autoridades religiosas, atribución asumida sin la anuencia vaticana e ilegítima desde el punto de vista del derecho canónico (Tobar Donoso 1937). Con el Concordato, el clero y su administración dependían de la Santa Sede. En el Art.- 12 del Tratado se dice:

En virtud del derecho de patronato que el Sumo Pontífice concede al Presidente del Ecuador, podrá este proponer para los Arzobispados y Obispados, sacerdotes dignos en el sentido de los sagrados cánones. A tal efecto, inmediatamente que vacare una silla episcopal, pedirá el Arzobispo á los demás [Sic.] Obispos sus votos para la provision [Sic.] de la vacante; si esta fuere la del Arzobispado, recojerá los votos el Obispo más antiguo y presentará una lista de tres candidatos, al menos, al Presidente, quien elejirá

⁸¹ Vicente Rocafuerte, en ejercicio de su potestad de patrono, crea en febrero 4 de 1837 el obispado de Guayaquil (Ver Bula de erección del obispado de Guayaquil en Ecuador 1863).

⁸² La Santa Sede ratificó el concordato en octubre 4 de 1862 (Bustamante 1860). El Instrumento de Ratificación del Gobierno del Ecuador data de abril 17 de 1863. El Decreto Legislativo fue firmado en noviembre 14 de 1865 y sancionado por el ejecutivo el 1 de diciembre de 1865.

⁸³ La “romanización” refiere a la recuperación del poder del Vaticano para el control de la iglesia en América socavado tras de la Independencia. Con el Patronato de Indias o Patronato Real, las relaciones del Clero americano se efectuaban directamente con el Rey de España y este se entendía con el Papa (Klaiber 1996, 73). En este sentido, los caudillos gobernantes ejercieron arbitrariamente la potestad del rey, pues asumen el patronato sin que este hubiese sido delegado por orden del Vaticano (Cfr. Jijón y Caamaño 1989).

uno de estos y lo propondrá al Sumo Pontífice para que le confiera la institución canónica en la forma y regla que prescriben los sagrados cánones... (Ecuador 1863, 6).

Con este artículo, Gabriel García Moreno tomó ventaja pues la terna de posibles obispos, según el Art.- 12, estuvo integrada por gente de su confianza y alineada a sus objetivos políticos. Ello se juntaba a la capacidad de maniobra y coacción política del gobernante y le otorgaba control sobre el clero. Si bien era decisión del Vaticano el nombrar a la persona adecuada, en la práctica, el Papa ratificaba la elección realizada por el jefe de estado (Cfr. Guarda 2013).

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

El Concordato de 1862 estuvo vigente hasta 1877. El Gral. Ignacio de Veintemilla, jefe supremo de la República,⁸⁴ lo derogó y puso en vigencia la Ley de Patronato de 1824. La adscripción a los principios liberales de este régimen no fue obstáculo para dar paso al Concordato de 1881, su política no fue abiertamente anticlerical, aunque pugó por apropiarse de la capacidad de elegir obispos, argumento al que se opuso el Vaticano (Flores Jijón 1894). Así, Veintemilla pretendía negociar un nuevo Concordato y obtener la potestad de nombrar directamente a los eclesiásticos que ocuparan las vacantes de la Diócesis y obtener el control directo de los recursos de los diezmos⁸⁵. Además, desde la perspectiva del Ministro de Guerra y Marina del régimen, se buscaba desmontar la

⁸⁴ Ignacio de Veintemilla ocupó la presidencia desde el septiembre 8 de 1876 hasta que fue defenestrado en enero 14 de 1883 (Yépez 1922).

⁸⁵ La abolición de los diezmos en el periodo de Veintimilla “no dimanaron de convicción, móvil siempre respetable, sino del mezquino interés de recabar para sí ventajas personales, puesto que lo mismo que se había derogado, se volvió á [Sic.] sancionar en la llamada ‘nueva versión del Concordato’” (Flores Jijón 1890a, 30). Al gobierno de Veintimilla se le atribuye el despilfarro de los fondos públicos, aunque en su gestión impulsó el modelo agroexportador, que genera una burguesía liberal, la cual desde 1895, representarían los segmentos económicos de apoyo a la “Revolución Liberal” de 1895 (Robalino Dávila 1996).

conspiración del clero regular e irregular (Gral. Cornelio Vernaza,⁸⁶ julio 5 de 1877 en: Flores Jijón 1897, 11-12), pues el objetivo para restablecer la Ley de 1824 se justificaba en que:

... LOS ÚNICOS CONSPIRADORES, que han minado y pretendido derrocar el régimen actual son las mayorías del clero, REGULAR É IRREGULAR, clero que *bajo la ley de Patronato, arbolará la enseña de la caridad y de la civilización, la cruz*, pero la verdadera Cruz, la del Nazareno, NO LA CRUZ DE GESTAS QUE ES LA QUE HAN OSTENTADO EN SUS FILAS LOS QUE Oponen LA SACRISTI [Sic.] ... CONTRA LA ESCUELA [...] Dios y Libertad! [...] Cornelio E. Vernaza. Periódico Oficial del Ecuador, 14 de julio de 1877 (itálicas y mayúsculas en el original, Vernaza citado en Flores Jijón 1894, 12).

El Vaticano envió enérgicas protestas el 19 de junio de 1877. El cardenal Simeoni muestra el disgusto por la acusación hecha a los obispos, el Vaticano se une a la protesta, lo cual amenazaba con generar un conflicto diplomático de grandes dimensiones (Cfr. Flores Jijón 1894). Esta etapa se prolongó hasta 1880, cuando se suscribió una nueva versión del Concordato.⁸⁷ Con este marco jurídico se daban las primeras negociaciones con el Vaticano, para el traslado de la congregación salesiana al Ecuador,⁸⁸ durante el gobierno de Plácido Caamaño (Guerriero y Creamer 1997).⁸⁹

Luego, el presidente Antonio Flores Jijón con la anuencia de las cámaras legislativas, pidió al Papa León XIII la división del oriente en cuatro vicariatos, con carta fechada el 6 de octubre de 1888 (Izaguirre 1925, 69). El Papa aceptó la solicitud el 3 de enero de 1889 (Izaguirre 1925, 71).⁹⁰ Las negociaciones se realizaron al más alto nivel diplomático.⁹¹ Para estos años, el proceso de romanización de la Iglesia Católica en el

⁸⁶ Cornelio Vernaza fue ministro de Guerra y Marina en el gobierno de Veintemilla (Flores Jijón 1894).

⁸⁷ Esta versión fue suscrita en Quito, en mayo 2 de 1881. El 25 de octubre de 1880, antes de la suscripción formal, se expidió un Decreto Legislativo de aprobación. El Instrumento de Ratificación fue realizado el marzo 14 de 1882. El correlato del Instrumento de Ratificación fue el Decreto Legislativo de agosto 8 de 1894. La sanción del Ejecutivo está fechada en agosto 18 de 1894 (Bustamante 1960).

⁸⁸ Para una referencia sobre la composición de los gobiernos, catalogados como liberal-católicos, ver: (Yépez 1922).

⁸⁹ Caamaño hizo parte del conjunto de mandatarios que sucedió al régimen de Veintemilla y precedió al periodo de dominación liberal iniciado en 1895, el “progresismo”: José M. Plácido Caamaño (febrero 10, 1884- agosto 17, 1888), Antonio Flores Jijón (agosto. 17, 1888- julio 1, 1892) y Luis Cordero (julio 1, 1892- junio 5, 1895)

⁹⁰ Para más detalles desde la visión salesiana sobre el proceso ver: Bottasso (1993, 7-8); Guerriero y Creamer (1997, 23 y ss.).

⁹¹ Aquella división eclesiástica del territorio ecuatoriano, no se vio exenta de protestas y obstáculos del lado peruano, desde donde se cuestionaba la acción por tratarse de territorios que no habían sido objeto de

Ecuador había culminado y de esta manera, el país estaría articulado al mundo de la civilización católica (Cfr. Flores Jijón 1890; Flores Jijón 1894). El Concordato de 1888 estuvo vigente hasta 1899, cuando el Congreso dictó la Ley de Patronato otorgando al presidente nuevamente la potestad para la organización y administración del clero ecuatoriano.

El Concordato contribuyó a la institucionalización de un diseño de estado unitario manejado y controlado de manera vigorosa y autoritaria (Espinosa 2010) y logró la convergencia de los intereses regionales, para mantener unido al país, a pesar de los intereses particularista de sus respectivas élites (Cfr. Ordóñez 1923). No obstante, era imposible que el acuerdo resolviera asuntos latentes desde el origen de la República: (i) el problema de límites con los países vecinos y con el Perú específicamente (Corpancho-Rodrigues Parra 1860; Azcásubi 1860; Espinosa 1999) y (ii) la incorporación de las tierras orientales a la soberanía del estado. El Concordato buscaba igualmente limitar la injerencia sobre la administración eclesial y los fondos destinados para el mantenimiento de la Iglesia Católica (Flores Jijón 1894). También fue un instrumento de dominación social destinado a mantener los privilegios del clero y un segmento de elite definido como conservador (Moncayo P. 1906). Este tratado forma parte de un proceso de institucionalización del Ecuador decimonónico y la construcción de relaciones diplomáticas con el mundo civilizado (Cfr. Guarda 2013). Fue signado en menos de tres años después de la invasión del Gral. Ramón Castilla al Ecuador (Cfr. Bollaert 1860) en un contexto de “desunión y anarquía” (Moncayo, P. 1906, 268). Con el Concordato se consiguió instrumentalizar a las distintas instancias eclesiásticas al servicio del estado en una subordinación legítima, como ocurrió durante la colonia con el Patronato Regio (Cfr. Guarda 2013).

Finalmente, para 1905, en pleno auge de los gobiernos liberales, se rompió el Concordato⁹². En ese contexto fue particular el caso de la misión salesiana, que

demarcación limítrofe definitiva. Estas negociaciones ante la constante negativa peruana, como lo dice la correspondencia entre la Legación del Ecuador ante la Santa Sede en Roma, y el Ministro de Relaciones Exteriores del Ecuador, firma: L. A Larrea, entre agosto de 1888 y marzo de 1893 (AHMRE “Comunicaciones recibidas por el Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador, desde la Santa Sede 1888-1890”. Tomo III, C.39.3; 1891-1892, Tomo IV C.39.4; “Comunicaciones recibidas de la Legación del Ecuador en Francia 1888-1893”. C.19.4.).

⁹² Sin embargo, se presentaron posiciones como la de José Peralta, liberal que respaldó la Revolución, y quien veía en la religión un foco generador de virtudes cívicas (Peralta 1889). Lorenzo García (1999) resalta el nivel de tolerancia y amplitud de criterio de José Peralta en 1896, en los momentos que eran expulsadas las misiones religiosas del territorio ecuatoriano.

permaneció en el Vicariato de Méndez-Gualaquiza pese al Decreto de expulsión, las razones no son claras, aunque parecería que la misión salesiana del oriente actuó de *motu proprio*, al incumplir las decisiones del gobierno liberal (García 1999).⁹³

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

Durante el gobierno de Rocafuerte se pretendió establecer “colonias militares”, desde el Napo al Chinchipe, con el objetivo de resguardar el territorio de “usurpadores peruanos y brasileños” (Moncayo 1906, 151).⁹⁴ Sin embargo, el Gral. Flores objetó este proyecto, pues implicaba desplegar ingentes recursos ‘militares’ al oriente, los que eran necesarios para garantizar el control político interno (Cfr. Moncayo P. 1906). Desde la versión peruana, Vicente Rocafuerte habría desistió de desplegar ‘colonias militares’ en la región oriental por la oposición del gobierno peruano (Cfr. Zegers 1860).⁹⁵

Para la década de 1840, el presidente Vicente Ramón Roca destacaba la importancia de explotar el oriente basándose en las misiones de Gualaquiza, Canelos y Napo, lo cual provoca el rechazo del gobierno peruano de Gamarra (Cfr. Soria 2006). En 1846, Roca ordena un informe sobre el oriente. Manuel Villavicencio lideró la exploración y reportó particularidades sobre los recursos y la población nativa. Villavicencio, en su obra *Terrenos baldíos del Ecuador*, exponía que la cesión de terrenos del estado a los bonistas ingleses era una acción política acertada pues permitía promover las inmigraciones europeas a la región amazónica a (Villavicencio 1858c).

⁹³ Si bien en la versión salesiana permanecen porque al gobierno liberal le convenía tener quién se hiciera cargo de esta población y esta región (Bottasso 1982). Sin embargo, el liberal Virgilio Morla, quien fuera nombrado gobernador de Azuay tras la victoria alfarista, intermedió para propiciar la estadia de los salesianos en el Vicariato de Méndez y Gualaquiza (Esvetit 2014, 481), lo cual habla de una tolerancia a la presencia clerical en el sur-oriente por parte de los liberales.

⁹⁴ Moncayo (1906, 157) refiere que Rocafuerte intentó arreglar los problemas de límites, sin embargo, el Perú desde 1835 hasta 1841 estuvo inmerso en constantes conflictos, sin una autoridad constitucional que permitiera llegar a acuerdos legítimos. Similares procesos se desarrollaban en Nueva Granada. A la intención de formar colonias militares se habría opuesto Juan José Flores, situación que, según la óptica de Moncayo, habría solucionado el problema limítrofe con el Perú dos décadas antes de los acontecimientos de 1859. Sin embargo, como respuesta desde el Perú, se argumenta que los peruanos no son usurpadores y que la iniciativa, a pesar de ser de “buena fé [Sic.]” no están ceñidas a derecho, refutando los argumentos expuestos por Pedro Moncayo (Zegers 1860, 68).

⁹⁵ Sobre la amazonia y el estado peruano en la independencia, desde un análisis integrado de diversas fuentes, donde trata sobre proceso de ocupación y la relación con Ecuador, ver el texto de Belén Soria (2006) *El Dorado republicano: visión oficial de la Amazonia peruana, 1821-1879*. El texto indaga sobre la crisis y reconstrucción de las misiones y el contexto étnico del Perú amazónico.

Villavicencio (1858c) sostenía que en Gualaquiza y Canelos, las misiones y las penetraciones de mineros y recolectores de quina o zarzaparrilla habían hecho que indios de la zona se sintieran ecuatorianos:

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

Manuel Villavicencio fue nombrado gobernador de Oriente, en tal condición, respondía a los intereses del estado ecuatoriano, no obstante, su posición política fue matizada por la perspectiva científica. Desde su obra, representaba la objetividad científica y basada en hechos comprobables, pues sus argumentos eran fundamentados en el peso de la razón (Cfr. Sevilla 2013).⁹⁶ Y desde una visión positivista, el mapa adquiría un valor científico y era un hecho indiscutible sobre la posesión del espacio (Sevilla 2013; Scott 1998). Villavicencio (1858a) publica la Geografía de la República del Ecuador y, simultáneamente, la Carta Corográfica de la República (Villavicencio, 1858b). El autor asumía de manera taxativa la soberanía ecuatoriana sobre las tierras orientales y se describían los recursos en que la región ofrecía. Villavicencio hacía una apología en la obra, al convenio Icaza-Pritchertt, sin embargo, un año después de la publicación del texto se produjo la invasión peruana que dio al traste con el contrato con la ELC y la posibilidad de ocupación efectiva por inmigrantes europeos.

En el Perú, por la misma época, se realizan también descripciones geográficas inspiradas en una construcción positivista, obra que se publicó como la Geografía del Perú, de Paz Soldán (1860). El libro planteaba los límites con Ecuador basadas en las establecidas durante la dominación de la Corona española. Distribución espacial que era presentaba como una verdad científica irrefutable (Cfr. Basadre 2005), con argumentos parecidos a los de Villavicencio (1858a).

Regresando a 1859, se dieron los hechos de la invasión peruana con su flota de guerra a las puertas de Guayaquil con la anuencia del sector político-militar acantonado en la

⁹⁶ Teodoro Wolf critica sistemáticamente años después, la obra de Manuel Villavicencio por considerarla poco ajustada a las metodologías científicas (Wolf 1898). Sobre el debate que genera la obra de Villavicencio ver el texto de Sevilla (2011).

ciudad (Moncayo 1979 [1906]). A su vez, en Ecuador existía un clima de guerra civil resultado de los problemas políticos internos (Azcásubi 1860). Los dos momentos convergen y amenazaron con diluir el pacto de asociación política denominado Ecuador (Cfr. Manguashca 1994; González 2014). Pedro Moncayo (1906), sin desestimar el problema de límites con el Perú, puso de manifiesto la disimilitud de proyectos políticos y económicos de los distintos segmentos que controlaron el poder político en el Ecuador, los cuales fueron situacionalmente superados por el liderazgo autoritario de Gabriel García Moreno.

2.4 El pasado del sur-oriente ecuatoriano, la historia de un conflicto de frontera

Después de la crisis de 1859, el Ecuador atravesó por un segundo periodo de reordenamiento, lo cual le permitió unir los segmentos políticos regionalmente localizados en un acuerdo de gobernabilidad. Esta institucionalidad centralizada no dejó de lado la autonomía relativa de las regiones, lo cual permitió converger los intereses locales con el proyecto de unidad nacional y ayudó a que los poderes locales sancionaran sus capacidades autonómicas conjuntamente con la subordinación al estado central (Cfr. González 2014).

Este numeral aborda la idea del sur-oriente como fundamento de la nacionalidad y da cuenta de la construcción de la idea de libertad y ferocidad del jíbaro que después de 1599 hizo imposible la conquista y evangelización del país de los jíbaros, una tierra salvaje a puertas del mundo civilizado (Rivet 1907).

La segunda parte observa los efectos de la firma del tratado de Mapasingue en la política de ocupación territorial en el oriente del Ecuador y el Perú en la década de 1860. En el último apartado se describen los procesos de negociación de límites entre Ecuador y Perú que culminan con la Guerra del Cenepa 1995-1998. Proceso que cierra el círculo de los dos capítulos anteriores y muestra que, a partir de los tratados y convenios se sanciona la pérdida territorial y se configura el carácter del sur-oriente del Ecuador.

2.4.1 El sur-oriente como monitor nacional

Previa la llegada de los españoles a la costa del actual Ecuador (1527), el Inca Huayna Capac emprendió la conquista de los jíbaros. No se sabe con precisión del grupo que se

trató, probablemente fueron los aguaruna o los shuar del valle del Upano, habitantes de la región de Bracamoros.⁹⁷ El intento de penetración de los incas se dio, aproximadamente, en la cuenca alta de los ríos Zamora y Chinchipe. Los guerreros de Inca Huayna Capac encontraron una dura resistencia armada que provocó se replugaran a la sierra andina. Los jíbaros persiguieron a los incas y para aplacar la ferocidad de los primeros, se les realizaron regalos. En suma el repliegue de los incas a espacios interandinos fue calificado como “humillante” (Harner 1978).⁹⁸

A mediados del siglo XVI, los jíbaros no pusieron mucho interés en las incursiones españolas. Ellos estaban insertos en un proceso de guerras inter-tribales y los conquistadores no fueron considerados como una amenaza real (Cfr. Jandial et al. 2004). Los recién llegados se establecieron en asentamientos permanentes o semipermanentes orientados a dar apoyo logístico a la explotación aurífera (Cfr. Newson 1995; Caros 2016).⁹⁹ Con ello empezó el proceso de conquista, colonización y extracción de recursos. Después de 30 años de presión sistemática sobre el medio y las personas, los distintos segmentos de jíbaros se unieron en un solo grupo, liderados por el cacique Kiruba, y contestan a los españoles en el año de 1599 (Cfr. Ecuador 1892; Rivet 1907; Jandial et al. 2004).

El levantamiento indígena de 1599 marcó un hito en la historia del contacto entre los jíbaros y la población europea y, posteriormente, en su relación con la población no indígena, en la época republicana. El levantamiento de Kiruba puso de manifiesto la ferocidad de los jíbaros. Los esfuerzos posteriores por colonizar, convertir, evangelizar y civilizar los ocupantes de las cuencas del Santiago, Morona, Zamora y Chinchipe hablan de una férrea resistencia de la población que no permitió las incursiones militares o los asentamientos de población procedente de la sierra con fines de explotación agrícola o la extracción de recursos vegetales y minerales (Cfr. Jandial et al. 2004).

⁹⁷ Cuenca del río Chinchipe (Rivet 1907, 339).

⁹⁸ Mateo Paz Soldán (1860) habla que algunos jíbaros, sobre todo, los jefes de los Aguarunas quienes entienden un poco la lengua quichua. Este autor a partir de la información con la que contaba colige que esto es producto de la presencia de Incas y que los Aguaruna, en algún momento, habrían sido subyugados por ellos. Sin embargo, su afirmación se encuadra en la perspectiva nacionalista de Paz Soldán, la que contrastaría con la geografía del Ecuador publicada por Villavicencio (1858). Pero, sobre todo, desestimaba la acción evangélica realizada en la amazonia.

⁹⁹ El oro aluvial identificado en los tributarios del río Santiago fue uno de los factores que hizo que los incas y luego los españoles ingresaran a la zona (Cfr. Newson 1995).

Para finales del siglo XIX, la gesta de los jíbaros era un emblema de la nacionalidad por su resistencia tanto a la invasión incaica (Izaguirre 1925) y después a las fundaciones españolas. Este grupo étnico se proyectó como parte de la mitopoiesis nacional resignificada desde la misma estructura estatal. Así, en la descripción del stand del Ecuador presentado para el “Cuarto Centenario del Descubrimiento de América” (1892) se escribió:

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

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

En el último cuarto del siglo XIX, los avances de la industria cauchera hicieron florecer la economía de la zona localizada en Iquitos, así como la importancia económica y la relevancia política de los agentes vinculados con las casas exportadoras de gomas silvestres. Estos comerciantes controlaban los distintos sitios de la cuenca amazónica donde había disponibilidad del recurso. En el campo geopolítico, el Perú y Bolivia se enfrentan a Chile entre 1879 y 1883, los efectos de la guerra se prolongan hasta la década de 1890, en donde el Perú podía perder más territorio a cuenta de las condiciones de Tratado de Ancón (1884)¹⁰⁰ (Scott Palmer 1999).

Perú, en el periodo 1884-1899, se encontraba en un momento de reconstrucción y modernización institucional en los ámbitos civil y militar (Velásquez 2013). Los efectos de la guerra y la pérdida territorial fueron eventos traumáticos que obligaron a la reestructuración de sus prioridades políticas y estratégicas (Cfr. Porrás Barrenechea 1930). En este marco, los problemas limítrofes con el Ecuador fueron secundarios, porque desviaban los esfuerzos para enfrentar a Chile en los campos diplomático y

¹⁰⁰ Con el Tratado de Ancón, la República del Perú cedía a perpetuidad a la República de Chile el territorio de la provincia litoral de Tarapacá (Ministerio de Relaciones Exteriores 1884).

militar. Luego en 1887 se reiniciaron las conversaciones para la solución del problema de límites y se firmó el convenio de arbitraje Espinoza-Bonifaz, que permitió realizar conversaciones directas entre Ecuador y Perú, y desembocó en la firma del tratado Herrera-García en 1894 (Cfr. Muller 1937).

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

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

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

En el año de 1896 se produjo una insurrección en Iquitos que pugnaba por una cierta autonomía federal (Velásquez 2013; Barclay 2009) y fue controlada por el gobierno de Piérola (Basadre 2005). La insurrección federalista marcó las capacidades de presión

que las élites de Iquitos podían ejercer, el nivel de autonomía con el cual funcionaban los patrones caucheros y su proceso de expansión hacia tierras de la amazonia occidental y determinó la ocupación efectiva del territorio incluyendo el control y soberanía peruanos. Para el año de 1905, esta expansión permitió la ocupación de la cuenca del río Napo hasta la confluencia con el río Aguarico y la dependencia de los patrones caucheros (señores ribereños) del Ecuador a los patrones peruanos y a las casas exportadoras de Iquitos (Barclay 1998).¹⁰¹

A su vez, el marco legal estaba listo para ingresar al sur-oriente; la actualización del Concordato de 1881, la creación de los nuevos vicariatos en 1888 y las relaciones con el Vaticano permitían vincularse a fondos económicos de la *Propaganda fide* para la conversión de los infieles amazónicos (García Jordán 1998), medidas que frenaron la expansión peruana (Vargas 1988). La empresa evangelizadora puso sus esfuerzos en la cuenca del Pastaza y el sur-oriente, la menos vinculada con el comercio trans-amazónico y de la sierra. La evangelización del oriente muestra que la civilización de los jíbaros era necesaria para construir la soberanía ecuatoriana, argumento que después será amplificado por los misioneros (Vargas 1988; Conde 1981 [1931]; Vacas Galindo 1895) y otros agentes estatales en el marco de discurso de la representación nacional (Muratorio 1994; Taylor 1994).

El este de los Andes era una la región no “civilizada”, poblada por indios diferentes a los de la sierra y la costa localizados entre el Chinchipe y el Pastaza, terrenos de la “nación Jíbara”. Su historia había sido reducida, básicamente, a una interminable narración de guerras (Conde 1981 [1931]). El oriente fue presentado como un espacio salvaje que necesitaba ser estatizado (Vacas Galindo 1895). Su conversión garantizaba la preservación de un gran territorio y podía evitar el avance peruano, que se desplazaba de oriente a occidente (Vacas Galindo 1905). La mirada de los indios como “feroces” continúa latente para las primeras décadas del siglo XX. El religioso Conde decía:

Según el decir de los jíbaros [ecuatorianos], los peruanos parece que han intentado varias veces hacer sus excusiones, pero los salvajes [jíbaros peruanos del Santiago, probablemente huambizas] las han defendido contra los usurpadores del Sur. ¡Qué

¹⁰¹ El Tratado Herrera-García no fue ratificado por el gobierno ecuatoriano, entre otras causas, porque la hegemonía, en las zonas de las cuencas del Putumayo, Caquetá y del Napo, era disputada entre Colombia y Perú (Denegri 1996)

vergüenza para los Gobiernos del Ecuador, esperar que los salvajes, sin conocimiento siquiera de si son ecuatorianos, defiendan la integridad territorial! ... La Misión de Zamora es la avanzada que con urgencia se debe defender; defendida la puerta, seguro está lo demás ... la Cordillera del Cóndor, que se extiende desde los Andes hasta cerca del Pongo, parece de por sí una muralla infranqueable (Conde 1981 [1931], 138).

Para 1892, la ferocidad de los jíbaros era considerada el obstáculo para la ocupación efectiva del sur-oriente, situación que ya se había expresado de manera oficial en 1862 (Moncayo 1979 [1906]).¹⁰²

La nueva división eclesiástica y la modernización de las instituciones estatales en la época del “Progresismo” (1884-1895), deja ver una segunda ola evangelizadora (o civilizatoria) que llevaría al Ecuador a la modernidad en un contexto científico positivista (Taylor 1994). La posible solución del conflicto limítrofe, que comenzó en 1887 y culminó con el fracaso de las negociaciones en 1894, ponía de manifiesto la tarea civilizatoria que había que emprender, empresa encomendada a jesuitas, franciscanos, salesianos y dominicos, previo al advenimiento del Liberalismo.

Volviendo a inicios de la República, para 1830 aproximadamente, se identifica a los aguaruna y los huambisa, grupos étnicos quienes realizaron una serie de correrías, es decir la captura de otros indígenas para insertarlos como trabajadores o como despliegue de venganza o escarmiento a indios rebeldes, en las poblaciones de la frontera peruana. Estas correrías arrasaron con algunos pueblos y obligaron a reasentarse a otros, en lugares más seguros o fuera del alcance de los jíbaros. Para fines del XIX, los aguaruna y los huambisa estuvieron insertos en el sistema económico regional del caucho. Los dos grupos participaron activamente en la extracción del látex en el periodo de mayor actividad, 1890 a 1915, aproximadamente (Steel 1999).¹⁰³

La reducción de cabezas, la característica cultural más conocida de los jivaroanos, fue una costumbre que aterrorizó a otros grupos étnicos vinculados a la extracción del caucho. Los aguaruna, al estar articulados a los patrones caucheros, se dedicaban a realizar correrías para la cacería de cabezas como un ejercicio de poder, con el objetivo

¹⁰² Manuel Villavicencio (1858a) pone de manifiesto la ferocidad del jíbaro, pero habla de que es posible civilizarlo, en su obra trata de crear cierto nivel de empatía hacia la etnia.

¹⁰³ Para Barclay esta participación fue muy marginal y se vieron involucrados solamente quienes vivían a orillas de los ríos mayores (Barclay, Frederica, Comentarios a la versión final de esta tesis, mayo de 2018).

de causar temor y someter a los grupos atacados por los huambisa y a los patrones caucheros, específicamente (Cfr. Steel 1999). Los indígenas fueron parte activa de la extracción cauchera, ya sea como elementos de la logística, abastecedores de mano de obra o de su control social (Cfr. Up de Graff 1923).

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

Hacia los albores del siglo XX, los huambisa controlaban las riberas del Santiago. Su influencia era determinante y temida por los distintos exploradores. En cambio, los Aguaruna y Antipas, localizados en el Alto Marañón, fueron descritos como individuos que estaban dispuestos a comerciar con oro, sal o especies vegetales, lo cual deja ver diferentes niveles de contacto con poblaciones estatizadas. En el caso de los huambisa, su belicosidad no parece ser producto de su aislamiento, sino de su vinculación con el sistema cauchero y el rol de control, en el bajo y medio Pastaza que ejercieron en momentos del auge de la extracción (Cfr. Ross 1984).

Una década antes de estas referencias, en 1890, se conoce de la riqueza aurífera de la zona del Santiago (Perú) y la llegada de poblaciones no indígenas en busca del mineral. Las referencias de época caracterizan la población de Nautipas,¹⁰⁴ Aguarunas y Huambisas, como dóciles, “erróneamente reputados como hostiles” (Luis Wolff 1890, citado en Soria 2007, 121). Información que contrasta con la imagen de ferocidad generada desde el Ecuador sobre los propios jíbaros.

En la segunda mitad del siglo XIX, se evidencian distintos niveles de contacto y de cercanía entre poblaciones jivaroanas y los distintos agentes económicos vinculados a la extracción de otros recursos vegetales, animales y minerales, la cual fue mucho más intensa durante el boom cauchero, lo que muestra una interacción entre el Alto Marañón, sus tributarios una conexión directa con Iquitos (Soria 2007; Santos Granero

¹⁰⁴ Los Nantipa (Antipa) localizados en la orilla izquierda del Marañón. Este grupo se trataría de un grupo aguaruna que se separó bajo el mando de un cacique Nantipa, a consecuencia de las guerras intra-tribales (Tessman 1999 [1930], 191)

y Barclay 2002). Sin embargo, el oriente ecuatoriano, a pesar de la importancia de la explotación cauchera, a lo largo del siglo XIX, no fue considerado como zona estratégica.¹⁰⁵

En cuanto a las fuerzas armadas ecuatorianas, por esa época no tenían una estructura profesional consolidada y dedicada al control social y político de los problemas internos y estaban sujetas a los vaivenes de los conflictos sociopolíticos (Cfr. Cuesta 2013; Ortiz 2006), pese a que los militares tomaron una cierta forma institucional profesional en la primera década del siglo XX a partir de los instructores militares de la primera Misión Militar Chilena (Romero 1980, Loveman 1999; Ortiz 2006; Cuesta 2013). Por su parte, el oriente no fue considerado en el diseño de la defensa y no fue incorporado como un escenario de enfrentamiento probable, en tal virtud, no aparece ninguna “zona militar”. El territorio que mantuvo el protagonismo fue la frontera sur, Loja y El Oro, el escenario para el cual se diseñaron las respuestas armadas frente a un potencial enfrentamiento con el Perú (Cabrera, Medina, Bravo y Franzani 1902).

En los primeros 100 años de historia de las fuerzas armadas se percibe un afán por construir el estado en medio de disputas entre caudillos y regiones en conflicto. Este proceso implicó desde el inicio de la República, la creación de un sentido unificado de nación entre las élites, donde las fuerzas armadas se encargaron de integrarlas, por esa vía se integra el ejército en la historia nacional (Romero y Cordero 1980). Los conflictos internos hasta el proceso de profesionalización iniciado a principios del siglo XX, mantuvieron un cuerpo armado, no profesional, guiado por las conveniencias de los caudillos locales y regionales (Loveman 1999). En un esfuerzo modernizador urgente frente a la posibilidad de solucionar el problema limítrofe con el Perú, iniciado en 1887, se delega la tarea de ocupación efectiva del oriente a las misiones católicas, pues mal se podía encargar la empresa a los militares, institución estatal que por principio debía administrar la región, pues ella estaba dedicada al control social y político del interior de la República concebida como la unidad costa-sierra y donde el oriente no era prioridad para la reproducción social y económica de las élites (Cfr. Cuesta 2013).

¹⁰⁵ En el sentido militar, refiere a una zona incluida en la estrategia de respuesta a un potencial conflicto armado. O de otra manera, la capacidad de respuesta para alcanzar los objetivos de la defensa o el ataque (Cfr. Ortiz 2006).

2.4.2 Los efectos para el oriente de la crisis entre Ecuador y Perú

Uno de los efectos del conflicto de 1859 y con la intervención militar de Castilla (1859-1860 (Cfr. Corpancho-Rodrigues Parra 1860), propició que el Convenio Icaza-Pritchett con la ELC de noviembre 6 de 1857, no se ejecutara en las áreas de Quijos, Canelos y Gualaquiza (Bollaert 1860). Con ello se evitó la escalada del conflicto, que involucraba a Gran Bretaña, estado que estaba llamado a defender los intereses de sus súbditos a través de medios políticos o militares.

Perú impulsó una estrategia de penetración en los territorios del Alto Marañón, con el objetivo de estatizar el oriente peruano (Soria 2006) y desde esta plataforma, el Amazonas. Según el Tratado de Mapasingue, el Ecuador reconocería la soberanía del Perú sobre los territorios de la ribera derecha del Marañón hasta el punto en que estos dejaban de ser navegables (Cfr. Santos Granero y Barclay 2002).¹⁰⁶ En este marco, se incrementó la presencia de tropas, la ocupación de campesinos procedentes de la sierra peruana y el trabajo de las misiones para integrar esos territorios al estado peruano (Cfr. Santos Granero y Barclay 2002; Soria 2007).

El gobierno de Ramón Castilla propendió a: (i) la institucionalización militar de la región. En 1861, la antigua Gobernación Política y Militar de Loreto pasó a ser el Departamento Marítimo Militar, un oficial con rango de coronel comandaba la unidad. (ii) En 1861, se crea una flota fluvial, para el efecto, se construyeron en Inglaterra cuatro embarcaciones, las cuales llegaron a Iquitos entre 1863 y 1864. Los nombres de estos vapores, el Morona, Pastaza, Napo y Putumayo, incrementaron el intercambio comercial con el Brasil y fueron elementos disuasivos para defensa del territorio. (iii) La fundación de una Capitanía y Factoría Naval. En Iquitos, en 1832, existía un astillero ubicado, aproximadamente, en la confluencia de los ríos Ucayali y Amazonas. Para 1861, una comisión militar estableció que se construyera una estación naval en Iquitos, la cual culminó en 1864.¹⁰⁷ Y (iv) la creación de la Comisión Hidrográfica del Amazonas, organismo que realizó levantamientos geográficos en la mayor parte de la red fluvial del Alto Amazonas o Alto Marañón. Información que años después permitió

¹⁰⁶El Congreso ecuatoriano en la post-guerra no ratificó el tratado y fue solo en 1887 que ambos países acordaron someter sus discrepancias al arbitraje del Rey de España (Cfr. Santos Granero y Barclay 2002).

¹⁰⁷ En 1862, Iquitos tenía una población de 862 habitantes: 25% eran extranjeros, en su mayoría marineros, ingenieros y mecánicos británicos (Rodríguez Achung 1986 citado en Santos Granero y Barclay 2002). En 1863, se destinaron fondos para la construcción de una estación militar en Leticia (Putumayo) (García Rosell, 1905, citado en Santos Granero y Barclay 2002, 39).

a los comerciantes del caucho recorrer con propiedad aquellas zonas (Santos Granero y Barclay 2002). En el caso del Perú con el impulso que dio el presidente Ramón Castilla a la institucionalidad del espacio amazónico se generó un contexto previo al auge cauchero (Soria 2007; Santos Granero y Barclay 2002).

Estas estrategias incrementaron la presencia militar y de otras instituciones estatales en la amazonia peruana y se crearon las condiciones para la explotación del caucho en todo el departamento de Loreto (Soria 2007). Los gobernantes peruanos mostraban, hasta la década de 1860, un interés por restaurar la presencia de la Iglesia Católica como fuerza estabilizadora en la sociedad peruana (Klaiber 1996). Pero, la expansión de las actividades caucheras y comerciales eclipsaron la importancia de las misiones, pues los patrones caucheros se convirtieron en agentes civilizatorios que competían con las misiones y su acción económica devino mecanismo de estatización (Cfr. García Jordán 2001).¹⁰⁸

Para la década de 1870, el Perú se configuró como el enemigo externo del Ecuador (Espinosa 1999), pero no se lo consideraba una amenaza inminente (Cfr. Alfaro 1896, 28-29).¹⁰⁹ Desde el Perú, esta situación se vivía de distinta manera a partir de dos hechos capitales. El primero referido al denominado periodo de Reconstrucción Nacional (1884-1899), posterior a la capitulación en la guerra con Chile (1879-1883) y la firma del Tratado de Ancón (1884). Con la pérdida territorial en el sur peruano, se buscó controlar los recursos y consolidar el territorio del oriente peruano (Soria 2007).

El segundo, coincidente con el anterior, relacionado con la importancia del caucho en el mercado mundial y la abundancia de este producto en los distintos ecosistemas del bosque húmedo tropical amazónico, lo que permitió al Perú obtener recursos

¹⁰⁸ Santos Granero y Barclay (2002, 61-62) presentan evidencias que muestran que, en el complejo económico regional ligado a la extracción del caucho, la mano de obra más apreciada era la de los indios evangelizados. Las correrías realizadas por los patrones caucheros, que reconfiguraron el mapa social y étnico de la amazonia, consistían en la captura de mujeres y niños, principalmente. Estas personas eran transformadas, en una etapa inicial, en sirvientes domésticos y/o sexuales. Luego de un proceso de sometimiento, los varones pasaron a formar el contingente de peones. También hubo otras formas de captación de mano de obra, tales como la inclusión de grupos indígenas a través de los caciques, “bajo la ficción de un intercambio recíproco” (Santos Granero y Barclay 2002, 62).

¹⁰⁹ Alfaro (1896), expresidente del Ecuador, reducía los problemas entre los países limítrofes a la mala intención o incompetencia del gobernante de turno. Alfaro enunciaba que una negociación con sentido patriótico solucionaría los problemas territoriales con el Perú. Desde el Perú, Zegers (1860) utilizaba expresiones, a la guisa de la época, como “acciones de mala” o “buena fe” para describir los desatinos sobre el problema limítrofe de los gobernantes o agentes estatales ecuatorianos, es decir, desatinos de los gobernantes, pero no del estado en su conjunto.

económicos y la conexión el oriente peruano con el Atlántico. Este proceso se desarrolló en un marco de bonanza económica acompañada, desde la década de 1880, por el fortalecimiento de poderes locales que dio paso a cierta autonomía con respecto a Lima (Cfr. Soria 2007; Barclay 2009; Velásquez 2013), controlada por los exportadores de látex para la industria mundial (Santos Granero y Barclay 2002; Velásquez 2013).

En el plano económico, el Perú y el Ecuador de la segunda mitad del siglo XIX mantenían una interdependencia asimétrica¹¹⁰ y se beneficiaban de las importaciones de diversos productos desde el Ecuador (Cfr. Icaza 1853).¹¹¹ Perú poseía una superioridad militar y una influencia política con las potencias hegemónicas del momento (Cfr. Loveman 1999), esta situación varió durante la guerra con Chile y en el llamado periodo de Reconstrucción Nacional (1883-1899) (Velásquez 2013), pero mantuvo un poderío suficiente que le permitió oponerse a iniciativas ecuatorianas que pudieran competir con sus intereses económicos, como fue el Tratado con los Estados Unidos para la explotación de guano en las Islas Galápagos (Ver: Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú 1884). Esta interdependencia disminuyó en intensidad a lo largo del siglo XIX, hasta que en la mitad de la primera década del siglo XX, el Perú dejaba de ser el principal destino comercial de la materia prima y elaborados ecuatorianos (Cfr. Game 1905).

Los factores expuestos, (i) ocupación militar y económica en el oriente peruano después de la firma del Tratado de Mapasingue (1860), (ii) pérdida de territorio con la firma del Tratado de Ancón (1884) después de la guerra con Chile (1879-1883) y (iii) auge de las exportaciones caucheras, configuraron al oriente peruano en una región económica y políticamente estratégica para el Perú (Velásquez 2013), con su propia dinámica económica, política y demográfica liderada y reproducida en torno a las casas comerciales caucheras (Barclay 2009). Por otro lado, los efectos de la guerra con Chile implicaron esfuerzos por modernizar las estructuras burocráticas e institucionales, al incluir las autonomías regionales a un mismo carácter nacional. Para fines del siglo

¹¹⁰ Para Keohane y Nye (1988) la interdependencia asimétrica refiere al poder como el control sobre los recursos de un país con características económicas y militares significativas frente a otro país con menos capacidades.

¹¹¹ El Ecuador, a inicios de la década de 1850, mantiene al Perú como su primer destino de exportaciones (Icaza 1853).

XIX, el Perú tenía definidas las amenazas provenientes de los países limítrofes y para principios del XX había logrado una estructura de defensa eficiente (Velásquez 2013).

La extracción cauchera dinamizó la economía de los territorios de los países que intersectan con la cuenca (en distinta proporción) y propició la consolidación de enclaves económicos. El oriente peruano se conformó como un territorio con características políticas y administrativas articulado al poder de Iquitos (Santos Granero y Barclay 2002; García Jordán 2000). Para las etnias amazónicas se produjo un reordenamiento de las conductas culturales en función de las necesidades del sistema extractivo (Cabodevilla 1994; Whitten 1976). El universo jivaroano resignificó sus fronteras étnicas a la luz de la matriz estatal de Perú y Ecuador y a sus conflictos e intereses (Seymour-Smith, 1988). Así también, las guerras inter-tribales e intra-tribales se resignificaron y se articularon a estas necesidades (Cfr. Reeve 2002; Uriarte 2006).

Para la última década del siglo XIX, la penetración de población proveniente del Perú, motivada por el aprovechamiento de distintos productos extraíbles, permitió identificar oro aluvial en los ríos tributarios septentrionales de la cuenca alta del Marañón, zonas que también estaban articuladas a la extracción del caucho y que con la explotación del oro permitieron mantener alianzas y contactos con etnias aguaruna y huambisa del río Santiago (Sendin Fernández 2005). Sin embargo, la posibilidad de extracción aurífera no estaba imbuida en las fantasiosas ideas de riquezas inconmensurables que se pesaba existían en los siglos XVI al XVIII (Jouanen 1943; Trujillo 1998).

El Ecuador se integró de manera tangencial al complejo económico regional del caucho (Salazar 1986; Santos Granero y Barclay 2002). En este sentido, más que el Ecuador, fue la región oriental la que se unió al sistema extractivo vinculado activamente a los enclaves de Iquitos a través de la cuenca del Napo (Gamarra 1996). Para el caso del sur-oriente la vinculación tangencial respondió a:

- (i) Las condiciones de los ecosistemas de las áreas de los tributarios de las cuencas altas del Santiago y Chinchipe que eran espacios donde las especies caucheras predominantes eran poco rentables, lo cual dejó al área y su población en un aislamiento relativo con respecto a los territorios localizados más al oriente de la cuenca amazónica (Cfr. Salazar 1986).
- (ii) Desde 1860 las incursiones de los distintos agentes estatales peruanos a los cursos medios y bajos del Santiago, Pastaza y Chinchipe sobreexplotaron especies productoras de goma en las áreas mencionadas (Soria 2007).
- (iii) Desde el estado

ecuatoriano el interés por caucho amazónico fue tardío, comenzó a finales del siglo XIX (Vicuña 1993),¹¹² cuando el sistema extractivo peruano y colombiano se encontraba estructurado en todos sus aspectos y los patrones caucheros peruanos controlaban las cuencas del Napo, Tigre, Pastaza, Santiago, situación que se incrementó durante el auge del caucho, lo cual limitó el acceso de individuos y/o empresas ecuatorianas a las cuencas de estos ríos (Cfr. Barclay 2009). (iv) La vinculación al complejo económico regional se concentró en las haciendas vinculadas a la ribera del Napo y a su cuenca media (Gamarra 1996),¹¹³ lo cual permitió al Ecuador tener las avanzadas militares y humanas más orientales en el Napo (Barclay 2009).

Las historias del norte y sur oriente difieren entre sí, al tratarse de procesos y espacios distintos, pues se localizaron en dos cuencas hidrográficas y por lo tanto fueron unidades culturales disímiles. La economía extractiva de los siglos XIX y XX no llegó al sur con la fuerza que lo hizo en la zona del Napo, al norte, lo que definió sendas distintas entre las dos subregiones. Este hecho puede aducirse a causas geográficas, así también a la presencia del pueblo shuar que opuso resistencia a la incursión en su territorio. Estos habitantes originarios habían tenido un escaso contacto con los misioneros, a diferencia de lo sucedido con el pueblo kichwa, en el norte. A ello se sumó que, como resultado de lo expuesto, en el sur-oriente no se desarrollara una economía de frontera, lo que impidió que se constituyeran poderes locales que, de una u otra forma, administraran al territorio.

Los misioneros jesuitas, quienes controlaron el poder en el Napo, debieron enfrentar conflictos con los señores ribereños, quienes tenían autoridad sobre la mano de obra indígena, objetivo también de los misioneros, indispensable para mantener la economía gomera, a la que pretendieron sujetar a través del endeudamiento. Por otro lado, la delegación del poder a los jesuitas en la región del Napo en el nor-oriente, durante el período garciano (1861-1875), tuvo diferencias en cuanto a cómo se adoptó esta misma forma de gobierno entregada a los salesianos en el sur-oriente (1893) (Cfr. Muratorio 1994). El presidente Flores Jijón, a fines de la década de 1880, definió el tratamiento que desde el poder se les otorgó a los salesianos por concebirlos modernos, los jesuitas entre

¹¹² Desde el Ecuador las concesiones caucheras otorgadas a ciudadanos o empresas ecuatorianos estuvieron normadas en la Ley del 12 de febrero de 1889 (Vicuña 1993, 46).

¹¹³ La extracción del caucho en la cuenca del Curaray, tributario del río Napo, fue importante a finales de 1880 y principios de la década de 1890. Una vez agotadas las fuentes de extracción los caucheros se replegaron del medio y bajo Curaray, y a otras zonas (Cfr. Vicuña 1993; Trujillo 2001; Reeve 2002).

tanto, fueron diferentes a los salesianos, lo cual implicó que los propios delegados definieran las diferencias de su gestión, en cada una de las zonas en que operaron.

2.4.3 El conflicto de límites entre Ecuador y Perú y el sur-oriente

Teodoro Wolf expuso la necesidad de arreglar los límites territoriales del Ecuador, que por el conjunto de tratados y convenios no habían permitido una delimitación precisa con Perú y Colombia; “¡Véase, pues, si el arreglo definitivo de los límites es una cuestión vital para el Ecuador!” en el área oriental sin información geográfica precisa (Wolf 1892, 13). El problema de límites fronterizo con el Perú estuvo presente desde la creación del estado ecuatoriano hasta 1998, cuando se superaron los problemas de límites con el Perú (Bonilla 1999) y el conflicto armado entre las dos repúblicas pasó de categoría inminente a remota (Cfr. Cuesta 2013).

El problema limítrofe entre Ecuador y Perú provocó enfrentamientos armados sucedidos durante los siglos XIX y XX. El primer evento bélico fue el sitio de Guayaquil, 1859-1861, por la armada peruana. Suceso que evidenció la disputa por el área del oriente (Bollaert 1860; Flores Jijón 1890b).

En un intento por sortear aquellas diferencias, en agosto de 1887 se iniciaron conversaciones para solicitar al Rey de España el arbitraje de la disputa territorial. Como parte del acuerdo hubo negociaciones directas, que se plasmaron en el Tratado Herrera-García de 1890, que permitió al Ecuador, entre otras reivindicaciones, el acceso al río Marañón (Ministerio de Relaciones Exteriores 1939). El Congreso de Perú no ratificó el Tratado, una vez realizadas las nuevas modificaciones, el Ecuador no aceptó la nueva propuesta y su Congreso retiró su aprobación en julio de 1894. En 1890-1891, Colombia argumentó que el Tratado Herrera-García atentaba contra sus derechos territoriales (Muller 1937).

En 1894 se acordó incluir a Colombia en la convención tripartita de 1894 que preveía una decisión basada en la equidad y los títulos legales. Sin embargo, esta fue rechazada por el Congreso ecuatoriano, porque implicaba el reparto de territorios en disputa entre Perú y Colombia. El Perú revocó la aprobación del acuerdo, lo cual demandó volver al arbitraje español (St. John 1999). Hay que recordar que, para la época de la bonanza del caucho, la amazonia se convirtió en objeto de disputa territorial, entonces Colombia y Perú pugaban las áreas de la cuenca del Putumayo que, para el caso peruano, tenía

como objetivo evitar que los colombianos extrajeran las gomas de la ribera derecha del medio y bajo del río (Cfr. Casement 2012).

En el siglo XIX se registran acercamientos diplomáticos para la delimitación de la frontera, sin embargo, fue en el siglo XX cuando el problema limítrofe pasó a ser el centro de la política exterior y la defensa del Ecuador (Cfr. Ortiz 2006; Cuesta 2013). En el caso del Perú, la expansión y control de su oriente amazónico fue parte del proceso de reconstrucción de la post-guerra con Chile (Velásquez 2013).

Durante el siglo XX, se registraron seis enfrentamientos armados, entre las fuerzas militares de los dos países: (i) El 26 de junio de 1903 en Angoteros; (ii) el 28 de julio de 1904 en el sitio denominado Torres Causana (ambos cerca de la desembocadura del Aguarico sobre el río Napo); (iii) el enfrentamiento ocurrido en 1910, cuyo escenario bélico fue la zona sur-occidental del territorio ecuatoriano; (iv) la lucha armada ocurrida entre enero y agosto de 1941 produjo la ocupación peruana del sur-occidente y escaramuzas en el sur-oriente ecuatoriano; (v) en 1981 en los puntos denominados Paquisha, Mayaycu y Machinaza (Provincia de Zamora Chinchipe) y (vi) en el periodo 1995-1998, en el área de las cabeceras de la cuenca del río Cenepa (provincia de Morona Santiago), se dio paso a las negociaciones de agosto de 1998 que provocaron el cierre definitivo de la frontera entre Ecuador y Perú (Cfr. Bonilla 1999).

Los enfrentamientos de junio de 1903 y julio de 1904 sucedieron en el nor-oriente ecuatoriano, Angoteros y Torres Causana, respectivamente. Las acciones militares se dieron en las riberas del Napo, asociadas a la extracción cauchera, en donde se daba un constante roce entre los asentamientos y los militares peruanos, ubicados más al occidente, y la presencia militar ecuatoriana más al oriente. Para la época, se identifica fuerza armada ecuatoriana en Rocafuerte. No queda claro cuáles fueron la dimensión y las características de la presencia militar en Angoteros y Torres Causana (Barclay 1998).¹¹⁴ Por efecto de este enfrentamiento, en 1904 se reinician las

¹¹⁴ Este fue un enfrentamiento bélico entre un contingente ecuatoriano precariamente armado y entrenado para los combates en la amazonia y una fuerza peruana con equipos y entrenamiento superiores (Ggioconda 1954). Desde la visión militar, este hecho respondió a la incursión peruana en zonas consideradas como territorio ecuatoriano (Macías 2007). Desde el Perú se lanzaron argumentos similares (Basadre 2005). Sin embargo, en el contexto regional, el Perú tenía el control de las riberas del Napo hasta el poblado de Rocafuerte, localizado en la ribera izquierda del Napo junto a la desembocadura del Aguarico. No existe evidencia de que el Perú haya querido remontar el Aguarico o El Napo más al occidente de Rocafuerte, no obstante, jefes militares acantonados en la zona, como el cap. Rivadeneira,

negociaciones diplomáticas para la delimitación de la frontera, bajo el arbitraje del Rey de España.¹¹⁵

Simultáneamente, se identificaban esfuerzos institucionales para ingresar al oriente. De acuerdo al Decreto Legislativo del 12 de octubre de 1904, se conformó una Junta encargada para la construcción de una línea férrea al Curaray que pretendió integrar el oriente a la sierra (Cfr. Guarderas 1911). El proyecto se atrasó por el choque con los intereses de las élites regionales (Jaramillo Alvarado 1922). El tren inició su construcción en 1913 y solo llegó hasta la población de Pelileo (provincia de Tungurahua) en el año de 1918. La línea férrea funcionó hasta la década del treinta y finalmente, los rieles fueron levantados en 1939 (Cfr. Ibarra 1987). El proyecto resultó extemporáneo, pues el auge cauchero llegaba a su fin en la década 1910 y el valor económico de la empresa no fue viable (Ibarra 1987).

En 1910, ante los rumores de un laudo arbitral español favorable sería a las tesis peruanas, hubo protestas contra el Perú en Guayaquil y Quito (Basadre 2015; Bákula 1992). El Perú, por su lado, realizó enérgicas quejas y movilizó tropas a la frontera común (Cfr. Velásquez 2013). Esta situación puso en alerta de guerra a los dos países, la confrontación fue contenida por la mediación de Argentina, Brasil y los Estados Unidos. En noviembre de 1910 el Rey de España resolvió no emitir su laudo arbitral (Muller 1937). El caso debió ser presentado en la Corte Permanente de Arbitraje de La Haya. El Gobierno peruano aceptó esta propuesta, pero Ecuador la rechazó, en demanda de negociaciones directas (St. Jhon 1999).¹¹⁶

reclamaban por la falta de una delimitación específica que dejaban al albedrío de las circunstancias las labores de seguridad y defensa (Barclay 1998).

¹¹⁵ El 27 de mayo de 1903 se firma el Acta para acordar las bases para un *Modus Vivendi* en la región oriental entre Perú y Ecuador. El Perú argumentaba que su avanzada occidental sobre el Napo era el punto denominado “La Fortaleza”, en la ribera derecha de este río, en la zona de la desembocadura del Aguarico en el Napo, la cual es tácitamente reconocida por el Ecuador. El punto de divergencia radicó en la avanzada peruana en el río Curaray (afluente del Napo) la cual fue vaga, en concepto de la parte ecuatoriana, pues el Perú afirmaba que la presencia peruana llegaba hasta donde el Curaray era navegable (Porras y Valverde 27/05/1903). El 1 de octubre de 1903 se firma en Lima la Convención de Arbitraje *ad referendum* entre Ecuador y Perú, con el objeto de someterse al arbitraje del presidente de Méjico para la demarcación de la frontera con base en criterios de derecho y equidad, para el caso que el Presidente de Méjico no aceptare, se nombra como árbitro o al Presidente de Francia, o al Rey Belga, o al Consejo Federal Suizo, se anota que la convención se declara inválida si no es aprobada por las dos cancillerías (Cfr. Solar y Baquerizo 1903).

¹¹⁶ El laudo español fue favorable al Perú. No obstante, se entregaba al Ecuador más territorio del que fue concedido bajo el Protocolo de Río de Janeiro. El rechazo del laudo concedió victoria a la diplomacia peruana debido a los términos favorables de la decisión arbitral y ante la respuesta de rechazo por parte

En el periodo 1910-1938 el Perú incrementa su control en los territorios en disputa. En 1913 este país sugiere proceder a través de negociaciones directas y con un arbitraje limitado. Estas conversaciones iniciaron en 1919 y dieron como resultado el Protocolo Porree-Castro Oyanguren. Este permitía las negociaciones directas y, en caso de no llegar a un acuerdo, los dos países aceptaban un arbitraje parcial de los Estados Unidos. Las conversaciones no tuvieron una salida negociada, en 1924, la posición peruana propendía a una salida legal y la ecuatoriana a una que priorizara la equidad y negociación (St. Jhon 1999). El 24 de marzo de 1922 Colombia y Perú sancionan el Tratado Salomón-Lozano, en el que se concedía a Colombia una salida al Amazonas, pues Colombia cedió al Perú territorios al sur del Putumayo, los cuales habían sido entregados previamente, en 1916, por Ecuador a Colombia, por el Tratado Muñoz Vernaza-Suárez. De la tal manera, el Ecuador pasó a rodearse por territorio peruano (St. John 1999).

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

Las fallidas negociaciones entre Ecuador y Perú incrementaron las tensiones en la frontera sur-occidental y desembocaron en la llamada Guerra del 41 (Cfr. Bákula 1992; Tobar Donoso 1982 [1945]), en la cual las fuerzas militares peruanas ocuparon la provincia de El Oro (Macías 2007). Los enfrentamientos también tuvieron como escenario la amazonia sur-oriental en el destacamento de Yaupi (Cuvic C., 1990), localizado al interior de la jurisdicción del Vicariato Apostólico de Méndez y

del Ecuador frente a aquella decisión. La ruptura de las negociaciones dejó a Perú en control de facto de una buena extensión del territorio en disputa (St. John 1999).

Gualaquiza. La Guerra del 41 finalizó con la firma del Tratado de Paz, Amistad y Límites de 1942 – Protocolo de Río de Janeiro – (Cfr. Tobar Donoso 1982 [1945]).

La ejecución del Protocolo de Río de Janeiro no fue posible del todo y la delimitación definitiva se realizó en octubre de 1998. En el interregno 1942-1998 se sucedieron dos enfrentamientos armados que implicaron el uso de recursos militares y económicos (Cfr. Bonilla 1999). El primero de ellos ocurrió en 1981 y logró una movilización en todas las provincias del Ecuador, despertando el sentimiento nacionalista. El problema limítrofe se integró de manera efectiva como elemento de cohesión nacional y las fuerzas armadas legitimaron su papel en la defensa de las fronteras, después de un periodo de gobierno militar (1972-1979) que erosionó su imagen institucional (Cuesta 2013). La amazonia se convirtió en zona estratégica y el sur-oriente y su población en emblema de resistencia, en donde el proceso de ocupación y creación de fronteras vivas fue funcional para la defensa (Lanas 1984).¹¹⁷

El enfrentamiento de 1995 desembocó en el cierre definitivo de la frontera y volvió a congregarse a la población en su conjunto. Sin embargo, la posición del Ecuador, a través de sus instancias negociadoras, fue pragmática. La salida al Marañón no fue el argumento central, y las reivindicaciones se concentraron en un cierre acordado de la frontera que equilibrara las aspiraciones militares¹¹⁸ y las prioridades políticas del estado ecuatoriano. En este contexto, las fuerzas armadas promocionaron la construcción de la nación en la frontera y la inclusión de indígenas shuar insertos en grupos de élite que fueron artífices de la defensa nacional; es decir, la evidencia palpable de 100 años de evangelización y estatización que hizo que los nativos shuar se convirtieran en defensores de la frontera, articulados al estado (Selmeski 2001).

¹¹⁷ Desde el análisis de la estrategia, las fuerzas armadas del Ecuador no tuvieron una actuación eficiente en la guerra de 1981. No obstante, según los estudios de opinión, la población apoyaba al gobierno (Scott Palmer 1999) y por extensión a sus fuerzas armadas (Cfr. Cuesta 2013).

¹¹⁸ Para 1995, las fuerzas armadas ecuatorianas refirieron a un éxito militar en su campaña. Una vez terminados los enfrentamientos directos, se firmó el "Acuerdo de Itamaraty" (Declaración de Paz de Itamaraty –Brasil- entre Ecuador y Perú, 17 de Febrero de 1995), a partir de marzo de 1995 se hace presente la Misión de Observadores Militares Ecuador-Perú, conformada por los países garantes del Protocolo de Río de Janeiro (1942), quienes tenían como misión la separación de las fuerzas comprometidas en los enfrentamientos, creación de un área desmilitarizada y desmovilización gradual de las unidades militares. El acuerdo entre los países llegó en octubre 27 de 1995, sin embargo, en lapso, marzo 1995 y octubre 1999, se estableció una calma tensa entre las fuerzas en conflicto y se desplegó una estrategia que se denominó "guerra de minas", minas antipersonales que fueron colocadas en sitios estratégicos por los ejércitos ecuatorianos y peruanos en previsión de la reactivación de los enfrentamientos (Cuvil P.1990).

2.5 Estereotipos y distribución del jíbaro

La expansión de la cristiandad, en los periodos de dominación española y republicano hacia las tierras orientales buscaba la integración del espacio considerado “desierto” (Vacas Galindo 1905; Izaguirre 1925), para la extracción de recursos y la utilización de su población como mano de obra (Vacas Galindo 1895). Con este fin, los salvajes orientales primero deberían ser convertidos a la fe católica y simultáneamente incorporados de manera efectiva el espacio al territorio ecuatoriano (Plaza 1852; Villavicencio 1858a; Vacas Galindo 1895; Conde 1981 [1931]). Las misiones ponen en escena la diversidad del área cultural jivaroana expresada en la literatura del siglo XIX (Villavicencio 1858a; Paz Soldán 1861) la cual, desde la óptica ecuatoriana, fue concebida como variaciones zonales de los Jíbaros (Villavicencio 1858a). Mientras tanto, desde el Perú, se manifestaba una diversidad étnica enfrentada entre sí por el manejo y control de sus territorialidades articuladas (Paz Soldán 1861). Identificación que fue el resultado de una ocupación más consistente de los distintos agentes estatales en el Alto Marañón (Soria 2007 y 2006).

En el siglo XIX se realizaron en Ecuador avanzadas misioneras ejecutadas por distintas congregaciones (García 1999). Las misiones y los misioneros se allanaron de manera tácita a las directivas del gobierno de turno para integrar zonas periféricas a la institucionalidad del estado, como fue el caso del trabajo de la misión jesuita en la zona de Macas, alrededor de 1870, cuyos resultados evangelizadores no fueron del agrado del presidente de aquel entonces, García Moreno (Jouanen 1977; Simson 1993 [1886]).

Por otra parte, las estrategias de intrusión en el oriente considerado azuayo por las élites del austro, vieron en las misiones un puntal estratégico. A partir de los vicariatos se conformó la división política que se complejizó con la Constitución de 1861 que crea la provincia de Oriente. La estructura administrativa eclesiástica se yuxtapuso en la estructura civil, sin embargo, no la sustituyó, pues formaron un par sinérgico que materializó la estructura estatal de las jurisdicciones orientales del Ecuador (Cfr. Misión Dominicana de Canelos 1934).

En el caso del sur-oriente, los jíbaros de la cuenca del Upano, los jíbaros del Zamora y del Pastaza, fueron asignados a los franciscanos y dominicos y posteriormente a los salesianos, congregaciones que estuvieron en contacto, durante los primeros años de su acción misional. En este sentido, hablamos de los jíbaros vinculados a los grupos

zaparoanos (andoa, candoshi) y a su propia heterogeneidad (achuar, shiwiar, aguaruna, huambisa) localizada en los territorios de Ecuador y Perú. De tal manera se confirma que la acción misional ejercida por los salesianos se llevó a efecto en una parte del universo jivaroano (Cfr. Salazar 1981; Taylor 1981; Salazar 1986; Hendricks 1988).

2.5.1 El oriente como espacio “salvaje”

La fundación de los pueblos del este de los andes tenía un efecto simbólico que reflejaba el nuevo orden social y político colonial, con poblaciones que además generaban ese orden (Wernke 2016). La región marcaba la frontera entre el espacio civilizado (evangelizado) y las tierras a ser conquistadas para el estado (Cfr. Pio Jaramillo 1955; Vacas Galindo 1895; Proaño 1878; Plaza 1852; Santos Granero 2005; Taylor 1999). Era una zona salvaje y un territorio a ser domesticado por la cultura y la civilización (Cfr. Plaza 1858; Proaño 1878; Vacas Galindo 1895; Jaramillo Alvarado 1922; Conde 1981 [1931]) un espacio aislado, que como tal, conservaba su condición de espacio sin cultura y protegido de la expansión peruana (Cfr. 1981 [1931]).¹¹⁹

La región oriental, durante el siglo XVI incorporó españoles en los poblados de Sevilla y Logroño, asentamientos vinculados a la explotación de oro aluvial. Sin embargo, la abundancia de plata en las minas de Potosí hizo que otros yacimientos de minerales preciosos tuvieran un peso específico menor y que zonas y regiones se especializaran como proveedoras de servicios orientados a mantener la explotación de la plata de Potosí (Ramírez 2007).¹²⁰ Sevilla y Logroño fueron destruidas en 1599, suceso que se convirtió en el evento fundante de la forma de percibir a los shuar desde las épocas tempranas del período hispánico y construyó la imagen del jíbaro indomable, libre, pero inteligente (Villavicencio 1858a; Rivet 1907), un grupo que pudo vencer a los españoles con sus tácticas de batalla, pese a poseer un tecnología inferior, aunque mejor adaptada a las condiciones de la ceja de montaña y del bosque húmedo tropical.

¹¹⁹ Pio Jaramillo Alvarado (1922) menciona la abundancia y especificidad de los escritos generados sobre el oriente ecuatoriano, desde la mitad del siglo XIX (misioneros, exploradores, científicos, viajeros, aventureros, etc.) que se puede considerar como un género literario. Existe una visión de espacio fuera de la cultura (Conde 1981 [1931]).

¹²⁰ Aunque como lo señala Barclay, esta afirmación no topa del todo el tema de la explotación aurífera, cuya importancia se muestra en los tributos “nada desdeñables” que pagaban los encomenderos en la Gobernación de Bracamoros (Barclay, Frederica, comentarios a la versión final de esta tesis).

La destrucción de las ciudades españolas, el asesinato y secuestro de la población española fueron incorporados en la historiografía del siglo XIX (Villavicencio 1858a; Ecuador 1892; Izaguirre 1925) como un hecho fehaciente de la ferocidad de los pueblos nativos y las dificultades geográficas de la zona suroriental, es decir, barreras humana y geográfica que impedían la ocupación efectiva de aquel espacio fuera de la civilización cristiana (Conde 1981 [1931]), en el que las expectativas de los conquistadores y misioneros se concentraban en esperanzas fantásticas para extraer las riquezas de reinos áuricos (Cfr. Trujillo 1998).

El levantamiento encabezado por el jíbaro Kiruba (1599), contra los españoles, fue reintentado por una epopeya trágica (Wolf 1892), en la que se sobredimensionó con alcances épicos la ferocidad de los jíbaros. Se trató de un estereotipo con el cual se asoció a los jíbaros localizados en el territorio entre el Pastaza y el Chinchipe. El indio indómito que no permitió la penetración de la civilización cristiana, no obstante, era un salvaje redimible e incorporable a la civilización (Plaza 1852). Estos habitantes de la selva, por otro lado, podían ser aliados para permitir la explotación de las riquezas orientales y mejorar la posesión efectiva del espacio amazónico, lo cual limitaría la penetración peruana (Vacas Galindo 1895).

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

La ferocidad de los jíbaros fue amplificada e internacionalizada por la costumbre de cortar las cabezas de enemigos muertos en batalla¹²¹ (Santos Granero y Barclay 2006). Los jíbaros se convirtieron en epítome de lo inhóspito de la amazonia y del sur-oriente ecuatoriano. Esta identidad fue alimentada por exploradores y viajeros y fundamentó narraciones sobre el exotismo, la astucia, la falta de escrúpulos de los jíbaros frente al asesinato de sus enemigos y la peculiar costumbre de reducir cabezas (Up de Graff 1923).

¹²¹ La *tsantsa* es un trofeo obtenido al reducir las cabezas decapitadas de los guerreros de tribus enemigas asesinados en batalla.

Stirling (1938) menciona cómo los hombres shuar, jíbaros, actúan de manera violenta, con el asesinato de sus enemigos y la violación de las mujeres como parte integrante de sus correrías. Up de Graff (1923) da líneas que corroborarían esta situación, sin embargo, este autor realiza una descripción grandilocuente que da cuenta, más que de la fidelidad del dato, de la heroicidad del viajero que estuvo en las tierras de los cazadores de cabezas del Alto Amazonas (Cfr. Uriarte 2006). La conquista del “país de los jíbaros” (Rivet 1907), es decir, la incorporación de este territorio al Ecuador, tuvo que vencer estos escollos (Cfr. Lanús 1984).

2.5.2 Los signos materiales de la violencia del jíbaro

Más allá de la violencia naturalizada de los jíbaros durante los siglos XIX y XX (Santos Granero y Barclay 2006; Uriarte 2006; Surrallés 2006), el universo jivaroano ha incorporado formas culturales diversas, a partir de las necesidades establecidas históricamente, para la constante adaptación a un medio que se modificaba por la irrupción de nuevos actores políticos y económicos que cambiaron la matriz simbólica.¹²² Los jíbaros son una población con una tecnología de caza, pesca, horticultura apropiada a la foresta húmeda tropical (Steward 1948) y adaptada para la guerra (Cfr. Stirling 1938; Surrallés 2006). Eran grupos étnicos de una misma área cultural en constante innovación simbólica y tecnológica, producida durante los siglos de contacto con europeos, criollos de los Andes y de la región amazónica, en suma, un conjunto cultural producto del contacto y la interacción con poblaciones nativas y no nativas de la amazonia, articulado a la extracción de varios recursos naturales en distintos momentos históricos (Seymour-Smith 1988).

En este contexto, desde el siglo XIX, la práctica de reducción de cabezas se convirtió en un aspecto central para reconocer al Ecuador (Blanksten 1951)¹²³ y caracterizar a los jíbaros como fuera de la civilización. Fue un símbolo tan poderoso que su valor perdura

¹²² Sobre el cambio cultural y la incorporación selectiva de elementos materiales y simbólicos como forma de impuesta y consensuada en un grupo social determinado ver: Marshall Sahlins (1988).

¹²³ Al describir las características del contexto geográfico y humano de los jíbaros, Blanksten (1951) menciona su costumbre de reducir cabezas. Blanksten menciona tres aspectos de esta costumbre: (i) práctica enlazada al sistema de guerra de los jíbaros y su significado ceremonial; (ii) lo singular de esta costumbre que llama la atención de científicos e investigadores; e, (iii) pocos visitantes al Ecuador pueden dejar de aprovechar la oportunidad de comprar una cabeza reducida a un precio considerablemente más bajo que el pagado por el propietario original.

hasta la década de 1960, cuando esta noción de poder fue sustituida, por la pertenencia a las organizaciones como la Federación Shuar (Rubenstein 2007).

En la literatura sobre el alto Marañón, la práctica de la reducción de cabezas resulta privilegiada (Santos Granero y Barclay 2006). Sin embargo, no fue ejercida exclusivamente de los jíbaros, se sabe que otros grupos étnicos de la cuenca amazónica y en culturas de la costa pacífica, la incorporaron en su cultura (Cfr. Saville 1929; Karsten 1926). Sin embargo, sí fue la única contemporánea al ingreso de los exploradores y los misioneros en el siglo XIX. Para el mundo “civilizado” esa práctica se integra a tres perspectivas: (i) la *tsantsa* como dato y elemento que caracterizaba a los jíbaros en un marco de positivismo científico, destacado en las interpretaciones difusionistas (Rivet 1907; Moreno Maíz 1869; Jijón y Caamaño 1919; Karsten 1926; Saville 1929). (ii) El sentido religioso de la *tsantsa* y del mundo simbólico de los jíbaros localizado en una etapa pre-religiosa que demostrarían el proceso evolutivo de las culturas (Karsten 1926). (iii) La condición de “salvajismo” de la etnia, la cual debía ser incorporada a la civilización (Ecuador 1892; Vacas Galindo 1895). Y, (iii) como curiosidad museográfica que une a las dos anteriores (Saville 1929).

Así mismo, en el siglo XIX se rescatan narraciones que describen el proceso (Hamy 1873).¹²⁴ Por otro lado, la obsesión por la descripción del objeto hacía perder de vista su sentido y contexto simbólicos. Recién hacia 1863 una cabeza reducida, encontrada en la tumba de un jíbaro, hizo suponer su uso y sentido religioso (Moreno Maíz 1869).

La fascinación de occidente por las cabezas reducidas, como representación del salvaje parece ser un producto moderno (Muratorio 1994). Para el siglo XX, en una publicación del *Museum of the American Indian (Heye Foundation)* se decía que no había objeto que llamara más la atención en el Museo que las cabezas reducidas (*tsantsa*), procedentes del territorio del oriente del Ecuador, habitado por tribus jíbaro. Las cabezas fueron solicitadas por museos y anticuarios en Europa y Norteamérica. La cabeza reducida era colocada en un lugar de honor, pero al cabo de algún tiempo (un

¹²⁴ Cuenta un relato que en el siglo XVIII los indios del Perú oriental hierven las cabezas de sus enemigos, luego rellenan con hiervas la piel que cubría el cráneo y la secan con humo para formar una máscara. Los dientes son útiles para confeccionar collares, los cráneos son suspendidos de los techos de sus viviendas. Después de reducir la máscara de piel realizaban grandes celebraciones en la casa del cacique y finalmente, los guerreros se las llevaban como trofeo (Manuel Sobreviela y Narciso Barceló citado en Hamy 1873, 392)

año aproximadamente), perdía gradualmente su potencia y era descartada (Cfr. Saville 1929).¹²⁵

Las pequeñas cabezas momificadas fueron promocionadas desde la década de 1860, sin embargo, los especímenes eran raros, no tenían una descripción completa (Wardle 1914, 197). La divulgación de la *tsantsa* como novedad etnográfica se le atribuye al trabajo de Moreno Maíz, aparecido en 1869 en el Tomo III del *Bulletins de la Societe d'anthropologie de Paris*. Esta publicación estaba interesada en los procedimientos mecánicos que conseguían reducir las cabezas y no tanto en los significados culturales (Wardle 1914). Los datos descriptivos del trabajo de Paul Rivet (1907) corroboran los datos recabados.

Para 1874 se presenta en *La Nature – Revue des sciences*, un artículo sobre los “Xibaros”, mostrando un grupo étnico aislado de la mirada europea con costumbres fascinante de taxidermia (Anonyme 1874). Hamy (1873) describe a las *tsantsas* como trofeos en recuerdo de sus victorias. Señala que, con este fin, los “salvajes” hierven la cabeza, sacan la piel que envuelve el cráneo y forman una máscara. Utilizan humo y piedras calientes para reducir las máscaras en forma de cabeza. Estas son colgadas como trofeos pendiendo del cabello que queda intacto, entre tanto las celebraciones de la victoria son realizadas con gran pompa en la casa del cacique (Hamy 1873).

Por su rareza, las cabezas reducidas fueron vendidas en 1.500 francos en 1866. Sin embargo, para mediados de la década de 1870, estas eran menos raras, las colecciones de los museos contienen hasta 3 especímenes. En Inglaterra existían 2; una de ellas fue enviada en 1861 por Cassola a W. Bollaert, proveniente de las orillas del Pastaza. Se supuso que fue la cabeza de un jefe enemigo llevada como un talismán en los combates (Anonyme 1874).

En 1862, en la Exposición Universal de Londres fue expuesta una *tsantsa* y fue descrita como un ídolo, oráculo, talismán, cuando provenía de un guerrero de valentía reconocida. Desde el Ecuador, en 1864, fue enviada a Francia una cabeza por

¹²⁵ Esto debido a que, en el universo mitológico de los jíbaros, se cree que en tiempos míticos todos los animales eran hombres y posteriormente fueron transformados en los animales existentes, se concibe que el perezoso es un superviviente de la época muy antigua y parte de una tribu primitiva.

intermedio del cónsul general Fabre. Su procedencia era de los jíbaros denominados Jambas y mostraba métodos de taxidermia no conocidos en Europa (Anonyme 1874).

Hasta la Exposición por el Cuarto Centenario del Descubrimiento de América de 1892, se transportaron varias colecciones que constaron de material arqueológico (artefactos, piezas de cerámica, etc.) de distintas procedencias, fotografías de sitios considerados emblemáticos, mapas, maquetas, pinturas, armas, monedas, medallas, entre otros elementos para ser mostrados públicamente.¹²⁶ Un total de 1.327 piezas, 20 de procedencia jíbara, entre las que destacaban 2. La primera refiere al objeto catalogado con el número 227, el cual es parte de la colección de Flores Jijón, objeto que estaba compuesto por:

Dos palitos de los empleados para agujerearse las orejas. Estos vestidos fueron regalados al Sr. Flores, cuando era presidente de la República, por el cacique Charupe, jefe de una tribu de Macas [El segundo es el objeto de la colección con número] 245.- Cabeza disecada y reducida de un indio jíbaro, llamado Tamaguarin, jefe de una tribu del Oriente; Canelos, año 1590 (Ecuador 1892, 20).

La Conmemoración del Cuarto Centenario cosificó al salvaje y su conducta (Cfr. Ecuador 1892) y mostró la dificultad para integrar estos espacios. A su vez, para la época cauchera los grupos amazónicos, que no fueron sometidos a la exacción de los patronos en una situación de cuasi-esclavos, tuvieron acceso a la tecnología (herramientas de hierro, armas de fuego), y las armas se convirtieron en el sustituto de sus aperos originarios de cacería y el arma de defensa y ataque por excelencia. Las *tsantsas* pasaron a ser objetos de intercambio, se recibían por ellas armas de fuego, lo cual confería superioridad al grupo familiar o a quien las poseía (Vacas Galindo 1895). Para el siglo XX, Karsten (1934) refiere que se negociaba una cabeza reducida por un rifle, el valor cultural de la *tsantsa* había cambiado, la reducción de cabezas se convirtió

¹²⁶ Las personas e instituciones que prestaron las colecciones fueron: a) el Gobierno, b) Luis Cordero, Exmo. presidente de la República; c) José María Laso, cónsul de España en Quito; d) Federico González Suárez; e) F. Durán y Rivas, vice-cónsul de España en Guayaquil; f) F. Bravo y de Liñán, cónsul general del Ecuador en Sevilla; g) Santiago M. Basurco; h) Teodoro Wolf; i) Celiano Monje; j) Municipalidad de Ibarra (provincia de Imbabura); k) Aurelio Cañadas (Pujilí, Provincia de León); l) Colección de monedas del Gobierno del Ecuador; m) Colección de Medallas del Sr. D. Leónidas Pallares Arteta, delegado del Ecuador en la Exposición; ñ) Augusto Cousin; o) Elvira y Leonor Flores; p) Emilio Uquillas (Ecuador 1892).

en un medio para obtener recursos tecnológicos y ventaja en las guerras inter-tribales o intra-tribales.

Esta práctica está asociada a la violencia intra e inter-grupal, aunque el sentido de la violencia parece haber variado a lo largo del tiempo, con sentidos y fines instrumentales diferentes previo a la estatización de la amazonia en la primera década del siglo XIX, durante la época del caucho; o cuando, más tarde, se consolidaba la presencia estatal, separada de la tutela salesiana, que tuvo lugar en la territorialidad shuar para los años 1970 (Cfr. Harner 1972).

La *tsantsa* cataliza la venganza del enemigo, impidiendo que esta se manifieste en contra del asesino (Harner 1962). Al muerto se le otorgan nuevos estatus identitarios y función social. Con la cabeza reducida, orejas, boca y nariz cosidas, se anulan las capacidades de percibir, hablar y la memoria del muerto, a fin de que estos no puedan ir en contra de quien lo mató, es decir, se anula la fuente de la individualidad y ser social del muerto (Taylor 1994a). Sin embargo, no hay claridad en la interpretación de cómo cambia o se resignifica esta práctica en las nuevas formas de violencia ritualizadas cuando se adaptan a una estructura estatal (Rubenstein 2007). Estas, además, se vinculan a una matriz simbólica cristianizada (Cfr. Turner 1992; Peruchon 2001).

Para cerrar, a lo largo del siglo XX, se detectan cambios sustanciales en las formas tradicionales de asentamiento y organización social producto de los procesos de evangelización y estatización de los jíbaros (Cfr. Salazar 1981; Taylor 1981; Salazar 1986; Hendricks 1988) que han repercutido en sus formas de representación simbólica de la realidad y en su universo mítico-religioso (Cfr. Turner 1992).¹²⁷ Tanto el estado peruano (Works 1985) como el ecuatoriano (Salazar 1986), posteriormente a la época de producción del caucho, han ingresado en la territorialidad jibaroana provocando cambios en sus patrones culturales “clásicos” (Ver: Karsten (1935); Stirling (1938); Steward (1948); Harner (1972); Descola (1996). Como efecto de la acción estatal en

¹²⁷ Stirling (1938, 79) menciona el uso de la tiradera (*atlatl*) en el siglo XVI con base en descripciones realizadas por Salinas durante la colonia. Publicaciones como la de Eduardo Noguera (1945, 228) describen el *atlatl* como arma utilizada por los jíbaros. En la actualidad, la lanzadera no se encuentra dentro de la cultura material de los shuar, achuar o shiwiar localizados en el Ecuador. Simson (1993 [1886]), Vacas Galindo (1895), Karsten (1935), Stirling (1938), Steward (1948) identifican la incorporación de herramientas de hierro/acero, armas de fuego, fibras textiles, textiles, elementos manufacturados, etc. en el repertorio de la cultura material entre los jíbaros del Santiago, Morona, Chinchipe y Pastaza, así como el abandono de prácticas culturales nativas en distintos momentos del contacto con poblaciones europeas.

manos de distintos actores, se han producido cambios en las formas de organización social y apropiación del espacio y sus recursos (Uriarte 2006). Interesa reiterar, en el caso ecuatoriano, que estos cambios ocurren, a partir de la cercanía con los representantes estatales relacionados con los procesos civilizatorios de conversión católicos y/o protestantes (Taylor 1981).

2.5.3 El grupo jivaroano, su distribución en la cuenca del Alto Marañón

En las descripciones históricas los Jíbaros estaban localizadas al norte del Marañón, entre los ríos Pastaza y Chinchipe. Esta etnia, en el territorio peruano, comprendía cinco tribus: (i) Murato, quienes no se localizan con precisión en los mapas. (ii) Los “Uambisa” ocupaban el territorio situado en frente de la desembocadura del río Huambisa o Yurumbisa. (iii) Los Antipa, vecinos de los Aguaruna con quienes vivían en constante pelea. (iv) Los Aguaruna localizados en el Marañón por el Pongo de Manseriche, también en constante guerra con sus vecinos. (v) Los jíbaros del norte localizados en el Ecuador (Hamy 1873; Paz Soldán 1861).

Los jíbaros del norte son nombrados por Villavicencio (1858, 169), fueron integrantes de este mismo grupo los: “Moronas, Pautes, Zamoras, Gualaquizas, Upanos, Pindos, Pastassas, Agapicos, Achuales, Copatasas i otros”, grupos de parentesco aislados que se aglutinaban con un grupo mayor y que tomaban sus nombres de los ríos circundantes a sus zonas de habitación o llevaban los calificativos con los que los conocieron los españoles. La lista de Villavicencio (1858), agregada a la de Paz Soldán (1861), proporciona un conjunto tribal más complejo que los determinados en la colonia y que los descritos por los autores mencionados (Hamy 1873).

Para el Ecuador, con base en la información de Villavicencio se identificaron tres segmentos: (i) Los grupos Santiago, Zamora, Gualaquiza, Paute, Logroño, articulados a la cuenca del río Santiago. (ii) Los Morona, el Upano, Conambi, Pindo, Copataza, Chirapa, ocupan la cuenca de Río Morona. (iii) El tercer grupo de jíbaros localizados en la cuenca del Pastaza, con poblaciones ubicadas a lo largo del río y en sus afluentes (Cfr. Hamy 1873).

Las referencias decimonónicas contrastadas con los actuales datos etnográficos y lingüísticos identifican a los: (i) Jíbaros del norte, quienes serían los shuar, definidos como los “propios jíbaros” que habitan las provincias de Zamora Chinchipe y Morona

Santiago en el Ecuador (Steward 1948).¹²⁸ Los achuar de la cuenca media y baja del Pastaza (Uriarte 2006) y shiwiar, localizados entre el Tigre y el Corrientes (Seymour-Smith 1988), estos últimos ubicados entre en el Ecuador y el Perú. (ii) Los antipas, probablemente parte del grupo aguaruna (awajún),¹²⁹ localizado en el Perú (Tessman 1999 [1930]). Awajún o aguaruna que habitan la parte oeste del Alto Marañón y los ríos Potro, Mayo y Cahuapanas (Lewis et al. 2013; Works 1985) y el área del Pongo de Rentema hasta el Pongo de Manseriche, la cuenca media y baja del río Cenepa y el Bajo Santiago (Berlin y Berlin 1983). (iii) Los huambisa (uambisa) ubicados en el bajo Santiago hasta la frontera con el Ecuador (Berlin y Berlin 1983). (iv) Los murato, los actuales candoshi, probablemente, localizados en la cuenca media y baja del Pastaza (Surrallés 2006).

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

Para 1941, la guerra Perú-Ecuador rompió la comunicación entre los grupos jivaroanos de los dos países. Esta separación no fue absoluta y, pese a los controles militares, se realizaron intercambios entre estos grupos. Sin embargo, después de la guerra limítrofe, los dos países dedicaron esfuerzos con mayor intensidad para estatizar el espacio y las poblaciones amazónicas (Cfr. Seymour-Smith 1988; Works 1988). Surgen así una serie

¹²⁸ Julian Steward (1948), en el texto sobre los jíbaros publicado en el *Handbook of South American Indians*, realiza una descripción sintética e integradora de los diversos trabajos significativos sobre los jíbaros. En este sentido, el texto de 1948 marca un corte temporal en la literatura académica. Steward (1948) reitera la visión del indio fiero dotado de características culturales y adaptaciones bélicas específicas que convierten a este grupo en una cultura particular. En sus argumentos se presentan como hitos históricos la destrucción de Sevilla y Logroño de 1599 y su capacidad de resistencia a las culturas externas. Entre otros autores representativos que ofrecen argumentos en este mismo sentido ver: Vacas Galindo 1895; Rivet 1907; Bollaert 1860; Villavicencio 1858a.

¹²⁹ Los Aguaruna, localizados en la orilla derecha del Marañón, se llaman a sí mismos “aguaxúni” (Tessman 1999 [1930]).

de preguntas, ¿cuáles grupos jivaroanos se separaron?, ¿cuán diferentes eran los grupos jivaroanos entre sí?, ¿cuál fue el papel de las instituciones estatales y paraestatales para modificar las distintas formas de comportamiento cultural?

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

2.6 El “Oriente Azuayo” y la evangelización

Los salesianos llegaron al Ecuador con el objeto de convertir y civilizar a los jíbaros del territorio asignado al Vicariato de Méndez y Gualaquiza (Guerriero y Creamer 1997). Lo salesianos muestran como carta de presentación las acciones que habían realizado en Italia y en las áreas urbanas del Ecuador. Se referían de sí mismos como una institución moderna orientada a la educación y formación de mano de obra capacitada presta a integrarse a las fábricas y la industria. (Cfr. Lenti 2010). En el caso de la población de “infieles” del sur-oriente, su estrategia fue la reducción de poblaciones y la educación en la escuela y el internado para motivar la sedentarización de los indios dispersos en la selva, la modificación de los patrones de guerra y venganza y la alfabetización como parte consustancial de la evangelización (Cfr. Ortiz 2010).

La evangelización orientada al trabajo, producción e integración nacional coincide con la perspectiva modernizadora de los gobiernos progresistas del Ecuador (1884-1895), y de los liberales en lo posterior (1895 en adelante). Por otro lado, su estrategia de inserción en distintos niveles de la sociedad y su relación directa con la educación les permitieron establecer alianzas con los distintos segmentos de la sociedad. Estas relaciones viabilizaron su permanencia en el Vicariato, pese al Decreto de expulsión de

la Congregación en 1896 y al anticlericalismo de la Revolución Liberal de 1895, gracias a que el *ethos* modernizador salesiano empataba con el espíritu de progreso de la Revolución liberal (Cfr. Regalado 2014).

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

Desde esta perspectiva, en este numeral se realiza una descripción de la penetración del padre Plaza, obispo de Cuenca en 1851, quien hizo intentos por acceder a los recursos de los territorios localizados al este de Cuenca. Aquella sería una incursión estructurada desde los intereses económicos de las élites para obtener recursos e integrar transversalmente los Andes y la amazonia (Cfr. Plaza 1852; Esvertit 2001).

Seguidamente, se hace una revisión de los hitos políticos que apuntan a la consolidación de la presencia de las élites azuayas en lo que, desde sus intereses de expansión, se configuró como el “Oriente Azuayo” (Esvertit 2001, 570). Abriendo paso al proceso de consolidación económica e influencia política acumuladas durante la segunda mitad del siglo XIX (Palomeque 1990).

Finalmente, se caracteriza a la Pía Sociedad de San Francisco de Sales a su llegada al Ecuador con relación a sus objetivos y propósitos, en conexión con el cambio cultural que provocaron en la sociedad de los jíbaros del sur-oriente ecuatoriano (Cfr. Salazar 1981; Taylor 1981; Salazar 1986; Hendricks 1988).

2.6.1 Un intento de penetración efectiva al sur-oriente

La recolección de la cascarilla implicó la entrada al oriente de empresas vinculadas con Cuenca, hasta zonas ocupadas por grupos jivaroanos (Taylor 1993). Impulsada desde Cuenca, y liderada por el franciscano Manuel Plaza (obispo de Cuenca), en 1851 se realizó una exploración de las tierras de los jíbaros para identificar las posibilidades de evangelizar, incorporar el territorio del oriente azuayo y buscar una conexión con el Marañón y de allí al Atlántico a través del río Santiago (Plaza, 1852). Desde el Perú, se

iniciaba un proceso de ocupación del “Oriente” en el Alto Marañón, impulsado por el presidente Castilla, quien buscaba establecer vías de comunicación efectivas entre la sierra peruana y el Marañón (Paz Soldán, 1862; Santos Granero y Barclay, 2002; Soria, 2007), proceso de ocupación que empezó desde finales del siglo XVIII con las Misión Franciscana de Ocopa y su emblemática avanzada misionera levantada en Sarayacu (actual Perú) que vinculaba al Ucayali y Huallaga con el Marañón (Marcoy 1875; Castelnau 1851; Smyth y Lowe 1836), misión construida por el mismo padre Manuel Plaza, quien en 1851 llegó a ocupar el obispado de Cuenca (Plaza 1852).

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

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

Desde una perspectiva espacial, el límite norte de la territorialidad jivaroana era la ribera izquierda del Pastaza. Sobre el Pastaza se fundó la misión de Canelos en 1683. Este se constituyó en punto de contacto interétnico y vía de entrada a la territorialidad jivaroana (Cfr. Vargas 1988). Canelos se constituyó en un enclave multiétnico en donde

fueron reducidos y evangelizados indios procedentes de diversas etnias amazónicas, indígenas kichwa-hablantes de la sierra que incluyeron a los jíbaros (achuar) de la cuenca media y baja del río Pastaza (Steward 1948; Vacas Galindo 1895).

Canelos fue el enclave durante la administración española y posteriormente republicano de más honda penetración en la cuenca del Pastaza. Según referencias geográficas sobre la región comprendida entre Quito y el Amazonas, se decía que el Ecuador tenía derechos sobre el alto Amazonas. Sin embargo, en la práctica los peruanos ocuparon ambas orillas del río, y se extendieron hacia el norte, hasta Andoas. Solo Canelos está ocupada por misioneros de Quito. Al norte de Canelos viven los indios “Saparos”, cuya lengua es la misma que la de los Iquitos del Amazonas, y comercian con los blancos. Hacia el sur de Canelos anota como importante al río Santiago el cual es navegable justo hasta antes de las haciendas de Cuenca, pero sus riberas están pobladas por indios hostiles llamados “hivaros [jívaros]” (Cfr. Castelnau 1851, 415).

Para la década de 1820, Iquitos era conocida como un sitio de comercio bastante pobre, en donde confluyeron personas de por lo menos 5 etnias: omaguas, cocamas, iquitos, ticunas, blancos y mestizos, hasta huambisas del Pastaza traídos desde Borja y La Barranca después de quemar sus viviendas (Marcoy 1875). Situación que cambiará radicalmente con la expansión de la extracción cauchera (Santos Granero y Barclay 2002). Las referencias sobre Iquitos y la presencia de diversas etnias en el lugar muestran la existencia de una red de intercambio comercial y político de largo alcance, de origen hispánico, a través de las redes fluviales.

Marcoy (1875), en su travesía desde el Alto Ucayali hasta el Amazonas, señalaba la existencia de dos áreas multilingües aglutinadas alrededor de una lengua vehicular, la primera refiere a las etnias agrupadas alrededor de la cuenca del Ucayali y Huallaga en donde el kichwa es la lengua franca o lengua vehicular y el Tupí sobre el Amazonas. No obstante, se puede considerar para la misma época, la utilización del kichwa como lengua franca en la cuenca del Pastaza, los límites con el área lingüística jivaroana, a partir de la misión de Canelos o en la cuenca del Napo (Cfr. Jouanen 1943; Simson 1993 [1886]). Este sería un efecto de los procesos de evangelización (Cipolletti 1988) que modificaron los patrones de intercambio históricamente identificados (Cfr. Lathrap 1973).

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

Proaño intentó llevar un conjunto de indios a Quito, probablemente jefes tribales, para ratificar su conocimiento y amistad con la población local. Con este acto quería mostrar a los ciudadanos que “la barbarie está buscando á la civilización en algunos Estados del Pacífico, en lugar de buscar ésta á aquella para asimilarla”. En septiembre de 1878, Proaño manifestaba que un grupo de “cascañeros” intentaba abrir un camino de Macas a Miasal, afluente del Morona. Su denuncia se fundamentaba en que este camino vulneraba sus derechos como descubridor del Morona y era lesivo a los intereses nacionales y provocaría luchas innecesarias con las tribus locales (Cfr. Proaño 1878).

La narrativa de Proaño permite colegir que se registraron tres momentos de interacción: (i) la población local como apoyo a la inserción del estado y sus agentes para aprovechar los distintos extraíbles; (ii) los jíbaros como base social y mano de obra para consolidar la estructura nacional y (iii) la ferocidad de los jíbaros como barrera para la penetración institucional del estado, pero utilizable como fórmula de control espacial, es decir, que quien maneja su ferocidad maneja su lealtad. Parámetros que se pueden identificar en los discursos de Vacas Galindo (1895 y 1905), Bollaert (1860), Villavicencio (1858), Plaza (1852) y en las estrategias de evangelización de los franciscanos en el Vicariato de Zamora (Cfr. Izaguirre 1925) y los dominicos en el Vicariato de Canelos (Cfr. Misión Dominicana de Canelos 1934; Vargas 1961).

2.6.2 La consolidación del “Oriente Azuayo”

El sur-oriente estaba influenciado por dos territorios, Loja y Azuay, en un momento dado, los dos ámbitos políticos compitieron por el control del espacio amazónico, este proceso se relacionó con los intereses económicos de las élites, la apropiación de los

recursos y el control social de las voluntades de los distintos segmentos de su población basada en los sentimientos de pertenencia de la identidad regional, los circuitos comerciales establecidos con la costa pacífica y en las lealtades construidas a lo largo de la dominación española (Cfr. Jaramillo Alvarado 1955).

Loja y su región estuvo relacionada con el mercado internacional. En el contexto del siglo XVI, Loja se constituyó en un poblado de alto peso político, porque tenía acceso a la cuenca del Zamora al oriente y por el occidente a la cuenca del río Piura. Así mismo por el occidente se accedía a las minas de Zaruma y por el oriente a la explotación aurífera de Zamora.¹³⁰ Desde finales del siglo XVII, con la extracción y exportación de la cascarilla (*Cinchona Sp.*) (Ramón 2000) y el control de la producción del oro de Zaruma. La cascarilla hizo florecer su economía, sin embargo, en el momento de escasez de este producto, debida a la sobreexplotación de la especie vegetal, en su región de control, la economía lojana se deterioró paulatinamente, y la recolección de la cascarilla con su posterior exportación fueron realizadas por las élites cuencanas (Palomeque 1990), quienes crecieron económicamente a cuenta de la actividad y de la vinculación de la producción agropecuaria del Azuay destinada a Guayaquil, que desarrollaba la economía con base en la siembra y exportación del cacao (Guerrero 1980). Hasta entrado el siglo XVIII, Cuenca presentó un funcionamiento económico secundario en el austro serrano, especializado en la agricultura y ganadería. En el siglo XVI se dirigía a Loja, Zaruma, Zamora y Guayaquil (Ortiz de la Tabla 1993) en los siglos posteriores, al decrecer la minería de Zaruma y Zamora, la interdependencia económica se estableció básicamente con Guayaquil.

La fundación de Cuenca (1555) respondió a la necesidad de acortar distancias entre Quito y Lima (Ciudad de Los Reyes), estableciendo un asentamiento hispano al sur de

¹³⁰ En el Ecuador existían cuatro zonas mineras: (i) Valladolid y su entorno; (ii) Zamora, (iii) Zaruma y (iv) el conjunto Quito, Cuenca y Jaén. Estos tuvieron una producción aurífera interesante para la Corona durante el siglo XVI, pero posteriormente decayó su productividad. Valladolid junto con Santiago de las Montañas y Loyola se fundaron en 1557 y 1585 por y para la explotación aurífera. La producción general de las minas decayó hacia el siglo XVII, de todas las zonas mineras mencionadas, Zamora tuvo el menor rendimiento. La producción aurífera decreció sensiblemente a lo largo de la presencia española, tanto que Loja pidió que se volviera a la institución de las mitas para conseguir mano de obra y se rebajó el quinto real al 1/10 para incentivar la producción de oro (Caros 2016), sin embargo, al declinar la producción aurífera declinaron los poblados y como tal, el foco generador de orden social colonial decreció en importancia, en este sentido, la destrucción de las ciudades españolas en los estertores del siglo XVI coincidió con el fin de un ciclo económico de las distintas zonas mineras, excepción de las minas de Zaruma que generaron buenos rendimientos durante la colonia, pero que también estuvieron sujetas a bajas de producción sustancial (Cfr. Ramón 2000).

la Audiencia de Quito (Ortiz de la Tabla 1993). Cuenca representó el punto articulador entre la sierra norte y centro y la costa a través de los estuarios del río Naranjal (Puerto Bola)¹³¹ y del río Jubones (Puerto Pilo),¹³² y desde allí, hasta los puertos del Pacífico (Cfr. Laviana 1987). Sin embargo, este diseño de conectividad no prosperó, entre otras causas políticas y económicas, por la poca rentabilidad de las minas orientales de Zamora y las constantes amenazas de ataques de los jíbaros. Los efectos serían el abandono de las fundaciones españolas en el oriente y la desconexión de la región del resto de la Audiencia, con lo que la conexión con Guayaquil pasaría a ser Riobamba (Cfr. Ortiz de la Tabla 1993).

A mediados del siglo XIX, una vez que la explotación de la cascarilla dejó de ser el producto que dinamizó la economía lojana, el capital azuayo ocupó el espacio que dejó Loja, el que sería alimentado por los recursos provenientes del comercio con Guayaquil para sostener la producción cacaotera. Naranjal se convirtió en el punto de contacto entre la sierra sur con el centro económico del litoral. Desde Cuenca, se propició la extracción de la cascarilla en las tierras donde era posible, tanto al oriente como al occidente de Los Andes. Desde la mitad del siglo XIX, Cuenca dominó las exportaciones de cascarilla e incursionó en el dominio de las minas de Zaruma, lo cual permitió el control transversal de la costa, la sierra y oriente y propició la penetración de distintos agentes económicos al oriente azuayo (Cfr. Palomeque 1990).

Para la crisis de 1859, el Azuay posee una capacidad económica que le permite insertarse en el juego político, declarando la autonomía con respecto a los departamentos de Loja, Guayaquil y Quito. Esta influencia se consolida a lo largo de la década de 1860, se concretan acuerdos con las élites regionales y se intenta integrar al sur del Ecuador de aquel entonces con el comercio de la costa pacífica y el norte del Perú. Con estos fines, en el gobierno de Benigno Malo se firmó el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación con Ecuador (25 de mayo de 1867). Con este tratado se declara la “paz perpetua” entre ambas naciones y se regula el comercio de la sal proveniente del

¹³¹ Salazar (2010) mantiene la hipótesis que el histórico Puerto Bola se habría encontrado en algún lugar del estuario del río Naranjal, el cual representó la salida de productos y la entrada de otros impostados hacia el territorio de la actual provincia del Azuay.

¹³² Puerto Pilo fue el punto de salida al mar de pequeñas embarcaciones y naves impulsadas a vapor durante el siglo XIX, sitio localizado en el estuario del río Jubones y articulado al comercio e intercambio de productos locales e importados (Wolf 1892).

Perú. Se proyecta además la construcción de un puente sobre el río Macará, límite entre los dos países (Barrenechea y Malo 1867).

Para la década de 1870, las vinculaciones de las élites azuayas con el gobierno de García Moreno les permitieron obtener beneficios directos en relación a la obra pública del gobierno. Si bien la constante comunicación entre García Moreno y el gobernador azuayo, Carlos Ordóñez, suponía un control directo del estado central, en la práctica, se identificó un funcionamiento propio que se opuso a determinadas decisiones del gobierno central. Las necesidades económicas y políticas de las élites cuencanas las llevaron a construir una cierta para-institucionalidad que actuó de acuerdo a sus requerimientos específicos e intereses particulares. Por un lado, las órdenes religiosas (jesuitas y de los Hermanos Cristianos) funcionaban bajo la dirección de García Moreno, en la práctica, los religiosos también se debían a las élites y necesidades locales (Ver la correspondencia de García Moreno dirigida a Carlos Ordóñez Gobernador del Azuay en el periodo entre 1860 y 1971 (Ordóñez 1923).

La provincia de El Oro fue parte de la provincia de Loja hasta el 29 de noviembre de 1882. Esta creación se oficializó el 23 de abril de 1884. Entre los argumentos para su separación constó la lejanía de Loja (la capital de la provincia) para el control administrativo. Sin embargo, se puede identificar la influencia política de las élites azuayas para la separación, con ello controlaron las minas de Zaruma, propiciaron inversiones inglesas, y una nueva salida directa al golfo de Guayaquil a través de Machala, a más de la histórica salida a Naranjal, vía Pasaje (Cfr. Jaramillo Alvarado 1955; Palomeque 1990).

Para la época liberal, la misión salesiana permaneció en el Vicariato de Méndez y Gualaquiza. Se sostuvo con recursos procedentes de la caridad de grupos católicos cuencanos, durante el periodo que no contaron con el estado (Guerreiro y Creamer 1997; Bottasso 1982), y como se afirmó anteriormente, recibieron aportes de la propia estructura misionera. Los salesianos establecidos en el oriente y en Cuenca entablaron alianzas con las élites azuayas por sus actividades educativas (Brito 1942). Estas relaciones implicaron una cercanía con los liberales de las aristocracias del Azuay, lo

que les permitió mantener acuerdos con la cúpula liberal de Quito, intermediada por Virgilio Morla, gobernador del Azuay (Regalado 2014).¹³³

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

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

Hendricks (1988, 217) menciona que los shuar incorporaron elementos de la sociedad dominante, pero que a su vez, conservaron rasgos de su cultura. Esta experiencia mostró la habilidad de este pueblo por asumir características de la cultura blanco-mestiza sin someterse ni ser servil a ella. La formación de la Federación de Centros Shuar, fundada en 1964 en el valle del Upano fue, para Hendricks, el principal instrumento para impedir que los shuar se convirtieran en un pueblo colonizado y dominado. El autor demarca las transformaciones producto del cambio cultural y mantiene el estereotipo del pueblo shuar libre e independiente que ha resistido la colonización durante siglos de contacto. Además, argumenta que hay poblaciones más hábiles para resistir los embates de la colonización o poblaciones más o menos serviles con los grupos dominantes o colonizadores.

En esta vía de reflexión, se debe considerar que el cambio puede ser inducido desde el exterior, por consenso, fuerza o resignación, pero con una participación propia (autóctona) que reordena las formas de comportamiento cultural (Sahlins 1988). Así, Hendricks (1988) no pone de manifiesto que la conservación o eliminación de

¹³³ Para un estudio exhaustivo sobre la vinculación entre los liberales católicos y la construcción del poder regional en el Azuay ver el trabajo de Juan Regalado (2014). Chiara Pagnotta aclara que las relaciones entre los liberales y la familia Vega se remontan ya a la época de arribo de los salesianos a la región (Comentario a la versión final de la tesis de mayo de 2018).

determinadas características culturales tenga un sentido funcional en los planos simbólico, político y económico.

El contacto de los shuar con las formas institucionalizadas, vengan estas desde instituciones formales o de personas consideradas civilizadas y cristianas insertas en la territorialidad shuar, tiene varios siglos de interacción (Figuroa 1986 [1661]; Jouanen 1943; Vacas Galindo 1895; Vargas 1961; Jouanen 1977; García 1999). En este proceso, se han incorporado selectivamente o por imposición, elementos (ideológicos y tecnológicos) de la cultura dominante (Rubenstein 2007; Peruchon 2001).

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

Los salesianos llegaron al Ecuador por gestión de Antonio Flores Jijón. El respaldo jurídico que lo viabilizó fue el Concordato, el cual fue un marco de referencia civilizatoria que apuntaba a consolidar la presencia estatal ecuatoriana en zonas orientales que se disputaban con el Perú. La gestión de Flores Jijón tomó visos de una política de estado, es decir, de una política civilizatoria de largo aliento que permitiría al Ecuador convertir a los infieles, ocupar esa mano de obra para la extracción de recursos, permitir la inmigración nacional y extranjera, ocupar efectivamente el territorio, en suma, configurar la frontera humana en el oriente ecuatoriano que impida la cesión de territorio al Perú, porque este no estuvo ocupado efectivamente (Cfr. Tobar Donoso 1982 [1945]).

Esta Congregación se presentó en el siglo XIX, con un perfil de búsqueda del progreso de los pueblos, y una estrategia de evangelización intermediada por la formación en carreras técnicas. Un *ethos* tendiente a fortalecer la ciencia y tecnología, una respuesta que fue considerada pionera a las necesidades de su tiempo, en el ámbito global (Cfr. Orgaz Rodilla 1994, 403; Lenti 2010). Si bien las órdenes religiosas habían fundido el

proceso de evangelización con el de educación formal, es la primera experiencia en que los misioneros enseñan y mientras lo hacen, sus alumnos aprenden con la experiencia del trabajo. Los internados se convirtieron en una nueva experiencia vinculada al trabajo, re-significando las reducciones del período hispánico y republicanas.

La experiencia salesiana resultaba nueva y con celeridad se expande en todo el Ecuador. Este proceso misional es más o menos simultáneo en Colombia, Perú, Chile y Argentina. En este sentido, lo que se busca en este segmento es identificar los factores comunes para el trabajo misional salesiano en la Italia decimonónica y el Ecuador que se consolida como estado según los acuerdos y oposiciones de las élites.

Al llegar al Ecuador, a fines del siglo XIX, los salesianos portan consigo una agenda que se remite a la génesis de la congregación. Esta nace en respuesta a las necesidades espirituales – y materiales – que, a juicio de su fundador, Juan Bosco,¹³⁴ resentían los italianos más jóvenes a mediados del siglo XIX. Se trataba de una sociedad en transición hacia la modernización. Italia se constituía como nación unificada, con el consiguiente cambio de sus estructuras políticas, económicas y sociales. Las formas de subsistencia rural, ancladas en la comunidad para la convivencia, darían paso a una vida urbana, individualizada en torno al trabajo en la naciente industria (Spalla 1974; Orgaz Rodilla 1982; Lenti 2010).

Estas transformaciones alteraron el antiguo orden y visibilizaron la asimetría económica entre los distintos grupos sociales, con la mayor parte de la población abocada a situaciones de precariedad. Se verían escindidos los vínculos sociales relevantes, como la familia y los sentidos de convivencia colectiva. Así, en el contexto de la fundación de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales, en Turín, Italia de mediados del siglo XIX (1859), la Congregación tuvo por objeto la atención a los niños y adolescentes abandonados (Ortiz 2010; Spalla 1974; Orgaz Rodilla 1982).¹³⁵

¹³⁴ Giovanni Bosco fundó la Congregación en Italia en 1859, con sede en Turín, con la aprobación del Papa Pío IX (Orgaz Rodilla 1994, 402; Lenti 2012).

¹³⁵ El interés por trabajar con las niñas y jóvenes del género femenino, llegaría más tarde y Juan Bosco auspicia la Fundación de la Congregación femenina de la Hijas de María Auxiliadora (1872)

Desde el Vaticano, se temía por el “prurito revolucionario”.¹³⁶ El socialismo amenazaba presentarse como alternativa, lo que llevaría a la cúpula de la Iglesia Católica a tomar medidas con la emisión de la Encíclica *Rerum Novarum*, durante el papado de León XIII (1891), principios que en lo posterior se reafirman con la Encíclica *Quadragesimo Anno*, emitida por el papa Pío XI (1931), en honor al cuarenta aniversario de la emisión de *Rerum Novarum*. Las disposiciones encíclicas de 1931 retomaban y legitimaban la vigencia de lo dispuesto en su antecesora. Se hacía una evaluación de la realidad económica del momento y la responsabilizaban conjuntamente con el socialismo del desorden social de aquel momento, con la reforma cristiana de las costumbres, como el “único camino hacia la restauración salvadora”. La familia patriarcal y monogámica como germen de organización social difundida ya por *Rerum Novarum* se reafirmó en *Quadragesimo Anno*.¹³⁷

Este era el juicio que emitía de la situación social, en el momento de su aparición, *Rerum Novarum*:

Los adelantos de la industria y de las artes, que caminan por nuevos derroteros; el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría; la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, juntamente con la relajación de la moral, han determinado el planteamiento de la contienda.¹³⁸

En aquellas disposiciones canónicas, el trabajo se contempló como recurso de salvación material y espiritual y desde el Vaticano, se asumía como problemática la distribución inequitativa de la riqueza: “Es discusión peligrosa porque de ella se sirven con frecuencia hombres turbulentos... para incitar sediciosamente a las turbas”. Por tal

¹³⁶ Carta Encíclica *Rerum Novarum* del Sumo Pontífice León XIII. Sobre la situación de los obreros. Roma, 15 de mayo de 1891. En <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hfl-xiiienc15051891rerum-novarum.html>.

¹³⁷ “Carta Encíclica *Quadragesimo Anno* del Sumo Pontífice Pío XI. Sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la Ley Evangélica al celebrarse el 40º aniversario de la Encíclica ‘*Rerum Novarum*’ de León XIII. Roma 15 de mayo de 1931”. (http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html)

¹³⁸ Carta Encíclica *Rerum Novarum* del Sumo Pontífice León XIII sobre la situación de los obreros. En <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hfl-xiiienc15051891rerum-novarum.html>.

circunstancia, se consideraba urgente proveer el bien de manera oportuna, “[...] pues la mayoría se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa”.¹³⁹

De tal manera, la Iglesia Católica intervino en aquella sociedad ‘caotizada’, y los temas de salud y educación – la cuestión social según las corrientes de la época – especialmente, ocuparían las tareas misionales. Las iniciativas de Juan Bosco, fundador de la Congregación salesiana, coincidían con las del papado, y percibieron a la educación para el trabajo y la evangelización como medios para prevenir el ‘caos social’ su acción pastoral estaba orientada a la “laboriosidad y a la juventud” (Pinker 2014, 78). y al generar buenos trabajadores, con el consiguiente orden de la ‘masa’.¹⁴⁰ El trabajo, desde esta mirada, garantiza el desarrollo humano, ligado al cristianismo a través del desarrollo de algún tipo de oficio (García 1999, 301).

La realización personal se consigue a través del trabajo y este se perfila como un medio de acceso a lo divino. En otras palabras, la producción de objetos garantizaba la salvación material y espiritual (García 1999, 302). Con un propósito preventivo, Don Bosco dirige sus enseñanzas a los jóvenes, acción que sería filantrópica, a favor de su salvación material y espiritual, a través de la educación. La redención del alma y la supervivencia material que les procuraría alimentación y empleo (Cfr. Orgaz Rodilla 1994, 403).¹⁴¹

Por otro lado, América del Sur se integra a los intereses de los italianos a partir de las migraciones espontáneas, entre 1876 y 1925. Italia intentaba proteger a sus emigrados, ampliando su área de influencias a los espacios de ultramar de América del Sur, todo esto en un contexto de expansión capitalista y ampliación de las fronteras nacionales de los países europeos a partir de la construcción de enclaves coloniales. Por otro lado, el Ecuador en el gobierno de García Moreno, continuado en ciertos aspectos, por Antonio

¹³⁹ Carta Encíclica *Rerum Novarum* del Sumo Pontífice León XIII sobre la situación de los obreros. En <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hfl-xiiienc15051891rerum-novarum.html>.

¹⁴⁰ De la proletarización de buena parte de aquella sociedad aparecería la noción del pueblo y las multitudes populares como “masa”. La “masa” como una amenaza que se cierne contra lo establecido y que surge a raíz de las revoluciones. La temática es analizada por Josep Fontana desde la historiografía que se produce en el mundo de “Occidente” (Fontana 2001, 108 y ss.).

¹⁴¹ En su estudio sobre la fusión entre la economía y la religión en el proyecto salesiano de Salinas, en la provincia de Bolívar, Annabel Pinker señala que los misioneros de Don Bosco entendieron lo secular como un conjunto de prácticas económicas y como instancia mediadora de la religión. Los salesianos de Salinas, para Pinker, se vieron a sí mismos como una comunidad religiosa “abiertamente práctica”, es decir que se preocuparon más que del plano espiritual, del bienestar material de sus asociados (Pinker 2014, 77).

Flores Jijón, provocó la romanización de la iglesia, convirtiendo a la misión salesiana en una forma de prolongación de la presencia italiana.

Si bien la congregación salesiana se debía al Vaticano, esta era también tenía pertenencia italiana, y en un contexto migratorio con ciudadanos italianos esparcido por América, cualquier espacio era un posible sitio de asentamiento, lo cual en el periodo liberal permitió mantener lazos entre Roma y Quito (Cfr. Soave 2008). La situación crítica de las zonas rurales y manufactureras en Italia, la Gran Depresión (1873-1879), la apertura mayor de los viajes a larga distancia por la vía marítima provocaría en Italia la “época de la Gran Migración” (Pagnotta 2016, 72), entre otros factores como la receptividad que los gobiernos latinoamericanos de la época prestaron a la migración europea, con leyes que la favorecieron (Pagnotta 2016, 73).

En este contexto, los salesianos se vincularon al trabajo misional en la amazonia, al cual se incorporaron los estereotipos de los jíbaros como su habilidad guerrera y deseo de libertad. Estos devinieron epítomes de firmeza frente a las influencias externas, que al pasar de las décadas, se han convertido en símbolo de resistencia indígena y capacidad organizativa (Santos Granero y Barclay 2006).

2.7 Reflexiones finales

El arribo de los Hijos de Don Bosco en 1894 formó parte de las soluciones perseguidas por las élites nacionales y locales ante la necesidad de pacificar y convertir a los jíbaros a la civilización y la cristiandad (Cfr. Izaguirre 1925). Esta presencia en el sur-oriente se adaptó a la nueva división eclesiástica del territorio ecuatoriano en la frontera sur, solicitada por el Gobierno del Ecuador (1888). Desde la formación de la República, las misiones se constituyeron en aparato de control, tutela, provisión de conocimiento y acción civilizatoria (Constitución 1830). En esta vía, estas organizaciones continuaron su papel, pero en un nuevo marco jurídico y en un proceso de modernización del estado que se inició en 1860, después de que el Perú, en 1859, sitiara al Puerto de Guayaquil. Acción que tuvo como objetivo impedir que el Ecuador concesionara terrenos que involucraron las jurisdicciones de Quijos, Canelos y Gualaquiza (Bollaert 1860). Invasión que evidenció el problema de límites entre Ecuador y Perú, el cual persistió hasta el siglo XX (Espinosa 1999; Bonilla 1999).

La modernización de la institucionalidad ecuatoriana se inició con la reestructuración del modelo de estado que permitió cierta autonomía de las regiones (Quito, Guayaquil, Cuenca, Loja) bajo el marco del control estatal concentrado en una administración central (González 2014; Maiguashca 1994). Por otro lado, con la firma del Concordato con el Vaticano en 1862 y su actualización en 1881 (Flores Jijón 1894) se incorpora de manera “legítima” a las misiones en el rol civilizatorio. Estructura heredada desde la época de administración hispana, pero suspendida en el interregno de la independencia hasta 1862. Con la romanización de la iglesia (Cfr. Guarda 2013) la estructura clerical se convierte en un apéndice del estado. El estado delega la educación a las órdenes y congregaciones, pero, sobre todo, la conversión de los infieles con objeto de incorporar, de manera efectiva, los terrenos orientales a la soberanía del Ecuador (Cfr. Tobar Donoso 1953).

Desde la fundación de la República en el oriente ecuatoriano las misiones fueron el medio para imprimir rasgos y comportamiento propios a las sociedades estatizadas y, sobre todo, tenían la meta de incorporar terrenos baldíos y su población al *ethos* estatal que homogenice, modele y genere comportamientos imbuidos en el catolicismo como referente de civilización. El trabajo de las misiones en el oriente fue considerado la condición estructurante de la presencia estatal, tanto desde una visión católica conservadora (Cfr. Tobar Donoso 1953; Vargas 1961), como desde la visión liberal de fines del siglo XIX que permitió a la misión salesiana desarrollar sus actividades evangelizadoras/educativas, pese a su posición anticlerical.

En el Perú, después de la invasión de 1859-1860, el estado inició la cobertura de las zonas del Alto Marañón, a través de misiones y ocupación de las tierras tendiente a la extracción de recursos, que incluyeron asentamientos permanentes dedicados a la agricultura (Soria 2007). Se generó de esta manera, una estructura básica que sería funcional en el periodo de auge cauchero, 1880-1915 (Steel 1999). Actividad que cambió radicalmente las fronteras nacionales, el perfil cultural y distribución de las culturas amazónicas en la cuenca del Gran Río y en el Alto Marañón específicamente (Santos Granero y Barclay 2002; Uriarte 2006; Reeve 2002; Seymour-Smith, 1988).

Para la década de 1880, un hecho trascendente para la conformación de las misiones y la estructura estatal ecuatoriana fue la guerra Perú-Chile (1879-1883) que ocasionó la pérdida de territorio en el sur peruano, y confirió nuevos bríos a la ocupación de su

oriente, por parte de ese país. Sin embargo, también dejó ver la vulnerabilidad del Perú en los planos militar y diplomático, lo cual hizo que este país, en 1887, retomara las conversaciones sobre límites con el Ecuador y que, a través del Tratado Herrera-García (1890), se permitiera a este país la salida al Maraón a través del Chinchipe y Pastaza (St. John 1999; Scott palmer 1999). En este marco, los gobiernos “progresistas” (bajo la iniciativa de Antonio Flores Jijón, impulsaron el reordenamiento del oriente ecuatoriano a través de una nueva división eclesiástica (1888) y gestionaron, al más alto nivel, la llegada de los salesianos en 1894. El nuevo ímpetu de ocupación y las pretensiones de la salida al Maraón se verían frustrados con la no aprobación del Tratado Herrera-García (1894) y con la convergencia de intereses económicos y territoriales de Colombia y Perú en un espacio amazónico que estuvo incorporado a su dinámica económica a través de los patrones caucheros y las casas exportadoras del látex localizadas en Iquitos (Santos Granero y Barclay 2002).

En el Ecuador, el final del siglo XIX llega con la Revolución Liberal y con la intención tardía de ocupar el oriente en distintos puntos. Sin embargo, estas iniciativas no prosperaron pues la expansión peruana a partir de los patrones caucheros configuró su posesión territorial de facto. La ocupación estatal ecuatoriana en el oriente tuvo diferentes intensidades, pero en el sur-oriente, desde 1894 se mantiene con las acciones de la Misión Salesiana, pues esta logra insertarse en el sistema de poder del austro y se convierte en representante del estado central, funcional para las élites azuayas que vieron en el “Oriente azuayo” una continuación de sus espacios de poder (Esvertit 2001, 570).

La penetración al sur-oriente, desde el discurso estatal-clerical se convirtió en una de las empresas inconclusas de la civilización cristiana, dado que la ferocidad de los jíbaros lo impediría. Este estereotipo caracterizó a los jíbaros localizados en el territorio entre el Pastaza y el Chinchipe. El salvaje indómito que podía ser aliado para permitir la explotación de las riquezas orientales y la posesión efectiva del espacio amazónico, lo cual limitaría la penetración del Perú. La ferocidad de los jíbaros fue amplificadas e internacionalizada (Santos Granero y Barclay 2006) y continúa hasta la llegada de los salesianos a fines del siglo XIX y principios del XX (Rivet 1907). Desde el Ecuador, este indio fue una idea genérica, homogenizado como jíbaro. El jíbaro representaba al Ecuador y se convirtió en un tropo de la nacionalidad, sin embargo, desde el discurso nacional no se da cuenta de la diversidad del universo jivaroano.

Es este el conjunto de escenarios al que llegan los salesianos. Ellos aparecieron, en el siglo XIX, como una congregación moderna, orientada al progreso de los pueblos cuya estrategia de evangelización estaba intermediada por la enseñanza de carreras técnicas. Si bien las órdenes religiosas utilizaron el proceso de evangelización con el de educación formal, es la primera experiencia en la cual los misioneros enseñan y mientras lo hacen, los educandos aprenden con la experiencia del trabajo. Los internados se convirtieron en una nueva experiencia vinculada al trabajo, otorgando un nuevo significado a las reducciones.

Capítulo 3

Las Exposiciones Orientalistas Salesianas (1943-1944)

3.1 Introducción

Porque de jíbaros feroces saben hacer hombres que hoy cantan el Himno Nacional del Ecuador, son profesores de sus semejantes, sienten la estética universal y tienen el concepto de Patria y de Bandera Nacional (José María Velasco Ibarra, presidente del Ecuador, 24 de septiembre de 1944)¹⁴²

El Ferrocarril del Sur llegó a la estación de Quito aquella tarde de septiembre de 1944 portando una carga singular. De sus vagones descendió, para inundar luego las calles de la ciudad, un pelotón de jóvenes con sus cuerpos descubiertos de la cintura para arriba. Iban descalzos, llevaban coloridas plumas en la cabeza y estaban armados con lanzas, “atravesados palos en las orejas y en el rostro ... pintarrajeados la cara”. Llegaron desde la selva, en la frontera con el Perú. Con el pecho erguido y la mirada al frente, el pelotón en perfecta alineación avanzaba al ritmo marcial interpretado por la banda del Batallón Vencedores. Eran cerca de un centenar de “jibaritos” liderados por el pabellón nacional, con su portaestandarte indio.¹⁴³ Escoltaban la formación unos religiosos de sotana negra y “luengas barbas”. Los acompañaban unas monjas de hábito negro. Eran los misioneros y misioneras salesianos, congregaciones católicas italianas creadas por Juan Bosco. Rodeaba el desfile una muestra de la fauna del entorno selvático.¹⁴⁴ La gente que transitaba por las calles se arremolinaba para verlos, “el público en grueso número, formó un cordón durante todo el trayecto y los aplausos de admiración para los hijos de la selva fueron frenéticos”.¹⁴⁵ Al atravesar por la calle Chile, frente al Diario El Comercio, “lanzaron vivas” y bajo las instalaciones del diario El Día, “los jíbaros cantaron el Himno al Oriente que impresionó a los espectadores”.¹⁴⁶

¹⁴² De no mencionar otra fuente, la siguiente información ha sido tomada de: “El día de ayer tuvo lugar la inauguración de la Exposición Orientalista”. *El Día*, 25 de septiembre de 1944, 3.

¹⁴³ El tratamiento de “jíbaros”, del que fueron objeto en la época de estudio, se mantiene en el capítulo para mantener concordancia con el uso del momento histórico.

¹⁴⁴ “Cálida recepción se brindó a los jíbaros llegados ayer”. *El Día*, 23 de septiembre de 1944, 1, 4.

¹⁴⁵ “Grupo de exploradores de la región oriental llegó ayer hasta la capital”. *El Comercio*, 23 de septiembre de 1944, 1.

¹⁴⁶ “Cálida recepción se brindó a los jíbaros llegados ayer”. *El Día*, 23 de septiembre de 1944, 1, 4.

¿A qué respondía aquel revuelo que alteraba la monotonía de la ciudad? Se conmemoraban los 50 años de permanencia de los salesianos en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, y se hacía pública la gestión de las misiones católicas de Don Bosco en aquellos territorios de frontera. Tras bastidores, aparecen otros personajes. El Ministro de Defensa Nacional, Gral. Romero, quien autorizaba a los salesianos a utilizar las instalaciones del Colegio Militar para los homenajes cincuentenarios. Según le comunicaba a Mons. Comín, vicario apostólico de Méndez y Gualaquiza,¹⁴⁷ el jefe de la I Zona Militar, Crnl. P. Borja.¹⁴⁸ Se refería a la Exposición Orientalista Nacional Pro-Misiones Salesianas, antecedente de otra que se organizaba para el año siguiente. Según el misionero Elías Brito (sdb), los jíbaros se preparaban para las competencias deportivas que se presentarían un año después, con objeto de “hacer ver que la obra de civilización ha llegado al Oriente y ... pedir que los ecuatorianos finquemos nuestros anhelos en la imponderable riqueza de esta región”. Brito era el representante general de las Misiones Salesianas y sobresale por sus campañas nacionalistas y gestiones para ampliar la ocupación ecuatoriana en el oriente.¹⁴⁹

3.2 Para leer al estado en el sur-oriente

En este segundo capítulo la tesis analiza la manera en que los delegados del estado en el sur-oriente ecuatoriano se ven a sí mismos y cómo ven al resto de actores y el entorno en el que se desenvuelven. Toma como eje narrativo las Exposiciones Orientalistas Salesianas llevadas a efecto entre 1943 y 1944, en Quito y otras ciudades del país. La tesis asume estos eventos como actos de legibilidad del estado en la medida que dan cuenta de los actores y sus imaginarios sobre el poder estatal. Los hechos que se observan tuvieron lugar en el contexto global de la Segunda Guerra Mundial, mientras en el ámbito local se vivían los estragos causados por la derrota del Ecuador frente al

¹⁴⁷ Domingo Comín fue vicario apostólico de Méndez y Gualaquiza durante 43 años (Guerriero y Creamer 1997, 62), buena parte del período de estudio de esta tesis.

¹⁴⁸ AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: Correspondencia Ministerios. Exp. X-8. “Comunicación del Crnl. Borja a Mons. Domingo Comín”, Quito, 23 de septiembre de 1943.

¹⁴⁹ *El Día* dice de Brito “el animador de esta obra que consideramos grande y patriótica”. (“Una espléndida exposición de lo que es nuestra región oriental”, *El Día*, 13 de septiembre de 1943: 3, 6). Elías Brito (sdb) destacó por sus sentimientos nacionalistas que se agudizaron cuando cumplió su misión en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. Este salesiano, sin embargo, tuvo conflictos en un momento dado con el resto de la Congregación y, según consta en una nota que menciona al salesiano, “Dios le hizo probar la amargura de la calumnia, la traición y el abandono de sus hermanos. Fue perseguido, ultrajado y encerrado en un manicomio de Quito, donde sufrió mucha humillación y dolor”. Se sabe de él que falleció en 1960, cuando había sido despedido de la Congregación (Pesántez 2000, 23).

Perú en el último enfrentamiento entre países vecinos, en 1941, que provocaba la falta de demarcación limítrofe. Se sumó a este hecho en 1942, la firma del Tratado de Río de Janeiro que resultó ominosa para las aspiraciones del Ecuador en su salida al río Amazonas que, a su vez, le abriría paso hacia el océano Atlántico. Ya en 1943, la “Exposición Orientalista Nacional Pro - Misiones Salesianas”, que tuvo lugar en Quito desde el 1 al 12 de octubre de 1943 (Diarios *El Día* y *El Comercio*, septiembre y octubre de 1943), fue el antecedente de los acontecimientos que presencié la ciudad entre septiembre y octubre de 1944. Con estos actos se buscaba “volcar en Quito el País de la Canela para que los ecuatorianos lo conozcamos y lo queramos más”,^{sz} según lo señalaba públicamente Elías Brito (sdb), el ideólogo de las exhibiciones.¹⁵⁰ ¿A qué alude ese “conocimiento” en el discurso del misionero? Interesaba, a primera vista, acercar esta distante geografía y a sus habitantes al resto de ecuatorianos para que los conocieran y se adhirieran a la causa de la protección de las fronteras patrias, amenazadas ante la falta de límites con el Perú.

Conocimiento y poder están conectados, “no existen relaciones de poder sin la correlativa constitución de un campo de conocimiento, tampoco ningún conocimiento que no hubiera presupuesto y constituido al mismo tiempo relaciones de poder” (Foucault 1984, 174).¹⁵¹ En las exposiciones y los hechos que las rodearon, impulsados por las élites – misioneros, militares y otros sectores que apoyaron la gestión civilizatoria en el sur-oriente – en Quito y otras ciudades del país, el estado se inventa a sí mismo en un “microcosmos” (Lidchi 1997, 159) para conocerse y darse a conocer.

Exhibir públicamente una idea y unas prácticas de poder (Abrams 2000; Trouillot 2003, 151; Mitchell 1991) involucra distribuir los materiales expositivos de acuerdo a un orden estructurado por los mentores de la muestra (Tenorio Trillo 1998, 15), ¿cómo se ordenan y clasifican los elementos en las Exposiciones Orientalistas Salesianas y cómo reflejan el proceso de construcción del estado en el oriente ecuatoriano en las primeras décadas del siglo XX?

¹⁵⁰ De Brito se dice el Diario *El Día*, que es “el animador de esta obra que consideramos grande y patriótica” (“Espléndida exposición de lo que es nuestra región oriental”. *El Día*, 13 de septiembre de 1943, 3).

¹⁵¹ Las referencias que se hacen de Foucault han sido tomadas de las entrevistas que Rabinow le formuló en 1984.

La legibilidad es una de las atribuciones que el estado moderno se arroga para gobernar (Scott 1998). Las misiones salesianas, en la región desde 1894, conjuntamente con los militares y otros actores que trabajan en la región, implementaron acciones de legibilidad entre la población y su entorno a fin de conocerlos y volverlos permeables al poder. Lo que involucró su clasificación y ordenamiento, el mapeo y la construcción de miradas esquemáticas de la realidad para apreciarla a simple vista y conocerla para gobernarla (Cfr. Scott 1998, 3; Foucault 1975; Murray Li 2005, 384; Trouillot 2003).

Estas exhibiciones ponen en escena la serie de actores que desempeñan las funciones que regularmente le competen al estado en la región, misioneros y militares aparecen como el eje articulador de este conjunto de participantes, particularmente por sus acciones de estatización con la civilización y ecuatorianización al pueblo jíbaro, a fin de proteger al territorio. Los jibaros son otros protagonistas en escena. Los misioneros cuentan como delegados porque han formalizado su relación con el gobierno a través de nexos, convenios y contratos que definen los alcances de la delegación y las alianzas que se establecen.¹⁵² Ellos entablan relación directa con los jibaros, conjuntamente con los militares.

Como lo dejan ver los hechos que se examinan, los misioneros, mentores de las muestras, contaron con una serie de apoyos para llevar adelante sus objetivos. Se unieron una diversidad de actores y el gobierno hace presencia para legitimar la intervención de misioneros y militares en la región y los objetivos de construcción estatal que persiguen, en los que hallan confluencia. Se dejan ver del mismo modo al Vaticano y otros estados e instituciones que impulsan y respaldan la gestión. De ahí que esta se defina, para el presente análisis, como una delegación de poder múltiple, en que aparecen distintos actores, cada uno con sus funciones y agendas particulares, pero también intereses que confluyeron.

En cuanto al orden de los argumentos, en primer término, se formula una evaluación de la prensa como la fuente de información en la que se basa especialmente el capítulo, y la

¹⁵² Según Decreto Legislativo firmado en Quito el 7 de agosto de 1888, en el que se solicita a la Santa Sede la división de toda la región oriental en cuatro vicariatos apostólicos. Publicado en Leyes, Decretos y Resoluciones expedidos por el Congreso Constitucional de 1888. Quito, Imprenta del Gobierno, 1892, pp. 36-37. Ver también la “Solicitud del presidente de la República para la creación de cuatro Vicariatos en la Amazonía Ecuatoriana”. Quito, 6 de octubre de 1888. Ver también: “Respuesta de León XIII al presidente de la República Antonio Flores”, Roma, 30 de enero de 1889 (Bottasso 1993a, 387-392).

función que cumple como un mecanismo de mediación con el público y los organizadores de las exposiciones y, en cierta forma, de ampliación de los escenarios de exhibición. En un segundo momento, el capítulo se detiene en los eventos de 1943, con una lectura de la distribución de los elementos expositivos, de los gestores de la muestra y los objetivos que ellos se trazaron al intervenir en la región. Se interpreta luego la exposición de 1944, con especial atención en la exhibición del proceso de ecuatorianización de los jóvenes jíbaros. Se aborda la simbología inmersa en dichos actos y el lenguaje que se emplea por parte de los cronistas de los diarios y los discursos de otros personajes que recoge la prensa. Estos discursos se prestan para una interpretación de la composición del poder estatal en este espacio de frontera, cómo está organizado para gobernar, las prácticas y procesos que develan la presencia del estado y los dispositivos de construcción de la nación.

3.3 Las fuentes en que se respalda esta historia

Los diarios quiteños *El Comercio* y *El Día*, ambos de tendencia liberal, son las fuentes que nutren principalmente estas reflexiones. Esta información se enlaza con datos tomados de los documentos del Archivo Histórico de la Misión Salesiana (AHMS), principalmente, así como con documentación de segunda mano y trabajos de otros autores que la complementan o con quienes debate esta investigación.

La prensa aparece como un mediador de importancia en la respuesta del público a la convocatoria de shuar, misioneros y militares. En cuanto al trabajo con esta fuente, la tesis se remite a los primeros años de la década de 1940, a raíz de la derrota del Ecuador frente a Perú en la guerra de 1941. Como se mencionó, se detiene en los periódicos de mayor circulación en Quito, *El Comercio* y *El Día*.¹⁵³ Se observan, especialmente los hechos que desencadenan las Exposiciones Orientalistas Salesianas. Un acercamiento a la prensa, como a cualquier otra fuente histórica, constituye un recurso para conocer lo ocurrido en un momento dado. Sin embargo, este medio construye una realidad ligada al

¹⁵³ Para la época, *El Comercio* fue de propiedad de una familia quiteña que formó un grupo empresarial identificado con los intereses de las élites económicas y políticas, especialmente de la sierra. *El Día* surgió a raíz de la muerte del líder liberal Eloy Alfaro y contó entre sus fundadores a intelectuales de la época: Luis Robalino Dávila, Manuel Tobar y Borgoño y José Rafael Bustamante. (Jorge Ribadeneira, “Ayer y hoy en la prensa”. *El Comercio*, 13 de julio de 2014 <http://www.elcomercio.com/opinion/jorgeribadeneira-prensa-hoy-diarios.html>. Ver también Efrén Avilés Pino, *Enciclopedia del Ecuador*, <http://www.encyclopediadelecuador.com/personajes-historicos/dr-jose-rafael-bustamante/>.)

criterio de los reporteros, los directivos de los diarios u otros interesados con incidencia en las opiniones y las noticias que se hacen públicas. Se relacionan con su pensamiento acerca de la sociedad, a su posición ideológica y política, lo que define aquello que consideran objeto de divulgación – o no – (Cfr. Smith 1978; Vella 2009).

La temática “orientalista” ocupa importante espacio en la prensa, a raíz del episodio bélico de 1941. Los diarios publican las respuestas que provoca la guerra y la incidencia de este factor en el fortalecimiento de la presencia del estado en el oriente. Los periódicos devienen en otra estrategia de legibilidad del estado. El primer impacto de esta lectura apunta a la efervescencia ecuatorianista con la que la sociedad local reacciona frente la guerra, desde las primeras escaramuzas entre los ejércitos enemigos, registradas en enero de 1941. La mayor intensidad de los ataques se percibe entre julio y agosto de ese año. La necesidad de recomponer la “dignidad nacional” y proteger, con la propia vida los territorios amenazados, cundía entre los ecuatorianos.¹⁵⁴ En ese contexto, las exposiciones llegan en el momento propicio y el oriente es ‘El’ tópico a tratar. Las notas periodísticas adquieren relevancia como instancias de difusión de los hechos y de referente para el público sobre la acción salesiana en el oriente entre 1943 y 1944.

El arribo de los jíbaros a Quito incitó a que las columnas de opinión abordaran los temas indígena y orientalista, con miras a que los lectores se empaparan de la problemática que generó el oriente en su momento.¹⁵⁵ Percibido como “distante y olvidado”, se divulgan diversos tipos de discursos, que iban desde la curiosidad que despertaba la presencia del otro entre los capitalinos, hasta la preocupación de cómo insertar a la burocracia en estas regiones de manera eficiente.

A continuación, el capítulo da cuenta, desde una perspectiva analítica, cómo se exhiben al sur-oriente, sus moradores y las estrategias de los expositores para llegar con su mensaje al público asistente, a través de las interpretaciones de la prensa.

¹⁵⁴ Es constante la publicación de notas de prensa que refieren las intenciones de los ciudadanos de formar guardias nacionales para alistarse y defender a la patria en la frontera. El 17 de marzo de 1941, por ejemplo, se formaba un batallón de guardias nacionales en Calacalí (*El Comercio*, 17 de marzo de 1941), manifestaciones de este tipo se extienden a lo largo del país.

¹⁵⁵ En páginas posteriores, este capítulo aborda de manera particularizada la relación que se establece entre los misioneros y la prensa escrita en los episodios que se analizan.

3.4 El ensamble de lo ideal. El oriente ecuatoriano se exhibe convertido en un microcosmos (1943)

El Señor Ministro de Defensa Nacional ha aceptado el que la exposición pueda funcionar en este magnífico local [del Colegio Militar “Eloy Alfaro”], en el que se encuentran los mejores jardines de los alrededores de Quito, con dos lagos artificiales, pistas para deportes... y magníficos salones, así como un buen teatro ... Existen, también, varios ejemplares de animales vivos que componen un reducido zoológico ... Aprovechando el edificio cedido por el Señor Ministro de Defensa Nacional, la exposición tendrá el más rotundo de los éxitos en lo económico.¹⁵⁶

Así se dirigía el Crnl. P. Borja, jefe de la I Zona Militar,¹⁵⁷ al vicario apostólico de Méndez y Gualaquiza, Domingo Comín. Sugería además el coronel realizar el evento del 1 al 12 de octubre de aquel año, en tanto que los estudiantes y el personal del Colegio Militar se hallaban de vacaciones. Hablaban de la Exposición Orientalista Nacional pro-Misiones Salesianas, el antecedente de otra que se hallaba en preparación y se realizaría el año siguiente. Ambos eventos constituyen una unidad y, como se ha visto, apuntaron a celebrar los 50 años de presencia salesiana en el oriente ecuatoriano. El misionero Elías Brito anunciaba que los *boy scouts* jíbaros se estaban preparando para las competencias deportivas que se llevarían a cabo con este motivo un año después, en que a los festejos abarcarían Quito, Guayaquil y Cuenca. El objetivo de esta actividad, según el misionero, era “hacer ver que la obra de civilización ha llegado al Oriente y ... pedir que los ecuatorianos finquemos nuestros anhelos en la imponderable riqueza de esta región”.¹⁵⁸

Conocimiento y poder están conectados, “no existen relaciones de poder sin la correlativa constitución de un campo de conocimiento, tampoco ningún conocimiento que no hubiera presupuesto y constituido al mismo tiempo relaciones de poder” (Foucault 1984, 174).¹⁵⁹ En las exposiciones y los hechos que las rodearon, impulsados

¹⁵⁶ AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: Correspondencia con los Ministerios. Exp. X-8 Comunicación del Crnl. P. Borja L. al Exmo. Sr. Domingo Comín. Quito, 23 de septiembre de 1943.

¹⁵⁷ Con fines defensivos y de la organización militar, el Ecuador se divide en distintas “zonas militares” Entre 1902 y 1905 y la región oriental se hallaba repartida en provincias serranas. Desde la década de los años 1930, aparece la división por zonas militares, lo que muestra una mayor preocupación en la defensa de la amazonia.

¹⁵⁸ “Una espléndida exposición de lo que es la Región Oriental”, *El Día*, 13 de septiembre de 1943, 3.

¹⁵⁹ El conocimiento no puede ser reducido al dominio de un puro significado o lenguaje porque todo conocimiento opera como una práctica situada social e históricamente. Todo conocimiento es poder (Cfr. Foucault 1984)

por las élites – misioneros, militares y otros sectores que apoyaron la iniciativa –, el estado se inventa a sí mismo en un “microcosmos” (Lidchi 1997, 159). Exhibir una idea (Abrams 2000 [1977]) y unas prácticas de poder (Trouillot 2003 [2001], 151; Mitchell 1991). ¿Cómo se ordenaron y se clasificaron los elementos en las Exposiciones Orientalistas Salesianas para graficar el proceso de construcción del estado en el oriente ecuatoriano en las primeras décadas del siglo XX?

En 1943, la exposición no presentó solamente el espacio de jurisdicción del Vicariato Apostólico, se dispuso que a más de los avances alcanzados con la civilización del pueblo shuar, se exhibiera el aprovechamiento del medio natural, desde la llegada de los Salesianos. Se visibilizaron quiénes interactuaban en este escenario, a manera de un despliegue sinóptico de la generalidad del oriente. Estas proyecciones de la realidad reflejan solo aquello que interesa mostrar – y conocer – a quienes utilizan estos dispositivos de legibilidad (Cfr. Scott 1998, 2; Cfr. Tenorio Trillo 1998; Cfr. Muratorio 1994; Cfr. Hall 1997).

Estas formas de ordenamiento de la realidad son útiles al ampliar la capacidad del estado en los campos administrativo, de la salud, educación, del control político y defensivo (Scott 1998, 3). Invenciones utópicas del mundo que se ajustaron a la racionalidad y a los criterios estéticos de sus realizadores (Li 2005, 386). Estas operaciones de clasificación, a la vez que simplifican la realidad, generan nuevas formas de verse a sí mismos a quienes planifican las exposiciones y a quienes buscan representar. Encuentran asimismo nuevos problemas a los cuales dirigirse, otras formas de cálculo y evaluación, conocimientos y poderes con los que trabajar o enfrentar (Li 2005, 389).

La exposición se dispuso en el campus del Colegio Militar Eloy Alfaro, en la ciudad de Quito. Se formó un Comité integrado por representantes de las Fuerzas Armadas, de los periodistas, del Municipio de Quito,¹⁶⁰ que afinó todos los detalles del evento. Estarían

¹⁶⁰ Una nota de prensa reproduce la comunicación del Comité Organizador de la Exposición, en la que se le informa al director del Diario El Día, Ricardo Jaramillo, que se lo ha nombrado vocal principal del Comité. (“Actividades del Comité Organizador de la Exposición Orientalista”, *El Día*, 21 de septiembre de 1943, 8). El Comité estuvo integrado, además, por el Crnl. Pablo Borja, como presidente; Luis Coloma Silva, por el Municipio de Quito, vicepresidente; Gustavo Vallejo Larrea, por la Unión Nacional de Periodistas, secretario general; P. Elías Brito, tesorero. Además, entre los vocales fueron convocados otros personajes de las élites de la ciudad.

representadas las dos provincias que la división política de la época¹⁶¹ asignó al oriente: Napo – Pastaza y Santiago – Zamora.¹⁶² Esta exhibición, *avant première* de la siguiente (1944),¹⁶³ no se redujo a reseñar la acción de los salesianos en el Vicariato a su cargo, sino que se proyectó a toda la región, y lo hizo desde diversos ángulos. Se divisa cómo, se suponía, estaba organizada aquella sociedad y su entorno caracterizado por el dominio de la naturaleza. Se consigue de esta manera, una visión amplia de la población y de su medio, para administrarlos. No se pierda de vista, sin embargo, que estas proyecciones de la realidad reflejan solo aquello que interesa mostrar a quienes manejan estos mecanismos de legibilidad (Scott 1998, 2).¹⁶⁴

El Colegio Militar resultó funcional a los objetivos de los organizadores, al contar con espacios suficientes y apropiados.¹⁶⁵ Los jardines permitieron la circulación de los visitantes, algunas actividades festivas de entretenimiento a más del expendio de platos típicos del oriente. En las lagunas artificiales, se inventó el entorno natural de la selva y se las denominó “lago Chimano”, como uno existente en la región (ver Villavicencio 1858, 85).¹⁶⁶ Aquella reproducción de la realidad evoca los museos del siglo XIX, los que fueron sistemáticamente construidos y consideraron la inclusión de artefactos de acuerdo al tipo de conocimiento, con lo que se legitimaron ciertos discursos (Lidchi 1997, 190).

Los curadores y diseñadores trabajan con objetos y los contextualizan de manera que parezcan estar ahí deliberadamente. Las piezas son seleccionadas regularmente por su

¹⁶¹ La Ley Especial de Oriente de 1940 estipulaba que la “Región Oriental” se divide en dos provincias, Napo Pastaza y Santiago Zamora. A la primera, le correspondían los cantones Sucumbíos, Aguarico, Napo y Pastaza, con su capital en la ciudad de Tena. En tanto que, a la segunda, los cantones de Macas, Morona, Santiago, Zamora y Chinchipe, con su capital en la ciudad de Macas (Ecuador. *Registro Oficial*, Año 1, N. 68 y 69, p. 367).

¹⁶² Si bien la segunda captó mayor atención, habida cuenta de la ubicación en esta provincia en la jurisdicción eclesiástica del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, delegado a los Hijos de Don Bosco.

¹⁶³ El convenio para la participación de los Hijos de Don Bosco en este proceso se firmó entre el Gobierno del Ecuador y la Santa Sede en 1893, y los salesianos se instalan en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza en 1894 (Cfr. Guerriero y Creamer 1997).

¹⁶⁴ Si bien se menciona a la globalidad del Oriente en las exposiciones, no se puede decir que esta globalidad hubiera estado representada. No solo los shuar han poblado la región a lo largo de su historia, y era el único pueblo amazónico que se visualizó en las exposiciones.

¹⁶⁵ Con un “edificio central de tres pisos, con extensas terrazas y con los edificios laterales” (“Una espléndida exposición de lo que es nuestra región oriental”, *El Día*, 13 de septiembre de 1943, 3)

¹⁶⁶ Villavicencio (1858) ubica al lago Chimano en el sistema fluvial del río Pastaza. El lago gana notoriedad a través de la novela *Cumandá* de Juan León Mera. 1969 [1877]. *Cumandá*. Quito: Clásicos Ariel. Allí, según la obra literaria de Mera, se llevaban a cabo rituales en los que participaban distintas “tribus”, como la de los jíbaros.

representatividad, más que como ejemplares únicos. Como expresiones culturales tanto como prueba física, producen visiones del fenómeno cultural de donde estas son tomadas para manifestarse físicamente. Estos recursos introducen al visitante en un nuevo mundo a través del cual se acerca a los objetos que hasta tanto le habían parecido distantes. Esta construcción persigue persuadir al público, a partir de una apariencia inocentemente natural de algo que ha sido motivado e intencionalmente construido (Lidchi 1997, 179).

3.5 *Deus ex machina*. El despliegue del estado y la nación en la exposición de 1943

La muestra se concentró particularmente en el edificio central del Colegio Militar. Allí, en el salón principal, el stand introductorio reveló el trasfondo geopolítico del evento. Llevó por título: “Pabellón histórico: descubrimiento del río Amazonas ‘gloria ecuatoriana’”,¹⁶⁷ y argumentaba a favor del respeto de la pertenencia al Ecuador de los territorios en disputa con el Perú. Ello incluyó la región administrada por los salesianos, cuya protección contra las intrusiones externas era una de las razones de ser de la misión de los religiosos el sur- oriente ecuatoriano¹⁶⁸ (Cfr. Guerriero y Creamer, 1997).

La localización de la gente en espacios determinados es una de las características más visibles del arte de gobernar (Cfr. Scott, 1998). Este afán por demarcar el espacio con límites territoriales hace perceptible la presencia del estado y sus efectos, entre los que cuentan en el de “espacialización” (Trouillot 2003, 151), con la demarcación de jurisdicciones internas y externas. El espacio se ve atravesado por fronteras y se provocan conflictos territoriales entre países (Trouillot 2003, 151).

Este panel expositivo buscaba demostrar, basado en argumentos históricos esgrimidos por intelectuales de la época,¹⁶⁹ la posición del Ecuador en su derecho a una salida al río Amazonas, impugnada por el Perú. Se mencionaba el viaje de descubrimiento del río que salió desde lo que para la época era la República del Ecuador, y fue costado por capitales quiteños. Se legitimaba el derecho sobre este espacio, en los esfuerzos realizados a lo largo de la historia, “por la conquista y civilización de las extensas

¹⁶⁷ “El primero de Octubre se inaugurará la Exposición Orientalista Nacional”. *El Comercio*, 11 de septiembre de 1943, 1

¹⁶⁸ AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza Exp. IG1. Informe de Francisco Mattana al presidente Eloy Alfaro 5 de agosto de 1896.

¹⁶⁹ “Miembros de diversas corporaciones científicas...” (*El Comercio*, 13 de septiembre de 1943)

selvas”.¹⁷⁰ De tal manera, la acción de los salesianos en el oriente ecuatoriano se inscribía en esta agenda. Este tipo de muestra no solamente contiene objetos, sino que su distribución en el espacio expositivo expresa ideas que involucran nociones de lo que se aspira a que el mundo sea. De esta manera, se generan representaciones que atribuyen valores y significados acordes con sistemas clasificatorios ubicados en momentos históricos específicos (Lidchi 1997, 160).

3.5.1 De los actores y protagonistas en escena

Como se percibe en el ambiente, el papel protagónico lo juegan los misioneros salesianos y los militares. Ellos constituyeron el puntal de la exposición, sus mentores y organizadores, y ocuparon varios stands, con diversas temáticas. Si bien están presentes variadas instituciones que operan en el sur-oriente, dedicadas a la minería o a la extracción de otros recursos naturales de la región, u otras que buscan su progreso, estos eventos se realizan en coordinación y para contribuir con el proyecto salesiano, en términos económicos.¹⁷¹ Ello no obstaría para que el resto de expositores viesen esta como una oportunidad para darse a conocer y exhibieran cómo operaban y su utilidad en la región. Por otro lado, su presencia en la exposición manifiesta el apoyo de estas entidades a la gestión misionera y muestra la coincidencia de intereses entre quienes administran la región.

Que la exposición tuviera un fin económico hace partícipes al resto de delegados del estado de esta estrategia para conseguir medios que no proceden directamente de la asignación del erario público. Esta constituye una de las formas de descentramiento del estado (Krupa y Nugent 2015) en la frontera, allí los fondos que se gestionaron se destinarían a las tareas que regularmente le corresponden al estado. Resulta paradójico el que en zonas periféricas que funcionan como espacios de excepción, la creatividad se despierte y se vuelvan visibles, en tanto se institucionalizan, alternativas económicas y políticas orientadas a la supervivencia de la población (Das y Poole 2004, 19). Estas formas de funcionamiento del estado ponen en cuestión la condición monolítica con la

¹⁷⁰ *El Comercio*, 13 de septiembre y 1 de octubre de 1943.

¹⁷¹ “Los fondos serán destinados a las misiones salesianas de las provincias orientales que van aumentando su obra de colonización” (“Una espléndida exposición de lo que es nuestra región oriental”, *El Día*, 13 de septiembre de 1943, 3).

que se ha tendido a verlo, se desvanece así la idea del centro de poder en que se condensa el estado moderno.

La exposición de 1943 perseguía como fin económico “contribuir a una obra trascendental que el Supremo Gobierno ha encomendado a las beneméritas misiones salesianas”.¹⁷² A este respecto, en la clausura del evento, en 1943, el Padre Brito (sdb) agradecía a quienes colaboraron con su éxito, y hablaba de una ganancia que sería invertida en nuevos proyectos para el avance de las misiones.¹⁷³ En otras palabras, y como lo avizora esta investigación, por aquella vía se abría la posibilidad de avance de la gestión estatal en la región, lo cual se apoyaría, en parte, en fondos conseguidos por fuentes no-estatales. Los márgenes son espacios en los cuales los límites conceptuales de la economía son edificados y extendidos (Daas y Poole 2004, 20).

Los militares, por su parte, fungen como anfitriones al ser los propietarios de la sede del “orientalismo”. A más de facilitar las instalaciones para que el tuviera lugar, contaron con un pabellón expositivo del IV Departamento del Ministerio de Defensa y Oriente y con otro del Servicio Geográfico Militar.¹⁷⁴ Esta presencia castrense fue notoria así también en los hechos que acompañaron a la muestra. En la inauguración, las autoridades militares presidieron el programa, conjuntamente con los misioneros. El Ministro de Defensa pronunció un discurso, junto con el Jefe de I Zona Militar, nombrado presidente del Comité Organizador. Las fuerzas armadas acompañan e impulsan el trabajo misional. Si bien hay momentos en que comparten papeles protagónicos con los misioneros, habrá otros en que su presencia aparece tras bastidores, pero no deja de estar (Cfr. Ortiz 2006).

En términos institucionales, otros expositores fueron la Corporación Ecuatoriana de Fomento y la Junta Orientalista del Chimborazo,¹⁷⁵ ambas entidades contaban con auspicios gubernamentales y tendieron al progreso de la región (Cfr. Salazar 1986). La segunda presentó una colección de maderas de Huamboya y muestras de cascarilla. Así,

¹⁷² “Actividades del Comité Organizador de la Exposición Orientalista”. *El Día*, 21 de septiembre de 1943, 8

¹⁷³ “El R. P. Elías Brito agradece a a todas las personas que contribuyeron al buen éxito de la Exposición Orientalista”, *El Comercio*, 14 de octubre de 1943, 8.

¹⁷⁴ “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró este certamen en el edificio del Colegio Militar”, *El Día*, 3 de octubre de 1943, 1 y 6.

¹⁷⁵ Las juntas orientalistas se formaron hacia las primeras décadas del siglo xx y tuvieron por objeto apoyar en el progreso de la región (Cfr. Salazar 1986). Estas entidades también pueden ser vistas como representantes del estado en la región.

la riqueza natural oriental, pensada en su posible extracción – como recurso natural (Scott 1998, 13) – se mostró en distintos pabellones. Ello informa de otra de las facetas del gobierno en su afán de apropiación, para administrarlos, de los productos naturales con potencial de ganancia para el estado. Así, la variedad maderas clasificadas de acuerdo a su utilidad, apareció con especies destinadas a las industrias medicinales y de la construcción o la carpintería, con “cedros, nogales, sándalo”. En otro pabellón se dispusieron la cascarilla, el barbasco y la quina.¹⁷⁶

Los lavadores independientes de oro expusieron la riqueza aurífera, con los instrumentos para el procesamiento del metal. Las empresas extranjeras de carácter extractivista, con inversión en el oriente, se mostraron en los pabellones del caucho, montado por la *Rubber Reserve Company*, con todas las variedades de las gomas elásticas de la región. En tanto que la explotación petrolera estuvo representada por la *Shell Company of Ecuador*.¹⁷⁷ El público podría apreciar con detalle los procedimientos para procesar estas materias primas y obtener productos finales.¹⁷⁸

La exhibición fue ecuménica en sentido religioso, al dar cabida a otras confesiones,¹⁷⁹ si bien la Iglesia Católica tuvo una presencia dominante.¹⁸⁰ En ese marco, exhibieron sus logros asimismo los misioneros evangélicos de quienes dicen los diarios, ofrecieron una “grata sorpresa”, al presentar en su comitiva “20 jibaritos que han ingresado de lleno a la civilización”.¹⁸¹ Resulta interesante esta presencia de los misioneros evangélicos en

¹⁷⁶ “El 1 de octubre se inaugurará la Exposición Orientalista Nacional”. *El Comercio*, 11 de septiembre de 1943, 10.

¹⁷⁷ “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró este certamen en el Edificio del Colegio Militar”, *El Día* 3 de octubre de 1943, p. 1 y 6

¹⁷⁸ “Una espléndida exposición de lo que es la región Oriental”. *El Día*, 13 de septiembre de 1943, 3.

¹⁷⁹ Según la nota de prensa, “las distintas órdenes religiosas que sostienen misiones en el Oriente ecuatoriano y contribuyen con su esfuerzo al progreso de aquella región...” “El 1 de octubre se inaugurará la Exposición Orientalista Nacional”. *El Comercio*, 11 de septiembre de 1943, 10. En el Diario *El Día* del 2 de octubre de 1943, se publica un pequeño anuncio publicitario en el que la Misión Evangélica “... invita a la ‘cultura sociedad capitalina’ a visitar el pabellón que ella tiene en la Exposición Orientalista”

¹⁸⁰ “El Excmo. Señor arzobispo de Quito, doctor Carlos María de la Torre, pronunciará una alocución, con motivo de la celebración de la fiesta patria del 9 de Octubre, y la tesis que desarrollará será la de la unión nacional (“El 9 de Octubre en la Exposición Orientalista”. *El Comercio*, 8 de octubre de 1943, 1). En el acto de clausura, el mercedario Fray Ramón Gavilanes pronunció una de sus conferencias acerca de las misiones salesianas (*El día*, 12 de octubre de 1943). Los altos dignatarios de la Iglesia solemnizaron los actos especiales, como se detalla cuando es del caso. El Nuncio Apostólico de la Santa Sede, los obispos de la diócesis de Ibarra Mons. César Antonio Mosquera de Méndez y Gualaquiza, Mons. Domingo Comín (“El día de ayer tuvo lugar la inauguración de la Exposición Orientalista”, *El Día*, 25 de septiembre de 1944, 3).

¹⁸¹ “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró el certamen en el edificio del Colegio Militar”, *El Día*, 3 de octubre de 1943, 1 y 6.

los homenajes salesianos, una vez que las relaciones entre estos actores fueron más bien abiertamente tensas. Sin embargo, las exposiciones los incorporaron como una presencia que de todas formas integraba la realidad regional.¹⁸²

3.5.2 Los jíbaros en exhibición

El uso que damos a las cosas, lo que decimos, pensamos de ellas y la manera cómo las representamos las dotan de significados. Los objetos, la gente y los eventos adquieren el sentido que les damos según los marcos de referencia e interpretación de acuerdo a los cuales los relacionamos (Cfr. Hall 1997, 3). Lo mirado hasta ahora, con respecto a las exposiciones orientalistas, abre una visión de la historia “desde arriba”.¹⁸³ La historia “desde abajo” no es del todo visible en estos homenajes, puesto que la voz de los shuar, y en general su participación en los homenajes, es perceptible como una construcción que viene desde fuera. Si los agentes del estado y otros participantes que contribuyen con las muestras orientalistas se inventan a sí mismos para representarse en las exhibiciones, no puede decirse lo mismo de los shuar. Ellos aparecen como una invención externa, en virtud de una preconcepción donde lo blanco y católico eran considerados como lo superior y todo lo indio como inferior y salvaje que, sin embargo, daba muestras de ser redimible. Ello pone de manifiesto el carácter colonialista del proyecto de estatización y nacionalización del sur-oriente.¹⁸⁴

A los jíbaros se los vio por los distintos ambientes del Colegio Militar y en los actos complementarios que rodearon a las exposiciones. Se los hospedó en el cuartel del

¹⁸²Entre los “avisos” que difundían los sacerdotes entre sus feligreses consta un instructivo de cómo comportarse frente a los protestantes: “pecan gravemente todos los católicos que simpatizan con los protestantes” (AHMS Avisos parroquiales 1951-1952. Fondo: Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza . Exp. IG5).

¹⁸³ Se entiende como historia “desde arriba” las prácticas, rutinas y rituales de mando protagonizadas por el estado y por las clases dominantes (Cfr. Lagos y Calla 2007, 16). La historia “desde abajo” parte de una visión etnográfica e histórica, que toma en cuenta las prácticas tanto cotidianas como políticas de los sectores subalternos en su relación con el poder y sus ideas con respecto al estado (Lagos y Calla 2007, 17). Las paradojas de la sociedad moderna capitalista que supone la igualdad de los ciudadanos entre sí, cuando las condiciones reales son más bien asimétricas.

¹⁸⁴ Franz Fanon (2010; 1965) encuentra que todo proceso colonizador es racista y opera a partir de la separación del mundo por el color de la piel, con la superioridad del blanco. El colonialismo desde la lente de Fanon induce al rechazo por parte de los colonizados de su propia cultura asumiendo a la de los colonizadores como la propia, una asimilación cultural. Se enmarca en el racismo, la coerción y la inferiorización al diferente.

Batallón de Infantería Eloy Alfaro.¹⁸⁵ Allí los indígenas tendrían albergue y “serían tratados perfectamente bien”.¹⁸⁶ A su arribo, saludaron a la ciudad con un desfile que arrancó en el parque de La Alameda y recorrió las calles con los jíbaros vestidos a la usanza “jíbara”, con lanzas, los varones y “las mujeres con sus llamativos adornos y las aves de la selva”.¹⁸⁷ El relato de prensa de este episodio destaca que los jíbaros estaban “perfectamente civilizados”¹⁸⁸ y a su paso, entregaban volantes convocando al público a visitar los salones de la Exposición que los había traído a la capital.¹⁸⁹ En los jardines, los jíbaros representaron su vida cotidiana en la selva. Hicieron demostraciones de la edificación de su vivienda, “la Casa del Jíbaro”.¹⁹⁰ Al interior de su “morada”, manufacturaron sus textiles y su alfarería, mostraron el *tunduy*.¹⁹¹ Las mujeres elaboraron la chicha de yuca a vista del público asistente. En el acto inaugural, los indígenas participaron con bailes al son de sus tambores y su música.¹⁹² En el “lago Chimano”, se habían colocado pequeñas embarcaciones en las que los jíbaros trasladaban a los visitantes, a manera de atracción.¹⁹³ Así, los indígenas reproducían las actividades que, supuestamente, realizaban en la selva, en su contacto con los foráneos, como bogas de los viajeros por los ríos orientales.¹⁹⁴ En el contexto de aquellas celebraciones, la destreza en la cacería de los “orientales” se convirtió en otro de los

¹⁸⁵ De este Batallón se tiene noticia de que estuvo en la ciudad de Quito, en otra locación fuera del Colegio Militar Eloy Alfaro (Academia de Historia Militar, 2016, 46)
[5https://issuu.com/anahimi/docs/boletín_n5](https://issuu.com/anahimi/docs/boletín_n5)).

¹⁸⁶ “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró este certamen en el Colegio Militar”, *El Día*, 3 de octubre de 1943, 1 y 6.

¹⁸⁷ “Hoy gran desfile de la colonia jíbara de Macas”, *El Día*, 28 de septiembre de 1943, 1.

¹⁸⁸ Lo que hacía alusión a que manejaban bien el idioma castellano y se conducían correctamente por la ciudad.

¹⁸⁹ “Hoy gran desfile de la colonia jíbara de Macas”, *El Día*, 28 de septiembre de 1943, 1.

¹⁹⁰ “El 1 de octubre se inaugurará la Exposición Orientalista Nacional” *El Comercio*, 11 de septiembre de 1943, 10

¹⁹¹ Tambor que utilizan para convocar a la guerra. Karsten lo describe como “tambor de señales” (Karsten 1935 [2000], 58).

¹⁹² “El 1 de Octubre se inaugurará la Exposición Orientalista Nacional”. *El Comercio*, 1 de octubre de 1943, 10.

¹⁹³ “Una espléndida exposición de lo que es nuestra Región Oriental”. *El Día*, 13 de septiembre de 1943, 3.

¹⁹⁴ Se los encuentra guiando a los militares, a los comerciantes o a los colonos, así también a los misioneros y misioneras, por esas tierras que conocen como la “palma de la mano”. Esta es una percepción que surge del proceso de investigación y de la lectura de la amplia variedad de fuentes orales y escritas que ha implicado el desarrollo de esta tesis, para la generalidad de sus capítulos.

espectáculos que atraería al público asistente. Ellos harían demostraciones de “tiro al blanco” con cerbatanas y lanzas.¹⁹⁵

Los escenarios despliegan iconografías de lo shuar: la construcción de la casa, los textiles, la cerámica, la música, la fiesta y la danza, la actividad de caza y sus instrumentos, su vestimenta, el lago. Todos estos son elementos shuar y su entorno que, bajo el criterio de los expositores, habría que mostrarse públicamente para que se conociera a esta cultura. Ello habla de una construcción de los shuar para el consumo del público que asistió a las exposiciones. A los shuar se les otorga voz en este evento, de cierta manera, y en ciertas oportunidades. Durante la visita realizada por la comitiva al presidente de la Asamblea Nacional, el “jíbaro Sandú”, tomó la palabra en los siguientes términos:

Un saludo de gratitud y de admiración porque vos sois uno de los mejores amigos de la benemérita Misión Salesiana a la que debemos nuestra incorporación definitiva a la gloriosa Patria Ecuatoriana... a nuestro paso por esta hidalga ciudad, vamos a pedir dos favores: uno general para los moradores de todo el Oriente; y otro particular para los que vivimos bajo el amparo de los abnegados misioneros de Don Bosco: Primer favor: ... valiéndonos del imprescindible concurso de todas las misiones, llevéis los beneficios de la civilización cristiana hasta los más apartados rincones de la selva. Segundo favor: prestéis generoso apoyo a nuestro ínclito pastor Mons. Domingo Comín que se halla empeñado en fundar una escuela de artes y oficios en el floreciente cantón Méndez... Que Dios y la patria recompensen ... todos vuestros nobles anhelos a favor de nuestra querida región oriental, tan rica y prometedora, donde se halla seguramente el porvenir de nuestro querido Ecuador.¹⁹⁶

Lo dicho por el representante shuar es una continuación de la tónica del discurso de los misioneros, panegírica de la obra salesiana y del reconocimiento de que los religiosos han actuado a favor de su pueblo. La retórica de Sandú no se distingue del resto de discursos, él se suma a lo que se dice de los shuar y contribuye a la visión de un pueblo incorporado a la sociedad dominante, homogéneo en su cultura y sujeción estatal. En tal retórica, los shuar reproducen el discurso dominante sobre sí mismos.

¹⁹⁵ “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró certamen [Sic.] en el Edificio del Colegio Militar”. *El Día*, 3 de octubre de 1943, 1 y 6.

¹⁹⁶ “Los jíbaros de la región oriental visitaron 2 ministerios”, *El Día*, 30 de septiembre de 1944.

Ello no quiere decir, sin embargo, que los indígenas, en esta historia, no resultaran afectados por la situación bélica que envolvía a todo el país. No se pierda de vista que este había sido el espacio de habitación shuar, lo que también marcaba su interés por resguardarlo, tomando partida por uno u otro bando, al asumir la sujeción ya fuera al Ecuador o al Perú. Este espacio estaba siendo repartido entre estados, que hasta tanto poco o nada habían tenido que ver con los jíbaros, repartición que traería como consecuencia la división del grupo en países enemigos, perdiendo su calidad de unidad étnica. Los jíbaros del Perú son los huambisa y los aguaruna, no hay mención al respecto en las exposiciones, en los relatos que a diario registraban en la prensa las novedades de los festejos salesianos.

La “ventriloquía”¹⁹⁷ como categoría analítica abre una vía de interpretación de lo ocurrido con los jíbaros, en las Exposiciones Orientalistas. En una misma línea señala Muratorio en su análisis sobre las exposiciones universales que se produjeron en Europa en el siglo XIX e inicios del XX, cuando el Ecuador nacía al modernismo, que la visión del indio fue siempre un reflejo de la propia identidad de los imageros tanto europeos como blanco-mestizos (Muratorio 1994a, 16). Se trató de un monólogo desde las élites que calló la voz del indígena como actor histórico. El esquema de dominación concedió el control semiótico a las élites blanco-mestizas que se arrogaron el “monopolio de la representación del indígena fuera de su propio mundo simbólico” (Muratorio 1994c, 114), mientras que el personaje en sí quedó fuera del discurso.

3.5.3 La vegetación y los animales

El mundo natural no quedó fuera de los afanes estatales por regularlo y clasificarlo todo. Los estados han creado estrategias de ordenamiento y reordenamiento para controlar el mundo natural. James Scott (1998, 2)¹⁹⁸ encuentra que la agricultura, por ejemplo,

¹⁹⁷ Esta intermediación desde el sector blanco-mestizo para dar voz a los indígenas en el contexto de inicios del liberalismo (1896), bajo una imagen de protección, ha sido categorizada por Andrés Guerrero como un acto de “ventriloquía política” (Cfr. 2010, 152), inédito entre las modalidades de representación a los indígenas. Los ventrílocuos interpretaron las necesidades de un indio imaginado, al que el estado liberal estaba obligado a proteger por constituir una “pobre raza oprimida”. Este sector político utilizó este discurso como recurso de dominación étnica y como arma en contra de sus adversarios políticos, los conservadores y clérigos causantes desde la visión liberal, de la “degeneración de la raza indígena” (Guerrero 2010, 151-152).

¹⁹⁸ Scott se enfoca en el análisis del nacimiento del estado en el sudeste asiático, sin embargo, sus análisis se matizan con lo ocurrido en la constitución del estado moderno europeo en su etapa temprana. Aclara en todo caso que al fundir ambas experiencias no es de su interés hallar analogías donde no las hay (1998, 3).

reorganiza la sociedad para controlar la fuerza de trabajo. De tal manera, la naturaleza de la región se plasmó en sus mundos vegetal y animal. En el segundo piso del edificio principal, donde se ubicaban regularmente los museos zoológico y botánico de propiedad del Colegio Militar. Estos elementos se integraron a la exposición orientalista. De esta manera, la flora y la fauna de todo el país contribuirían con el homenaje, y se sumarían variedad de aves y animales propios de la región.¹⁹⁹ El atractivo de estos elementos por su exotismo y la curiosidad que despertaban entre los asistentes fueron otros factores con los que jugaron los expositores para atraer al público: “habrá rifas y varias ventas de loros, guacamayos, monos y en general de todas las cosas exóticas de la región sin que falten las flores salvajes y las espléndidas orquídeas”.²⁰⁰ En uno de los anuncios publicitarios que circulan en aquellas fechas, los animales eran el medio de atracción al público.

El Comité organizador ... invita a todos los ecuatorianos y amigos del Ecuador a visitar una GRAN VARIEDAD DE ANIMALES VIVOS llegados del Oriente: tigres, osos, zainos, cusumbos, las más curiosas especies de monos, loros, guacamayos; soberbios cóndores, gallos de monte, y otros muchos ejemplares que integran la sección zoológica, la misma que ocupará la fantástica Galería de las Acacias.²⁰¹

En el stand de los salesianos se contó para la venta, con vainilla, alcanfor y “flores exóticas”,²⁰² y se dispusieron frutos curiosos para el público urbano como la “uva salvaje de la que se hace un vino excelente, el trigo tropical que rinde 4 cosechas al año”.²⁰³

3.5.4 La tecnología y el progreso a más del arte

El cielo de Quito se llenaba de luces a noche seguida aquellas fechas de homenaje orientalista. La iluminación sería “fastuosa y fantástica () una de las máximas

¹⁹⁹ “Desde los temibles osos y tigrillos, hasta las pintadas loros y papagayos de la selva oriental”. (“El 1 de octubre se inaugura la Exposición Orientalista Nacional”. *El Comercio*, 11 de septiembre de 1943, 10).

²⁰⁰ “Interesantes conferencias se pronunciarán en la Gran Exposición Orientalista Nacional”. *El Día*, 13 de septiembre de 1943, 12.

²⁰¹ “Gran Exposición Orientalista Pro Misiones Salesianas” *El Comercio*, 19 de septiembre de 1943, 12. Las mayúsculas son del original.

²⁰² “El 1 de Octubre se inaugurará la Exposición Orientalista Nacional” *El Comercio*, 11 de septiembre de 1943, 10.

²⁰³ “Una espléndida exposición de lo que es nuestra región oriental” *El Día*, 13 de septiembre de 1943, 3.

atracciones de este certamen nacional”.²⁰⁴ Al llegar al frontispicio del Colegio Militar, impactaba la alegoría de luces que proyectaban a un misionero salesiano entre los jíbaros del oriente. Los fuegos artificiales invadían el ambiente, mientras un castillo flotante con luces de colores, voladores y “fuegos fatuos” recorría el lago Chimano.²⁰⁵

En el tercer piso del edificio central, se proyectaban filmes de diversa temática. Sobre los shuar, se difundió la película del misionero italiano Carlos Crespi (sdb) “Los invencibles shuaras del Alto Amazonas”.²⁰⁶ Otra estrategia de legibilidad que se unía a la propaganda mostrando la gesta misionera y a los jíbaros como “salvajes” redimibles. Pero mostraba asimismo que los salesianos conocían la cultura shuar. Este ha sido considerado el “primer film etnográfico sobre los shuaras en el país”²⁰⁷ Se trata de un largometraje realizado por este salesiano, el camarógrafo Boccaccio y el fotógrafo Bucheli.²⁰⁸ Fue realizado con intenciones propagandísticas con fines específicos de conseguir recursos económicos para la construcción de vías de comunicación hacia el oriente. Crespi lo realiza por solicitud de la oficina de propaganda de la Misión Salesiana en Ecuador para documentar de manera científica, los avances de la Misión Salesiana entre los shuar. El film complementaba una muestra de las esferas natural y humana del sur-oriental que Crespi debía enviar a Italia para el montaje de las Exposiciones Vaticanas que se organizaban (1924-1926) y en Turín (1926) para conmemorar el cincuentenario de las misiones salesianas. Se esperaba asimismo que estas evidencias sobre la etnografía de los shuar sirvieran para armar un museo permanente, con lo que se ofrecería al público europeo una representación de cómo los misioneros veían a los jíbaros, como los interpretaban para exponerlos en público.

Para la realización de la película, Crespi estudia el entorno y a los habitantes originarios del Vicariato de Méndez y Gualaquiza, así consigue un acercamiento más fluido con la gente y a su cultura y la naturaleza circundante. La finalidad de Crespi era alcanzar un

²⁰⁴ *El Día*, 2 de octubre de 1943.

²⁰⁵ “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró este certamen en el Edificio del Colegio Militar”. *El Día*, 3 de octubre de 1943, 1 y 6. Esta habría sido una contribución del Municipio de Quito. Se destacaba el trabajo del técnico Aparicio Rivadeneira, empleado del Municipio de Quito, técnico en iluminación (*El Día*, 2 de octubre de 1943).

²⁰⁶ Las notas de prensa que publicitan la proyección de esta película en el contexto de los eventos salesianos equivocaron continuamente el título y se la nominó como “los terribles shuaras del Alto Amazonas” (*El Día*, 2 de octubre de 1943).

²⁰⁷ <http://cinematecaecuador.com/Peliculas/Detalle/1045>.

²⁰⁸ Los dos primeros de nacionalidad italiana y ecuatoriano el tercero (Pagnotta 2016).

conocimiento amplio del territorio para llevar adelante el proyecto evangelizador y de progreso, con un enfoque en las técnicas agrícolas que se usaban en el plan de colonización. Resulta interesante hallar las coincidencias entre los objetivos de la película y las exposiciones Vaticanas de Crespi con aquellas que se realizaron en el Ecuador en 1943-44. El discurso de Crespi como el de Brito coinciden en cuanto a su interés porque la región oriental sea conocida por el resto de ecuatorianos. Del mismo modo, la idea de rescatar a los shuar como salvajes, guerreros indómitos e infieles pero redimibles, siempre y cuando hubieran atravesado por los procesos civilizatorios introducidos por los salesianos. Chiara Pagnotta encuentra que los misioneros establecieron correlacionaron al indio con el infiel con lo que destacaban la obra redentora de los misioneros (Pagnotta 2017, 129). Este se mostraba como un intento de colonizar la cultura de los shuar.

Continuando este recorrido por los distintos stands y atracciones salesianos, el Servicio Informativo Interamericano, parte de la cooperación estadounidense de la época, contribuyó con la proyección de producciones de cine que vinculaban al público con el contexto político global del momento, la Segunda Guerra Mundial. Decorada con banderas norteamericanas y ecuatorianas e “infinitud de carteles con propaganda democrática”,²⁰⁹ la sala transparentaba la posición del Ecuador en el conflicto. Se observaron la invasión del Ejército Nazi contra la nación checo eslovaca, la guerra en los mares o la entrada de las tropas anglo-norteamericanas en Túnez, “El público aplaudió entusiastamente en el momento en que se vio ondear las banderas norteamericana e inglesa en el África del Norte.”²¹⁰

La prensa y la radio difundieron de manera pormenorizada los actos relacionados con las exposiciones. Las emisoras Radio Oriente Ecuatoriano y Radio Juventud, en cadena, transmitieron los actos de inauguración de la Exposición. Todo lo que ocurría en aquellos eventos podía escucharse asimismo por la “onda corta”, en todas las instalaciones del Colegio Militar: “Los poderosos altoparlantes de la Philips hacen llegar estas transmisiones a todo el público repartido por las avenidas, jardines, patios, galerías y bosques de La Pradera. Hay programas matutinos, vespertinos y nocturnos

²⁰⁹ “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró este certamen en el Edificio del Colegio Militar”. *El Día*, 3 de octubre de 1943, pp. 1 y 6.

²¹⁰ “Se clausuró Exposición Orientalista haciéndose la entrega de los premios”, *El Comercio*, 13 de octubre de 1943, 1.

que cubren esta información”.²¹¹ Artistas ecuatorianos y extranjeros aportaron en las celebraciones. El escultor Alvarado de Cuenca, el pintor Salguero del Ecuador,²¹² se apreciaron las pinturas de Jean Shreuder, con motivos orientales.²¹³ El stand de los lavadores de oro se decoró con la pintura de Mideros, “La fundición del oro”.²¹⁴ Para animar el ambiente, participaron las 5 estudiantinas de Quito, a más de las bandas militares que no faltaron. Los días de vigencia de la muestra tuvieron como fondo musical, los ritmos interpretados por de la Banda del Batallón Eloy Alfaro.²¹⁵

Las exposiciones, en su afán por impactar al público con su mensaje, articularon objetos, textos, sonidos, representaciones visuales. Generaron así prácticas que produjeron significados a través del orden interno y conjugación de los componentes separados pero relacionados a una exhibición (Cfr. Lidchi 1997, 168).

3.5.5 Los dispositivos del estado para conocer y gobernar

La gobernanza, dice Trouillot, es más viable a partir de la producción de un lenguaje y de un conocimiento previos sobre la población, para lo cual se requieren herramientas teóricas y empíricas que la clasifiquen, la ordenen en series y la regulen (Trouillot 2003 [2001], 151). Con el fin de administrar a las colectividades se han desarrollado herramientas teóricas y empíricas entre las que se cuentan el censo el mapa y el museo, dispositivos que al producir conocimiento sobre los objetos y personas a los que organizan, resultan “instituciones de poder” (Anderson 2000 [1993], 229). Prieto mira a los censos como procedimientos para la formación de las naciones y destaca el carácter político de estos instrumentos que para administrar a la población crean identidades, las ordenan y las vuelven legibles y predecibles (Prieto 2015b, 30). Advierte Anderson sobre los museos, su tónica profundamente política. Desde la primera mitad del siglo XIX, adquieren forma y función cuando las zonas colonizadas entran en la época de la “reproducción mecánica” y la visualización del mundo se propagan a través de los medios impresos. De esta forma, los estados coloniales imaginaron sus territorios que

²¹¹ “Gran Exposición Orientalista”, *El Comercio*, 5 de octubre de 1943, 3.

²¹² “El primero de Octubre se inaugurará la Exposición Orientalista Nacional”. *El Comercio*, 11 de septiembre de 1943, 1.

²¹³ “El día de ayer tuvo lugar la Exposición Orientalista”, *El Día*, 25 de septiembre de 1944, 3.

²¹⁴ “Gran Exposición Orientalista”, *El Comercio*, 5 de octubre de 1943, 3. Se recalca que la obra de Mideros fue cedida en calidad de préstamo por el gerente del Banco Central, Dn. Alberto Alcívar.

²¹⁵ “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró”, *El Día*, 3 de octubre de 1943, pp. 1 y 6.

incluían “la naturaleza de los seres humanos que gobernaban y la geografía de sus dominios” (Anderson 2000 [1993], 257).²¹⁶ Estos principios guiarían, de una u otra forma, a los organizadores de las exposiciones orientalistas. Los participantes hicieron visibles sus estrategias para inventarse a sí mismos y al contexto oriental para visualizarlo de modo sinóptico (Scott, 1998). En el pabellón histórico, la posición ecuatoriana en el conflicto con el Perú se respaldaba con materiales gráficos y maquetas.

Los militares del IV Departamento de Oriente implantaban la presencia estatal de las fronteras, lo que requería conocer el territorio para protegerlo, con cuyo fin confeccionaron mapas, fotografías, esquemas que fueron expuestos. El croquis del Oriente, diseñado por los militares, sería considerado para la época, “el más completo que existe”.²¹⁷ El Servicio Geográfico Militar presentaría la “organización técnica del estado”. Esta sección de las Fuerzas Armadas hizo públicos sus instrumentos de trabajo como las placas y maquinarias para la reproducción cartográfica.²¹⁸ Los mapas moldean la imaginación sobre el espacio (Anderson 1993, 239). La visión que ofrecieron los militares no se concentró en el oriente solamente, sino que abarcó todo el país la costa, con su perfil en Manabí y Guayas, Puná, Bahía de Caráquez y Galápagos. Quito fue representada como parte del crecimiento urbano del Ecuador. Los mapas que se elaboran a partir de la reproducción mecánica, portan una nueva mentalidad estatal de dominio y control. Como los censos, los mapas se construyeron a partir de clasificaciones totalizadoras. Scott advierte que los mapas, cuando son parte de los recursos de legibilidad del estado, permiten alterar la realidad y reinventarla (Scott 1998, 2).²¹⁹

Los salesianos, a fin de objetivar el cumplimiento de su misión, seleccionaron para mostrarla en público la experiencia de la Misión de Macas que se expuso con afiches y gráficos. Se mostró su riqueza natural a través de pequeñas colecciones de insectos,

²¹⁶ Hace referencia al estado colonial tardío en el sudeste asiático.

²¹⁷ “Emocionante acto patriótico se realizó ayer por los jibaritos que nos visitan”. *El Comercio*, 18 de septiembre de 1943, 6.

²¹⁸ “Gran Exposición Orientalista pro Misiones Salesianas”. *El Comercio*, 22 de septiembre de 1943, 8.

²¹⁹ Un buen ejemplo de esta afirmación constituye el que el mapa del Ecuador que se difundió, previa la firma de la paz con el Perú (1998), que marcaba los límites como el Ecuador aspiraba fueran reconocidos, pese a que ello nunca se realizaría.

maderas, minerales y plantas.²²⁰ Interesada del mismo modo en estar al corriente de la distribución de la riqueza mineral del subsuelo y la superficie del país estaba la empresa Shell, su stand desplegó un mapa obtenido por los métodos de fotografía aérea que permitía conocer la ubicación “exacta” de las poblaciones del oriente y sus riquezas bajo tierra. Puso la empresa a consideración del público una colección de fósiles de miles de años de antigüedad, obtenida en sus estudios para la datación del suelo que contiene la riqueza mineral.

Aquellas visiones sinópticas de la realidad pusieron al alcance de los agentes de poder y de la generalidad del público, la materialidad del estado, en cuanto a la construcción de vías de penetración hacia el oriente, como estrategias de posesión y sujeción del espacio al estado ecuatoriano (Harvey 2005). Distintos actores trazaron caminos y abrieron trochas para llegar a los puntos de la selva. A través de estas gráficas, se apreciaron en su extensión reducida – que permite al cerebro humano imaginar la realidad extendida – las obras públicas realizadas por Fuerzas Armadas en las provincias de Santiago-Zamora y Napo-Pastaza. El plan vial de las misiones religiosas, el gráfico de las carreteras construidas y en estudio, álbumes demostrativos de la construcción del puente sobre el río Topo.²²¹ La Junta Orientalista de Chimborazo informó con gráficos, croquis y fotografías la obra que realizaba “con sus propios esfuerzos”, en la que se apreciaba la construcción de un camino que uniría a Riobamba con Huamboya y Macas.²²²

Foucault destaca que las estadísticas, como instrumento de legibilidad, pasaron a constituir “la ciencia del estado”, hacia el siglo XVII (Foucault 1984, 15), aportaron con un conocimiento de los elementos que permitían al poder construirse como tal. Este formaba parte del conjunto de los componentes más importantes de una renovada racionalidad política, el “biopoder”. Con ello, la vida y sus mecanismos se introducen en el dominio de los cálculos explícitos y así el saber consiguió un poder que lo convierte en agente de cambio de la vida humana (Cfr. Foucault 1984, 17-19). Las exposiciones orientalistas salesianas constituyen en sí mismas recursos de legibilidad

²²⁰ De no indicar lo contrario, la información que consta en los siguientes párrafos, se ha tomado de “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró”. *El Día*, 3 de octubre de 1943, pp. 1 y 6.

²²¹ “Gran Exposición Orientalista Pro Misiones Salesianas”. *El Comercio*, 18 de septiembre de 1943, 3.

²²² La Junta Orientalista de Chimborazo construyó más de 40 Km de camino, con el apoyo en su labor por todos los pueblos de Chimborazo y por el Municipio de Riobamba. (“Gran Exposición Orientalista”, *El Comercio*, 5 de octubre de 1943, 3).

del estado, proceso que se hace público y magnifica la mirada que imaginan sobre sí mismos y sobre el mundo que desean construir los gestores del estado.

3.6 Un nuevo acercamiento del sur-oriental al Ecuador (1944)

Tras el episodio del desfile aquella tarde de septiembre de 1944, con el que se abre este capítulo, cuando los niños y niñas shuar marcharon por las calles de Quito en formación militar, las comitivas llegadas desde la selva fueron instaladas en las casas que la congregación misionera sostenía en Quito. Iniciaron así una serie de actos ejecutados por los visitantes orientales que serían presenciados ya no solo en Quito, como ocurrió el año anterior, sino que se extenderían a las ciudades más importantes del país, Guayaquil y Cuenca. Los niños y niñas exploradores se habían preparado con antelación, para demostrarlas ante el resto de ecuatorianos, sus habilidades físicas e intelectuales.²²³ En Sevilla Don Bosco, en los internados de niños y niñas y en la casa de la Misión, se vivía una agitación especial. Allí se organizaba la logística para la “Exposición Orientalista”.

Por la celebración del cincuentenario de la fundación de las misiones, deben partir a la sierra 30 jibaritos. Dichos jibaritos vienen preparándose desde mucho antes con canto, deportes, gimnasia calisténica. Viajan también 3 familias de jíbaros y jíbaras típicos con el mismo fin.²²⁴

Las casas de Macas, Sucúa, Méndez, Limón y Gualaquiza se sumaron al envío de emisarios a este evento.²²⁵ El tren que transportó a la comitiva oriental lo hizo auspiciado por el Ministerio de Obras Públicas, en “dos carros expresos... desde el Tambo hasta esta capital”. Allí, hubo expectativa y entusiasmo por su visita:

No bien se conoció el dato de la llegada a esta capital de una nutrida e interesante representación integrada por 130 jibaritos. El Ministro de Defensa y Oriente ordenó que una banda del Ejército salga a su encuentro. El Ministro de Educación por medio del Distrito Provincial de Boy Scouts ha invitado a las delegaciones de los colegios Mejía,

²²³ Elías Brito (sdb) anunció en el contexto de la Exposición de 1943, que los niños shuar se preparaban para la Exposición de 1944 (“Una espléndida exposición de lo que es nuestra región oriental”. *El Día*, 13 de septiembre de 1943, 3).

²²⁴ AHMS Fondo: Casas Cerradas, Crónicas. Caja: Gualaquiza AG.1. Cronohistoria de Sevilla Don Bosco, 1927-1957.

²²⁵ En todos estos puntos, los salesianos tenían ya erigidas sus misiones, escuelas e internados. En adelante, la información ha sido tomada de: “Bienvenida para brigada de exploradores jíbaros fue esta tarde a las 6 p.m”, *El Día*, 22 de septiembre de 1944, 5).

24 de Mayo, San Gabriel y La Salle. Sabemos que numerosos obreros, y en general todo el pueblo, tributará cálido recibimiento a los jíbaros que vienen para solemnizar las fiestas del cincuentenario de las misiones salesianas (*El Día*, 22 de septiembre de 1944, 5).

A más de los niños y niñas y otros representantes shuar llegarían para exponerse en público, conjuntamente con los productos de la región: caucho, tagua, balsa, cascarilla, frutos tropicales, flora y fauna y derivados de las plantas para uso medicinal, como el extracto de la cascarilla. El evento se desarrollaría en las instalaciones del Instituto Nacional Mejía.²²⁶ Se escenificaron los rituales indígenas, el baile de la *tsantsa*, las luchas entre “tribus”, y se exhibieron los “esfuerzos” de misioneros y misioneras para educar a los jibaritos. Las manualidades de las alumnas de las hermanas salesianas, Hijas de María Auxiliadora, tuvieron espacio en la muestra con trabajos que parecían “de filigrana”.²²⁷ En ese año, la fiesta conmemorativa pondría énfasis en la demostración de la integración de los shuar al estado ecuatoriano y dejaría ver quiénes habían participado en este proceso.

3.6.1 El número cumbre de la “raza” jíbara

La continuación de los festejos salesianos condujo al público hasta la escalinata del Instituto Nacional Mejía en Quito, la mañana del 24 de septiembre de 1944.²²⁸ Allí se alineó la “guardia de honor”, compuesta por un escuadrón de niños y niñas shuar vestidos como *boy* y *girl scouts*. Los misioneros y un conjunto de indígenas integraban parte del público.²²⁹ Los asistentes entonaron el Himno Nacional y Elías Brito (sdb) (Procurador de los salesianos y organizador de las dos exposiciones) se dirigió al público para disertar sobre el significado de aquel acontecimiento:

Hacer una demostración de los frutos obtenidos durante cincuenta años de intensa labor de los misioneros salesianos en pro de la civilización del indio del Oriente, la

²²⁶ Es interesante anotar que el Instituto Nacional Mejía fue una institución emblemática, en la que se concentraron los cambios que aspiraron a realizar los liberales en la educación masculina, si bien, hubo un tiempo que atendió también a la educación femenina (Cfr. Ortiz 2011).

²²⁷ “El día de ayer tuvo lugar la Exposición Orientalista”, *El Día*, 25 de septiembre de 1944, 3.

²²⁸ De acuerdo a la nomenclatura actual de las calles de la ciudad, la escalinata del Instituto Nacional Mejía está en las calles Vargas y Arenas.

²²⁹ Como parte de la muestra, en el Colegio Mejía los indígenas montaron un telar en el que hacían demostraciones constantes de cómo funcionaba. *El Comercio* 2 de octubre de 1944

formación de poblaciones progresistas en la selva y la incorporación de sus habitantes a la nacionalidad ecuatoriana.²³⁰

Las palabras de Brito hacían partícipes a los asistentes de un lenguaje compartido que escucharon atentos el presidente Velasco Ibarra, sus ministros de Defensa Nacional y Oriente, de Economía, Educación Pública y del Tesoro. Participaron del acto igualmente altas dignidades de la Iglesia Católica encabezadas por el Nuncio Apostólico de la Santa Sede.

Concurrieron varias delegaciones diplomáticas, altas autoridades civiles y militares. Su presencia y la del numeroso público que se sumó, validaba la participación de los salesianos en la construcción del estado en el sur-oriente del Ecuador, con la civilización al pueblo “jíbaro”. Acto seguido, en el *estadium* del Colegio Mejía, los niños shuar ofrecieron la “Gran revista de gimnasia rítmica”, dando muestras de haberse sumado al mundo moderno. Se la mencionó como el “número cumbre de la raza jíbara que presentó la brigada de exploradores”.²³¹ Más de cien jibaritos descalzos marcharon vestidos con chaqueta y pantalón kaki y grandes pañuelos al cuello. Las bandas del Ejército y del Instituto Merchán de los salesianos de Cuenca²³² aportaron con el fondo musical con aires marciales y las notas del Himno Nacional. Ese canto al unísono de la ‘canción patria’ provoca experiencias de simultaneidad entre las personas que recitan las mismas melodía y letra, es la realización física de la “comunidad imaginada en forma de eco” (Anderson 1993, 204). Anderson destaca que estas formas de expresión tienen semejanza con los rezos, formas de expresión y comunicación con lo sagrado, en las distintas religiones. Los himnos así como los *slogans* e insignias, y los desfiles de masas tienen por función mantener del orden político (Cohen 2011, 61). Los símbolos atraviesan por un proceso de mistificación, a más de ofrecer cohesión se suman al ritual, y en este contexto, imprimen en la gente el valor de la sociedad y sus sentimientos sociales. Generan unidad pese a los conflictos que puedan existir al interior del grupo (Cfr. Cohen 2011, 63).

²³⁰ De no indicar lo contrario la información que viene a continuación ha sido tomada de: “El día de ayer tuvo lugar la Exposición Orientalista”, *El Día*, 25 de septiembre de 1944, 3.

²³¹ Este fue un Instituto de Artes y Oficios regentado también por los salesianos en Cuenca. *El Día*, 1 de octubre de 1944.

²³² Se trataba de una institución educativa regentada por los salesianos en la ciudad de Cuenca, dedicada principalmente a la enseñanza de artes y oficios

A continuación, los jibaritos formaron hileras y pelotones hasta agruparse en el centro, en formas de “caracol”. Marchando uniformemente, jurarían lealtad a la bandera ecuatoriana ante el superior de la Misión Salesiana en Gualaquiza, el padre Simonetti.

Ellos prometieron con toda la fuerza de su acento robusto, defender y aún morir en defensa de la bandera y de la patria ecuatoriana... Luego tomaron posiciones los gimnastas, a espacio de unos dos metros cada uno, con varias filas para ejecutar movimientos de brazos, piernas, tronco, etc. hicieron ejercicios vistosos con banderitas ecuatorianas y blancas.²³³

El público aplaudía, mientras los jibaritos entonaban el Himno del Oriente y aclamaban: “¡Viva el Ecuador!”, “¡Gloria al Ejército Ecuatoriano!”. El presidente Velasco Ibarra en su discurso, solicitó la “cooperación nacional” en bien de la región y felicitó a los salesianos y a la Iglesia Católica por su “don de adaptación a las circunstancias de la vida”. Consideraba el presidente, que su obra era “magnífica y favorecía a la especie humana”.²³⁴ Los rituales²³⁵ toman distintos sentidos. El que acabamos de presenciar forma parte de los rituales de estado, en que se demuestra la condición de sujeción y pertenencia de los jibaritos a una misma patria. La jura de la bandera –la que representa al estado ecuatoriano – es un rito de paso que, de manera regular, es protagonizado por los jóvenes ecuatorianos, cuando se acercan a la mayoría de edad, una vez que han atravesado por procesos educativos que les permiten tener conciencia de la adscripción al Ecuador que están asumiendo.

Rutinas, reglas y rituales de mando constituyen formas culturales de dominación (Corrigan y Sayer (2007 [1985], 44). A través de estos mecanismos el estado entra en contacto con sus asociados (Lagos y Calla 2007, 19). Segalen (2005, 54) señala que la función del rito es la de instituir, “sancionar y santificar el nuevo orden”. Tiene un efecto de asignación estatutaria, y estimula al promocionado a vivir de acuerdo con las expectativas sociales relacionadas con su rango. Esta transición de un estatus a otro permite que quien trasciende deje de ser “peligroso” para el resto de miembros del

²³³ “Una interesante revista de gimnasia presentaron los jibaros de nuestro Oriente”, *El Día*, 6 de octubre de 1944, 8.

²³⁴ “El día de ayer tuvo lugar la Exposición Orientalista”, *El Día*, 25 de septiembre de 1944, 3.

²³⁵ Segalen (2005, 32) define al rito o ritual como “un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo”.

grupo, peligro que radicaría en la “indefinición” que aún muestra tener quien trasciende, en cuanto a su pertenencia grupal, en este caso. Así, el rito deviene factor de control de la amenaza.²³⁶

Al tratarse de un acto público, el rito informa a toda la comunidad de la incorporación de quienes protagonizan el acto. Los ritos de paso resultan formas de negociación en la adquisición de un estatus distinto, en el marco de una sociedad estructurada jerárquicamente, grupos de individuos que comparten principios y que a través de estos eventos reducen la distancia entre una posición social y otra, sin que ello quiera decir que las distancias desaparezcan (Segalen 2005, 53). En el caso que nos ocupa, adquiere un significado especial dada la falta de cercanía entre el mundo shuar y el resto de ecuatorianos para el período de estudio, especialmente. La demostración de civilidad ofrecida por los jibaritos acercaba a su vez estos dos mundos. A más de demostrar que eran ecuatorianos y podían defender las fronteras, habían superado su estado de “salvajismo”, que impedía hasta tanto incorporarlos como ecuatorianos.²³⁷

Con el espectáculo, el público constató la inteligencia de la “raza jíbara”. Los salesianos mediarían para que a través de la civilización el “músculo obedeciera a la voluntad”. Insinuaban los periódicos que las guerras internas, otra de las características de la cultura shuar, se habrían superado, “por manera que el Señor de la Selva, el dueño de la vida del vecino, ya no utilizará el método de fuerza, sino el de la convicción, primero meditará antes que lanzarse ciego, es decir, el tigre de la selva está ya dominado”.²³⁸ La descripción del periodista habla de cómo “la disciplina aumenta la fuerza del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esta mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)” (Foucault 1984, 182).

La aspiración de la tecnología disciplinaria, cualquiera sea su forma institucional- y su implantación en diferentes establecimientos como talleres, escuelas, prisiones y hospitales- es la de formar un cuerpo dócil que pueda ser sujetado, usado, transformado y comprobado. Esto se hace de distintas formas relacionadas entre sí: a través de

²³⁶ Segalen realiza su análisis a partir de lo que otros autores plantean, de tal manera que en sus reflexiones retoma a Durkheim, Mary Douglas, Mauss y Victor Turner (2005, 52).

²³⁷ En su análisis con base en distintos autores sobre la importancia del ritual en las sociedades contemporáneas, Martine Segalen retoma a Durkheim, cuando señala el sentido religioso que adquieren los rituales (Cfr. Segalen 2005).

²³⁸ “Una interesante revista de gimnasia presentaron los jibaros de nuestro Oriente”. *El Comercio*, 6 de octubre de 1944, 8.

ejercicios físicos, entrenamiento del cuerpo, a través de la estandarización de las acciones sobre el tiempo, y a través del control del espacio (Foucault 1984, 17-19).

Parte de la formación de los niños shuar con los misioneros se inspiró en el *scoutismo*, movimiento que se dirige especialmente a los jóvenes y busca su desarrollo físico, espiritual y mental.²³⁹ Fue adoptado en las escuelas que los salesianos regentaban en distintos puntos del país.²⁴⁰ En el medio ecuatoriano, fue visto como una estrategia para disciplinar a la juventud para el trabajo y militarizarla, en aquel momento de emergencia bélica.²⁴¹ Las autoridades de educación y las de defensa dispondrían “establecer patrullas de boy scouts en las escuelas”, entre los estudiantes de los grados superiores.²⁴² Foucault recuerda que el modelo militar sería un medio fundamental para prevenir el desorden civil, que ha tenido influencia local y global. “La política como una técnica de la paz interna y el orden buscó implementar la idea de la armada perfecta, de la masa disciplinada, de una dócil y útil tropa del regimiento en campo y en maniobras y ejercicios” (Foucault 1984, 186).

La compañía de exploradores shuar estaba integrada por niños y niñas de todas las edades: “jóvenes, adolescentes y otros de muy pocos años que dieron la nota de emoción a las marchas, como si tuvieran madera para soldados”²⁴³. El uso de la filosofía

²³⁹ “Scouts formación en valores y técnicas”. *El Mercurio*, 15 de febrero de 2015.

<https://www.elmercurio.com.ec/466020-scouts-formacion-en-valores-y-tecnicas/>

<http://www.elmercurio.com.ec/466020-scouts-formacion-en-valores-y-tecnicas/#.V41XWznhC2w>.

²⁴⁰ El fondo de imágenes del Archivo Histórico Salesiano contiene fotografías que dan testimonio de la práctica *scout* en las escuelas salesianas en el Colegio Santistevan de Guayaquil (1960, aprox.), en Ambato (1941). También en Riobamba, para 1941 se registra la práctica de los “exploradores” en el Colegio de los salesianos (Zambrano 2014, 354; Cfr. Unda Lara y Llanos Erazo 2014).

²⁴¹ El *escultismo* o *escoutismo* viene del inglés “explorar” y surge para combatir la delincuencia en Inglaterra a inicios del siglo XX. Busca el desarrollo físico, espiritual y mental de los jóvenes para formar “buenos ciudadanos” <https://www.scout.org/es/node/9691>. Fue pensado inicialmente para la formación de militares, pero se difundió entre las escuelas de enseñanza media, en Inglaterra, y luego en el resto del mundo. La filosofía de esta metodología de formación abarca los campos social, intelectual y físico, con objeto de fortalecer la personalidad de los jóvenes. Se los capacitaba para ejercer plenamente su libertad e integrarse a su comunidad con una actitud de servicio y trabajo. Desarrollan una serie de actividades, muchas de las cuales se desenvuelven al aire libre, explorar en la naturaleza, era otro de los principios de la filosofía *scout*. Persigue una formación integral del ser humano, en la idea del pluralismo religioso y social, sin distinción de raza, sexo o nacionalidad. Ha sido visto como un movimiento de voluntariado juvenil (Cfr. Moss 2011).

²⁴² El “scoutismo” en el Ecuador se inicia en Guayaquil en 1913, para luego tomar fuerza en otras regiones del país. En 1968 el Ministerio de Educación declaró obligatoria la formación de Grupos *Scouts* en todas las escuelas y colegios del país, mediante el programa “Flor de lis, escultismo para jóvenes” (Distrito Scout Guayas. <http://scoutsdeguayas.blogspot.com/2008/10/scouts-ecuador.html>. Acceso del 16 de julio de 2105).

²⁴³ “Una interesante revista de gimnasia presentaron los jibaros de nuestro Oriente” *El Día*, 6 de octubre de 1944, 8

scout, en el medio ecuatoriano, aspiraba a formar a los jóvenes para dar respuesta a “los imperativos de la soberanía nacional”.²⁴⁴ Es decir, se esperaba que los jóvenes indígenas protegieran las fronteras, lo que implicaba que se les entregaran las armas para defender a una misma patria, como otra manera de volverlos sujetos de un mismo estado y a una misma nación.²⁴⁵

3.6.2 La distribución del poder en el sur-orientado plasmada en símbolos y alegorías

Para recapitular, esta tesis argumenta que en el sur-orientado el gobierno es ejercido por delegación y esta recae en múltiples actores que encarnan al estado. El presente capítulo analiza las Exposiciones Orientalistas Salesianas (1943-1944) como estrategias de legibilidad que utilizan los delegados, en las que exhiben el proceso de formación del estado en la región. En el contexto de los eventos que se observan, aparecen otras participaciones con este mismo fin. Las exposiciones visibilizan a los salesianos como el eje de esta delegación, y encuentran a los militares en acciones de acompañamiento e impulso a las gestiones salesianas que les resultan también propias, se trata de un interés compartido. Ello se expresa en el despliegue simbólico que cunde en las exhibiciones con la difusión de imágenes que exaltan la alianza entre Iglesia y militares e impactan al público con alegorías sugerentes: “En el jardín delantero del Colegio Militar se han instalado varios bombillos eléctricos y una alegoría luminosa de una cruz y una espada con los colores de la bandera nacional”.²⁴⁶

Esta confluencia de intereses entre delegados se condensa de igual forma en el discurso de Elías Brito (sdb) en el acto de clausura de la exposición de 1943, cuando afirmaba que el Crnl. Borja, había “revelado los maravillosos alcances entre la cruz y la espada, o sea, entre los misioneros y los soldados del Ecuador”.²⁴⁷ La retórica que impregna el

²⁴⁴ Se tomaba como referente de la efectividad de la formación de niños “exploradores” la guerra de Transvaal, en la que el general inglés Powel habría triunfado sobre los Boers gracias a los *boy scouts*. Ellos eran jóvenes adolescentes entrenados para el campo de guerra en tareas de respaldo. Los principios de esta asociación pseudo militar, que formaba a los jóvenes como soldados, guiados por los principios: “ser leal y generoso con toda clase de personas y aceptar la responsabilidad en todos los actos”, habrían permitido salir adelante en la contienda a los ingleses. (*El Día*, 30 de octubre de 1943).

²⁴⁵ Un mismo sentido devela el discurso del ministro de Educación Alfredo Vera, quien en el contexto de una visita que le hace a su despacho una representación, shuar con sus regentes salesianos, manifiesta: “La obra de la misión salesiana arrancando de la selva a niños orientales que hasta ayer fueron salvajes y educándolos con amor y patriotismo, haciendo de ellos verdaderos ciudadanos que se han de convertir en centinelas de nuestra patria...” (*El Día*, 1 de octubre de 1944).

²⁴⁶ *El Día*, 3 de octubre de 1943, pp. 1 y 6.

²⁴⁷ *El Comercio*, 14 de octubre de 1943.

ambiente en las celebraciones que acompañan a las exposiciones orientalistas, y con mayor énfasis en la de 1944, no solo habla de las alianzas entre misioneros y militares, a fin de incorporar a los shuar a la sociedad dominante y defender la soberanía territorial, a más de ello, pone sobre el tapete cómo armonizaron sus capacidades las distintas autoridades para administrar a la población shuar y su entorno, en una relación de sinergia. El presidente Velasco Ibarra explicaba – y a su vez legitimaba – esta distribución de poder en aquella subregión:

He aquí porqué [sic.] es saludable la obra de los misioneros salesianos y he aquí por qué es admirable la obra del Ministro de Defensa que estimula y protege a los Misioneros.²⁴⁸

Se registran circunstancias en que las fuerzas armadas acompañan la gestión misionera, y otras en que la acción es conjunta y complementaria, en un espacio en el que ambos actores de poder comparten objetivos y en ciertos casos estrategias.²⁴⁹ Se destaca la función defensiva de los militares, más aún al tratarse de un territorio amenazado inminentemente por los intereses externos. Políticamente, eso era lo correcto. Vista desde esta perspectiva, las fuerzas armadas, tras la derrota del 41, demandaban de una legitimación de su poder ante la sociedad, para viabilizar la defensa, objetivo que también persiguieron las exposiciones orientalistas. El requerimiento de salvaguarda al territorio y su gente ante la “agresión peruana” sería lo que otorgue prestigio a los militares ecuatorianos y los acerque con el pueblo, prestigio que radica en el tono arbitrario que adquiere el poder castrense o, dicho de otra manera, donde la sociedad legitima la violencia concentrada en manos del estado, encarnado en las fuerzas armadas (Cfr. Brown 2006). Lo singular del caso de estudio es que esta atribución de poder del estado es compartida por los militares y salesianos, de quienes se esperaba

²⁴⁸ Palabras del presidente Velasco Ibarra en el acto de inauguración de la Exposición Orientalista de 1944, en el colegio Mejía. Quito, 24 de septiembre de 1944. “El día de ayer tuvo lugar la inauguración de la Exposición Orientalista”. *El Día*, 25 de septiembre de 1944, 3.

²⁴⁹ Vale como ejemplo, la comunicación que el Jefe del IV Departamento Militar de Oriente, Crnel. L. A. Rodríguez le envía al José Corso (sdb), inspector de los Salesianos en el Ecuador. Allí el militar destacaba la importancia de que los miembros de la Misión avancen a colonizar regiones que aún están fuera del control de la civilización (AHMS Circular N. 14-F-2. Asunto: Conveniencia de penetración en el Oriente. De Ministerio de Defensa Nacional IV Departamento de Oriente a P. José Corso, Quito, marzo 13 de 1943. Fondo Casas Cerradas. caja: Vicariato Apostólico de Méndez. Exp. 31. Es un buen ejemplo de ello la Misión de Yaupi, en otro de los puntos de frontera que se funda por los salesianos a solicitud de los militares, como se verá en el Capítulo 5.

una acción en el campo espiritual de la convivencia social, y a la difusión de la cristiandad.²⁵⁰

La derrota frente a Perú (1941) y la firma del Protocolo de Río de Janeiro (1942) apuntalaron el discurso aglutinante de las élites y de la generalidad de ecuatorianos en torno a la narrativa territorial que se condensa en torno al “mito del país amazónico” (Espinosa 1999, 118). Una necesidad de resarcir la dignidad nacional lastimada y recuperar los territorios ‘perdidos’. Este nacionalismo estimulado desde la esfera oficial, se convierte en parte de la identidad a raíz de 1941 cuando el Ecuador adquiere conciencia de su condición de “país amazónico”, “víctima del expansionismo peruano” que se incorporó al sentimiento común de los ecuatorianos. El territorio, como narrativa aglutinante, cumple una función importante en la conformación del estado moderno y la nación en Ecuador (Espinosa 1999, 118). Este discurso fortaleció a las fuerzas armadas y este frente de guerra se convierte en la razón de ser de la institución, lo que vigoriza su presencia como otro de los representantes del estado en la frontera (Ortiz 2006a; 2006b, Cuesta y Ortiz 2007).²⁵¹

Las exposiciones pondrían de manifiesto cómo se distribuyó el poder entre los distintos delegados en la post guerra de 1941, en el sur-oriente. El papel central de los salesianos se plasma simbólicamente en el acto de juramento de lealtad a bandera ecuatoriana – léase al estado ecuatoriano – por parte de los niños y niñas shuar. Llama la atención que pese a la presencia de autoridades de mayor jerarquía; el propio Presidente de la República o el Ministro de Defensa, el juramento a la bandera nacional fuera tomado a los jibaritos por el salesiano Simonetti – superior del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza –. Una lectura del hecho visibiliza la legitimidad que los más altos representantes del poder en el Ecuador otorgaban públicamente a la delegación del estado a los salesianos en su jurisdicción. Simonetti, por otro lado, había sido el guía de

²⁵⁰ El capítulo correspondiente “Quién son los militares” aborda con mayor profundidad el significado de la presencia militar el ámbito de este estudio.

²⁵¹ La prensa que difunde los pormenores de la guerra que registra sus primeras escaramuzas hacia enero de 1941, muestra el interés de la población por alistarse para marchar al frente en la frontera sur. La mayor parte de solicitudes de los ciudadanos desde distintos rincones del país, se dirige a las fuerzas armadas solicitando representantes para la formación de guardias nacionales que dieran respuesta a la situación de emergencia en la defensa de la soberanía territorial. Por mencionar uno de tantos ejemplos, el diario *El Comercio* del 16 de enero de 1941 informaba que en Guaytacama reclaman instructores para guardias civiles” El 15 de enero de ese mismo año, los estudiantes de la U. Central proseguirían con la instrucción militar y se proponían formar un batallón universitario (“Todo el país se ofrece a contribuir en forma efectiva para la defensa”. *El Comercio*, 15 de enero de 1941, 1).

este proceso de ecuatorianización – o representaba a quienes lo habían sido – y debía llevarlo hasta su momento culminante, recibiendo él mismo el juramento en que los jibaritos se asumían como ecuatorianos.

El paso de una condición “salvaje” a una “civilizada” estaría escenificado por aquellos niños y niñas cuando al llegar a Quito, la tarde del 22 de septiembre de 1944, marchan por sus calles ataviados a la usanza shuar, para dos días después, jurar fidelidad a la bandera ecuatoriana y dar una muestra de gimnasia ante las principales autoridades del Ecuador, uniformados como *boys* y *girls scouts*. Es decir, sujetos²⁵² al estado a través de un proceso de disciplinamiento que les abría paso al estatus de “ciudadanos y ciudadanas” ecuatorianos. En otras palabras, integrarse de acuerdo a la “corriente civilizadora del tiempo”.²⁵³ Un abordaje en la misma línea sugiere interpretar la desnudez de los pies de los jibaritos en el solemne acto de septiembre del 44. El que los niños y jóvenes fueran descalzos resume el nivel de su proceso de ciudadanización. Si bien no calzaban las botas que completaban el uniforme *scout*, ello no obstaba para que portaran el estandarte y las armas para la defensa del territorio ecuatoriano, así como el resto del uniforme. Por otro lado, en el imaginario dominante, los indígenas iban descalzos.

3.7 El lenguaje de la prensa en los homenajes salesianos

Como recurso de legibilidad del estado en que se convierte en los días del “orientalismo”, la prensa deja ver entre líneas los sentidos de los hechos que se reportan y que se transmiten al público lector en torno a cómo se concebía el proceso de construcción del poder estatal y la articulación del mundo shuar al estado y a la nación ecuatorianos. En aquellos días, la forma de referirse a los hechos que utilizan los diarios locales, delata el respaldo al trabajo de los misioneros en la selva y su interpretación del mundo indígena. Con tropos que hablan en positivo de los salesianos y salesianas, se ponen de relieve su entrega por las causas de la fe y la patria. Se dice de ellos que son

²⁵² Para Foucault, “existen dos significados para la palabra sujeto, estar sujeto a alguien, más por control y dependencia, y atado a su propia identidad por una conciencia de auto conocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta a alguien a algo.” (Foucault 1984, 20-21). Los shuar entran en este proceso desde ambas perspectivas como se verá a lo largo de esta disertación.

²⁵³ “Una interesante revista de gimnasia presentaron los jibaros de nuestro Oriente”, *El Día*, 6 de octubre de 1944, 1.

“infatigables”, que “han hecho mucho y siguen haciéndolo, por el Oriente ecuatoriano”. “Estoicos hombres que van al peligro y a la lucha dura”.²⁵⁴

Contrastan con estas expresiones, las emitidas sobre el mundo shuar: “Donde antes reinaba la ignorancia y la abyección, hoy domina el triunfo de las Escuelas e Internados para niños y niñas jíbaros ... donde se levantaban las terribles y espeluznantes *tsantsas*, hoy se yerguen la cruz y la bandera nacional como símbolos de civilización y de progreso”.²⁵⁵ Al poner de relieve la gesta civilizatoria de los misioneros, se enfatiza en los aspectos considerados negativos – desde la visión del cronista – acerca de la cultura shuar, a la que en cambio se retrata por su “ignorancia y abyección”. Dobson y Zieman (2009, 7) llaman la atención en los usos de un lenguaje con juicios de valor, que se sostiene en oposiciones binarias entre grupos humanos diferentes. Uno de ellos aparece como inferior al otro, en una relación asimétrica que se respalda en un criterio que parte de un patrón ideal de cultura que es el que interesaba imponer. Desde otro enfoque, además, ello dejaba ver el “esfuerzo” que había comportado, para los religiosos, cumplir con su compromiso contraído con la religión católica y con los gobiernos ecuatorianos.

Las opiniones que aluden a la cultura de los shuar y a los indígenas dan cuenta a su vez, de la identidad y la posición frente al mundo aborigen de quien emite el juicio y lo hace público. Del indio se pensaba que “quedó paralizado y luego degradó su personalidad convirtiéndose en una masa sin aspiraciones, sin necesidades, sin instrucción, sin técnica, sin ciudadanía” (Jácome 1944, 3)²⁵⁶ Esta opinión negativa sobre los indígenas alcanza a responsabilizarlos del estancamiento del progreso en el Ecuador, al afirmarse que se desprendía de allí la carencia de unidad cultural, “resorte maravilloso de progreso”. Desde la perspectiva de Rodrigo Jácome, cronista de un diario quiteño, el progreso se relacionaba, entre otras, con la capacidad de las personas para integrarse en el mundo del intercambio comercial, condición que no podía ser enfrentada por los indios mientras no fueran capaces de captar la lógica del mercado. En su condición, “no representa una clientela capaz de absorber un volumen de compras y servicios correlativo a su densidad demográfica, por la cual la iniciativa del hombre económico,

²⁵⁴ “La corrida del domingo por Exposición Orientalista”, *El Comercio*, 8 de septiembre de 1943, 4; “La obra misionera salesiana en la región oriental”, 8 de octubre de 1944, 6.

²⁵⁵ *El Comercio*, 20 de febrero de 1944.

²⁵⁶ De no indicar lo contrario, la siguiente información ha sido tomada de (Jácome 1944, 3).

que nutre y estimula con las posibilidades del mercado en que actúa, no puede desenvolverse” (Jácome 1944, 3).

Esta situación contrastaría con lo que ocurría en la costa, región en la que el comercio implicaba otro tipo de relacionamiento de la gente con el mundo y con lo que ocurría con respecto al intercambio que se intensificaba cada vez en el universo capitalista. En aquel contexto el indio imaginado estaba adscrito al campo y como mano de obra para la agricultura, fuente de la riqueza del país y de la dinamización del mercado interno, sin embargo, se hallaba mal explotada por la situación de “retraso” en que se hallaban los indígenas. Esta carencia conducía al Ecuador a abastecerse del mercado externo. La diversidad, de tal manera, propia de la composición social del Ecuador, contrariaba la idea del progreso, por lo tanto, la homogenización social sería clave para la administración y modernización de las poblaciones. En este criterio sería en los pueblos homogéneos en los que la economía nacional logra asentarse ante todo en el mercado interno.

Como correlato, la civilización sería el paradigma que se impulsó desde la prensa como fórmula para “regenerar” al oriente y sus pueblos. Se daba un uso político de la situación, al responsabilizar a las élites gobernantes por la condición ‘miserable’ del indígena alto andino. En la opinión sobre los indígenas de uno de los editorialistas, el indio:

... vegeta al margen de la sociedad. Sin constituir elemento activo de intercambio espiritual y económico. Realiza su trabajo agrícola en condiciones de servidumbre de las que no se queja y regresa a su choza de la que no sale sino a la taberna que lo intoxica y degenera (Jácome 1944, 3).

Las estrategias implementadas por los salesianos con los shuar para su estatización se proyectaban como la salida adecuada al problema que implicaba para el estado este sector social, asentado no solo en el ámbito selvático, sino también en el altoandino con unos pocos grupos en la costa. El indio tenía posibilidades “regenerativas” al contar con un “vigor natural extraordinario”, lo que habría impedido la degeneración total de su “raza”. Se consideraba que había que actuar con los niños y se lo justificaba en una serie de razones que insistían en aquella visión peyorativa para la cultura indígena de la que, según este punto de vista, eran portadores los adultos, de quienes se opina: “con el indio adulto el ensayo es contingente; los hábitos son arraigados, la inteligencia herrumbada,

la inercia inamovible”. Y en este punto, aunque el cronista no lo manifiesta expresamente, sus opiniones evocan la opción salesiana por los niños y niñas shuar popularizada con las exposiciones orientalistas, lo que deja pensar que estas se volvieron un referente para la opinión. La nota de prensa emite un juicio positivo de las estrategias civilizatorias de los salesianos con los jibaritos. Se hallaba positivo el mecanismo del internamiento de los más pequeños porque, según afirmaba, al librar a los más pequeños del ambiente en que nacieron se lo contrarrestaba de manera “eficaz” y así se aseguraban:

La higiene, la alimentación, el cuidado celoso del niño indígena: criarlo en una atmósfera civilizada, habituarlo a los goces de ésta, es el sistema lógico de romper en su base el estancamiento de la vida indígena e iluminar el espíritu asimilable del niño con la claridad de nuevos panoramas vitales (Jácome 1944, 3).

La idea generalizada radica en verlos como “redimibles”. Las exposiciones, entre otros resultados, nutren una visión positiva hacia los indígenas, pero mediada por su civilización. Este proceso, para la región oriental, había culminado hacia inicios de la década de 1940, gracias al aporte misional y de otros colaboradores.

La patria²⁵⁷ es otro elemento del lenguaje muy presente entre los periodistas en aquellos años y en los discursos de los actores sociales. Merece examinarse los significados de aquello que se concibe como “patria”. Este capítulo lo recoge en su acepción más difundida para entonces, referida a su contenido geopolítico, la patria era un el territorio para defender – con su gente, su naturaleza su entorno porque forman parte del Ecuador y del orgullo que había que reconstituir –. Allí estaría representada la materialidad de la patria.

Al tratarse de una noción abstracta, la patria llega a través de los sentidos, ligándose al discurso sobre el carácter sagrado del estado que se expresa a través de símbolos, y en rituales cuasi religiosos. En sus rastreos en el lenguaje de los políticos tailandeses en las primeras décadas del siglo XX, Anderson encuentra que cuando el espacio pasa a reproducirse a través de mapas, desaparecen de su léxico palabras que referían a una

²⁵⁷ La Patria en su acepción más extendida se define como la tierra heredada de nuestros padres (Loveman 1999, XI).

geografía sagrada, y se sustituyen por “patria” para dar sentido a unos “términos invisibles de un espacio territorial limitado” (Anderson 1993, 241).

La patria, en cuanto a su condición abstracta abarca también el campo de los afectos. Recuérdesse el afán de Brito (sdb) porque el resto de ecuatorianos conociera el oriente “porque no se puede amar lo que no se conoce”.²⁵⁸ Para Anderson, el vocabulario anclado en las figuras de esencia paternal o maternal (*fatherland, motherland*), por otro lado, refleja el dominio de un “amor político”, algo a lo que se está atado por naturaleza, y por lo tanto algo que no ha sido escogido (Anderson 1993, 202). Al identificarlo con la familia y el amor filial, por otro lado, no se lo relaciona con algún interés particular, sino que se lo percibe como desinteresado y solidario. Se juega con la idea del sacrificio final, la entrega de la vida por la patria, “el sacrificio final que solo llega con una idea de pureza, a través de la fatalidad” (Anderson 1993, 203). El hecho de morir por la patria adquiere una connotación de grandeza moral, porque la patria no ha sido escogida y por lo tanto la filiación a ella de los ciudadanos no depende de la voluntad. En este caso, el afecto opera como otro de los componentes del estado y el terreno afectivo es otro de los campos a explorar en cuanto a la relación que establecen los individuos con el estado (Krupa y Nugent 2015, 18).

En el lenguaje salesiano, el amor es otro de los ingredientes que no falta una vez que integra los principios de la congregación en cuanto a su comportamiento con los feligreses y con quienes se busca atraer a la fe católica. El carácter afectivo no puede apartarse cuando el discurso involucra a la patria como objeto de cuidado y de entrega que raya en el campo de lo sagrado. El amor a la patria se traduce en *patriotismo*, así lo delatan las constantes alusiones a este sentimiento que califica todo aquello que se relacionara con la defensa de ‘nuestro’ suelo. Contextualizada en su momento histórico, la acepción del término se halla en estrecha relación con el territorio y la urgencia para el Ecuador por protegerlo, y adquiere un sentido idealizado. Así, quienes colaboran en la marcha de las exposiciones son mirados como “buenos patriotas”. El técnico del Municipio que coloca las luminarias de colores, don Aparicio Rivadeneira, sería considerado un “patriota de verdad”.²⁵⁹ Los músicos de las estudiantinas, los artistas plásticos, todos los asistentes portan esta distinción. Así, la gestión salesiana apunta a

²⁵⁸ “Una espléndida exposición de lo que es nuestra región oriental”. *El Día*, 13 de septiembre de 1943.

²⁵⁹ *El Día*, 2 de octubre de 1943.

salvar al Oriente “para Dios y para la Patria”.²⁶⁰ “Humanitario y Patriótico” sería el “único fin” que perseguían las exposiciones.²⁶¹

En resumen, la gestión de los salesianos es “patriótica” porque posibilita que se sujeten poblaciones y territorios sueltos hasta tanto de la égida del estado ecuatoriano. En esa coyuntura, con esos espacios en peligro, había llegado el momento de asegurarlos a través de una adscripción estatal consentida por su gente. De ahí que cualquier paso que se diera hacia la ‘ecuatorianización’ del Oriente sería una gesta “patriótica”. Lo que deja ver por otro lado, el efecto de espacialización que trajo consigo la formación estatal que se analiza, y es una muestra más de la presencia del estado en la región.

3.8 El efecto exposiciones en el público quiteño

Las exposiciones se convierten en instrumentos de legibilidad a fin de que el público captara el mensaje: defender las fronteras implicaba el despliegue de un sinnúmero de acciones que involucraban integralmente a la población y su territorio, al que había que conocer. Demandaba la contribución de la generalidad de ecuatorianos y ecuatorianas, quienes también debían apropiarse del oriente y hermanarse con su gente, conocerla y particularmente amarla, esta era otra forma de “ecuatorianizar” a la región.

Hay que convencer del Oriente a los demás ecuatorianos. Hay que ponerles delante de los ojos los prodigios de la naturaleza oriental, hay que inducirles a contribuir cada uno, a medida de sus posibilidades, a la obra de sacar el Oriente del Oriente y traerlo más cerca del Ecuador (Julio IV 1943, 3).

Para el editorialista Julio IV, la ventaja del “espectáculo orientalista” radicaba justamente en atraer la curiosidad de los ecuatorianos hacia estas “olvidadas tierras orientales de las que se conoce tan poco”. Parte del problema, desde aquella óptica, radicaba en la falta de “conciencia nacional” sobre el oriente (Julio IV 1943, 3).

La afluencia del público fue uno de los principales indicadores para evaluar el éxito de la exposición, si bien se habían dado todas las facilidades para que los visitantes accedieran al evento, la distancia del Colegio Militar con respecto a los sitios de

²⁶⁰ “El R.P. Elías Brito agradece a todas las personas que contribuyeron con el buen éxito de la Exposición Orientalista” *El Comercio*, 14 de octubre de 1943, 3.

²⁶¹ “Mañana se inaugurará la Exposición Orientalista en el local del Colegio Militar”, *El Comercio* 1 de octubre de 1943, 12.

habitación de los quiteños, se solucionó, por ejemplo, con el desvío de la ruta habitual que seguía el transporte público, recurso ideado y gestionado por el Director del Colegio Militar. La prensa por su parte, hacía insistentes llamados a la atención del público sobre las exposiciones y en el año 1944, se hicieron rebajas en los precios de las entradas,²⁶² mientras los últimos días ya los quiteños accedieron a las distintas actividades de manera gratuita.²⁶³ Se registró un total de 9 mil ochenta y tres espectadores a las películas que se proyectaban en el tercer piso del edificio central del Colegio Militar²⁶⁴, en 1943, y la ganancia neta por ingreso de público ascendió a 10 mil sucres.²⁶⁵ El acceso de personas a la exposición se calculó mayor a 20 mil asistentes.²⁶⁶

Otro de los éxitos fraguado con las exposiciones fue la respuesta del público asistente, Además se entregaron donaciones de casas comerciales o empresarios que respaldaron económicamente la gestión salesiana en el oriente, expresando así sus “simpatías hacia esta raza inteligente y valerosa”.

Anzola Hermanos: 10 piezas de tela a los jibaritos. Compañía de tejidos La Internacional: 20 piezas de tela; la compañía Shell: 1.000 sucres. Don Neptalí Bonifaz: segunda beca misionera, cheque de 10 mil sucres para costear la educación de los nuevos civilizadores del Oriente, este es el segundo obsequio que hace Bonifaz. Un magnífico ejemplo de filantropía y de patriotismo.²⁶⁷

El periplo de los jibaritos continuaría rumbo a Guayaquil por la vía férrea para exhibir el ‘éxito’ de la obra salesiana que se extendía no solo por la selva sino en las distintas regiones del país, en las que su obra echaba cimiento.

El 15 de octubre en la mañana desfilaron por las principales calles de Guayaquil los jíbaros de la misión salesiana del Oriente ecuatoriano, perfectamente uniformados con

²⁶² “Gran descuento concede la exposición orientalista al noble pueblo de Quito” *El Día*, 11 de octubre de 1943.

²⁶³ “Casas comerciales e industriales hacen generosos donativos a brigada de jíbaros”, *El Comercio*, 9 de octubre de 1944, 1

²⁶⁴ “Teatro americano presentó interesantes películas en la Exposición Orientalista”, *El Comercio*, 15 de octubre de 1943, 8.

²⁶⁵ “Casas comerciales e industriales hacen generosos donativos a brigada de jíbaros” *El Comercio*, 9 de octubre de 1944, 1; “El R.P Elías Brito agradece a todas las personas que contribuyeron al buen éxito de la Exposición Orientalista”, *El Día*, 16 de octubre de 1943, 3.

²⁶⁶ “Gran descuento concede la exposición orientalista al noble pueblo de Quito” *El Día*, 11 de octubre de 1943.

²⁶⁷ “Casas comerciales e industriales hacen generosos donativos a brigada de jíbaros” *El Comercio*, 9 de octubre de 1944, 1

pantalones kaki, camisas blancas y su banda al frente. Desfilaron descalzos en su mayoría acompañados por el grupo de padres de la Misión Salesiana y funcionarios de la administración pública.²⁶⁸

3.9 Algunas ideas a manera de cierre

Las exposiciones reflejan cómo se ven a sí mismos los delegados del estado y cómo ven al resto de actores y el medio en que se desenvuelven. Lo singular del caso de estudio radica en que las atribuciones de poder del estado son compartidas por los militares con los misioneros de quien se espera más bien una presencia referida al campo espiritual. El campo espiritual no está exento de la influencia del estado. Queda demostrada la capacidad de convocatoria de los delegados del estado, misioneros principalmente, para interesar a otros actores en su proyecto y generar un efecto de identificación de manera que el público se sienta parte de esta gestión integradora que busca la defensa de la patria. Hay una conciencia de parte de los delegados de las piezas que había que mover para generar sentimientos de empatía entre el resto de ecuatorianos con el proyecto, y la prensa se vuelve aliada de los gestores de la construcción estatal y nacional en el sur-oriente para conseguirlo.

El estado está demostrando su presencia y cómo opera en el sur-oriente para construir la nación, de manera que en ella se incluyan los jíbaros, que, desde esta visión, son grupos humanos distantes, geográfica y culturalmente, son “salvajes”, pero también son ecuatorianos y han debido superar aspectos de su cultura que los diferencian del resto de connacionales para acercarse, de alguna manera. Estos pueblos mantienen sus formas de vida, pero han sido capaces de asimilar la lengua, gracias a la civilización, han sido bautizados en el cristianismo, han recibido educación en los internados salesianos, superando en cierta forma su ser salvaje, para comportarse como lo hacen otros ecuatorianos.

Los rituales por la patria generan sentimientos de unidad en los conglomerados humanos que los ponen en la práctica. Los actos públicos que se llevan a cabo para recibir a los jibaritos como ciudadanos ecuatorianos condensan el reconocimiento de esta integración que se sella con la jura de la bandera bajo los acordes de los himnos Nacional y del Oriente. Al jurar la bandera, los jibaritos daban señas de su voluntad de

²⁶⁸ “Ciento treinta jíbaros están en el puerto y han sido bien recibidos” *El Día*, 17 de octubre de 1944, 3.

ser ecuatorianos - y no peruanos -. Para el Ecuador ello era una garantía de presencia humana con pertenencia nacional para defender las fronteras, no solo se trataba de la integración de pueblos “indómitos”. Por otro lado, la representación de los jibaritos con su atuendo *scout* pero descalzos, pone en cuestión las premisas de igualdad que concede la ciudadanía a quienes se considera ciudadanos. El desenmascarar al estado de su “mito”, detrás del cual está la desigualdad latente en la sociedad bajo un emblema de equidad, los jibaritos podrían considerarse ciudadanos, pero la desnudez de sus pies develaba la diferencia, y fueron ciudadanos parciales.

En las Exposiciones Orientalistas el estado muestra diferentes facetas del proceso de descentramiento que experimenta con el fin de gobernar en las fronteras. Se descentra al delegar a los misioneros las funciones que le competen regularmente y se descentra cuando acude a diferentes estrategias que le permiten sostenerse económicamente, obviando así la obligación del estado central de entregar fondos del erario público para la administración de esta población y su entorno territorial. El estado se descentra porque no tiene un centro, en sí.

Capítulo 4

La familia cristiana para la convivencia de la nueva sociedad jíbara

4.1 Introducción

Querida amiga:

Emocionado en lo más hondo de mi espíritu me dirijo a Ud. para saludarle afectuosamente y expresarle el cariño y estimación que siento hacia Ud. Tengo 20 años y creo hacer bien las cosas; y no sin reflexión. Hace un par de días que Sor Juanita me habló de Ud. y propúsome [sic.] a que yo la eligiera. Esto encendió más mi cariño y afecto que empezaba a despertarse hacia Ud. en mi corazón. Ella díjome: que Ud. estaba libre; también me habló de sus dotes, prendas y cualidades que la adornan, de su educación y preparación y hasta me dijo que su hablar castellano era correcto y natural. Con estas palabras me animé más para buscarle para elegirle. Pero antes de dar respuesta y crédito a cuanto la madre me decía, le rogué me diera tiempo y calma para pensar, pues yo debía conocerle personalmente. Por esa razón, sin ser sospechado de nadie, espiaba todos sus actos y pasos, su comportamiento y proceder en el más mínimo detalle... hoy que el cielo de nuestro espíritu está sereno, me permito hacerle una pregunta: ¿desea Ud. que seamos los dos? ¿Algo te [sic.] impide? Dímelo con franca sinceridad ...La pregunta que le [sic.] hago es solamente una propuesta...Piensa con calma y rezando a la Virgen. Ella le ayudará a darme la contestación. No se precipite en contestarme ... espero y creo que si amas serás fiel, como te prometo de mi parte hacerlo cueste lo que cueste. De Ud. Francisco...²⁶⁹

La destinataria de esta correspondencia, contesta la misiva de su pretendiente:

Sevilla Don Bosco, 11 de noviembre de 1950

Muy querido Sr.:

Le saludo con mucho cariño, yo no quería escribirle porque estamos prohibidas. Con el permiso le escribo ya que me dijo de contestarle. Sor Juanita me dijo que ella solo le preguntó si había hablado conmigo, ya que mis compañeras me molestaban diciéndome que estoy pensando con [sic.] Ud. Ella no hizo ninguna propuesta. Como sea, veo en todo esto una disposición de Dios... Ud. me dice, antes de darle la contestación que me pide, he pensado y he rogado. Sí le quiero y quiero pensar con Ud. pero cuido la traición ... y que Ud. me dice en la carta que quiere ser de dos uno. Ya está mi contestación, y no piense que se lo digo de buenas a primeras. Ya he pensado y porque me parece que

²⁶⁹ Las dos citas textuales de las notas epistolares han sido tomadas de: AHMS Fondo: Hermanos fallecidos. Se ha evitado mencionar la identidad de los personajes, al tratarse de actores fallecidos.

Ud. es bastante serio ... Yo no soy instruida como Ud. me dice. Sí para conocer mis deberes de buena cristiana, ya que desde chica me crié con las madres. No me escriba más porque estamos prohibidas. Si quiere hablar conmigo venga a la portería, allí nos entenderemos, yo ya no le escribiré más porque tengo que pedir permiso ... a los jíbaros parientes yo nos les hago caso porque no me criaron ellos. Le saludo cariñosamente, María...

El diálogo epistolar que se reproduce en las páginas que anteceden se intercambió entre jóvenes shuar, alumnos de los internados salesianos, e ilustra, entre muchos otros aspectos, las dinámicas que los misioneros introdujeron entre los internos, en la cotidianidad de la convivencia, a fin de transferirles la cultura que portaban y prepararlos para unirse en el sacramento del matrimonio. Los internados fueron una de las estrategias de estatización utilizada por los salesianos con los “jibaritos”. “Jibaritos” es la forma como se refieren los misioneros a los niños shuar, aunque también lo hacen con los adultos, en ciertas oportunidades. El lenguaje revela, en tales casos, la relación paternal que establecieron los misioneros con sus estudiantes shuar.

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

Entre otros efectos esperados desde el gobierno, con la conformación de familias cristianas cuenta el abandono de la poligamia, parte de la cultura de los jíbaros considerada contraria a la moral católica, muestra de su ser “salvaje” e impedía su articulación a las normas del estado ecuatoriano y la religión católica. El capítulo se respalda en fuentes documentales, obtenidas en el AHMS, principalmente, y en testimonios de actores shuar que explican la concepción de su mundo y han vivido el

que se les imponía. La poligamia desde la lectura de su propia cultura es recreada en estas entrevistas, en las que se escucha la voz de los shuar.²⁷⁰

Los misioneros y misioneras incidieron en la formación de uniones monógamas, acordes con las leyes del estado ecuatoriano, entre los jóvenes jíbaros de ambos sexos, lo que explica el énfasis en el matrimonio cristiano. Este objetivo implicó el paso de los chicos y chicas por un proceso civilizatorio que involucró sus vidas desde las edades más tempranas. Se analiza en el capítulo cómo opera el estado delegado a los salesianos para la difusión del modelo de la familia cristiana en el entorno shuar: (i) el internado y la disciplina como medios de prevención del caos social, desde la óptica donbosquiana. (ii) La familia cristiana /monógama como eje de la convivencia social en oposición a la poligamia de los jíbaros.

4.2 La unión de dos con la intervención de muchos

De vuelta a la correspondencia que encabeza este capítulo, la participación de la misionera – “sor Juanita” – al propiciar la relación entre Francisco y María Natalia no es un asunto casual. Otras experiencias vividas por los jóvenes shuar a su paso por el internado, recogidas en esta investigación, reflejan la influencia que en la decisión de escoger pareja tuvieron los misioneros y misioneras, o intentaron tenerla, así como en el sometimiento al catolicismo y sus preceptos que implicaba el sacramento del matrimonio. Se deja ver en esta sección, cómo operó la misión a fin de juntar a los jóvenes de ambos sexos que, a su criterio, podrían formar parejas de acuerdo a su modelo de familia cristiana.²⁷¹

La intervención directa de los religiosos en la opción matrimonial es evocada por Josefina Kajekai.²⁷² Ella recuerda los impedimentos que opuso una de las misioneras para evitar su matrimonio con quien hoy es su esposo, otro jíbaro educado en el internado masculino. Argumentaba la monja que Josefina estaba reservándose para un hombre que no fuera shuar. En su relato, Kajekai se remonta a su época de

²⁷⁰ No se trata de dar un uso indistintamente de los etnónimos jíbaro o shuar. Al referir a los jíbaros la tesis se ubica previo a 1964 en que el grupo se nomina jíbaro y hablamos de los shuar cuando el grupo se auto-adscribe como tal, una vez organizado en la FCSH, según lo señalado en la Introducción.

²⁷¹ Como se señaló, la unión monógama entre hombre y mujer con dominio masculino.

²⁷² De no anotar lo contrario, la información que continúa ha sido tomada de Kajekai, entrevista por la autora, abril de 2016).

adolescencia, cuando vivió interna en Macas,²⁷³ en donde entabló amistad con una de sus compañeras, Ana, quien la puso en contacto con su hermano.

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

Cuando informó de su relación a las monjas, Josefina pudo recibir a su pretendiente en una sala destinada para los encuentros de las alumnas con sus visitantes:

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

La oposición a esta relación vino de una misionera quien, según detalla nuestra interlocutora, se expresó de forma despectiva de los jíbaros, para decirle que ella no había sido preparada en el internado para casarse con uno de los suyos. “Tenían miedo de que iba a venir mi papá a hacer relajo... más que todo, trataban de evitar que yo me case con él”.²⁷⁴ A decir de Josefina, las monjas juzgaban a su novio shuar “como decir, un poco menos que yo... sin embargo, ella percibió este como un insulto a su cultura.

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

Sin embargo, otro salesiano, quien conocía a su novio, intervino a favor de esta relación a sabiendas de los impedimentos de las misioneras. Él tenía buenas referencias del muchacho, “buen chico, era mi alumno... yo te puedo ayudar si quieres... puedo llamar

²⁷³ Para esta época, Josefina había terminado los estudios académicos, a los que acompañó con cursos artesanales de corte y confección en el mismo internado de Limón. Se trasladó a Macas para trabajar en la confección de uniformes para los alumnos de ese centro, pero permaneció como interna con las propias hermanas de María Auxiliadora, al igual que lo hizo en Limón.

²⁷⁴ El padre de Josefina era un guerrero de prestigio en el medio shuar. Había sido “capitán de los antiguos”, según se lo refiriera su madre. Las capitánías fueron una forma de conseguir legitimidad entre los indígenas al otorgar poder a quienes aparecían como sus líderes para poder extraer su mano de obra (Cfr. Muratorio 1998, 86).

al padre de Sevilla, converso, y te hago casar” (Sevilla es como se denomina a Sevilla Don Bosco, de manera coloquial). Gestión que resultó fructífera:

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

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

Una cartita me mandaba, y sí me gustaba, pero nunca le contesté, pero cuando ya fue un poquito gustándome, cogí la carta y entregué a la madre, para que ella esté más en contacto conmigo y que me tenga más confianza la madrecita. [Le comuniqué que] había un chico interesado conmigo [sic.], que me quiere, que me gusta y que ella sepa ... Entonces ahí tenía más confianza la madrecita conmigo... la madre me dijo ‘¿por qué no le contestas la carta, si tú sientes, contéstale en bien o en mal’ (Shiki, entrevista por la autora en Asunción, abril de 2016).

La relación entre la misionera y Teresa no deja de ser autoritaria, si bien es afable, pero responde a la actitud de la segunda quien expresa su voluntad, pero a instancias de la obediencia a la norma impuesta por la Misión. Los dominados ‘aceptan’ ser gobernados, en cierta forma, porque el gobierno no se ejerce solo mediante agendas ideológicas, sino principalmente sobre (y a través de) los deseos, aspiraciones y creencias de las personas, que aspiran esa dominación (Cfr. Krupa y Prieto 2015). La familia cristiana como modelo de convivencia que requería armonizarse con aquella sociedad, se refleja en las recomendaciones que los directores de misión formulan a los padres de familia jíbaros en las asociaciones que conformaron “de Hombres Católicos”.²⁷⁵ Allí se les exhortaba a trabajar en bien de la familia en términos

²⁷⁵ En Sevilla Don Bosco, los salesianos propiciaron la organización de asociaciones de los pobladores encabezadas por los padres de familia. Evidencias de estas organizaciones aparecen para la década de 1950, en los registros de la Misión de Sevilla Don Bosco en la que suscriben como Hombres Católicos, como Hombres Católicos Agricultores u Hombres Católicos Anti-protestantes (AHMS Fondo: Crónicas Vicariato. Exp. V. Se. 6. Cuaderno de Actas de las Reuniones de Hombres Católicos, Sevilla Don Bosco,

económicos, a controlar a sus hijos e hijas menores, enviarlos a la escuela y preservar la unidad familiar, a dar “el buen ejemplo”.²⁷⁶ Recuérdese que la asociatividad de los fieles – obreros y trabajadores – sería otro de los principios que difunden la Encíclica *Rerum Novarum* (León XIII 1891, Art. 34) y se reafirma 40 años después en *Quadragesimo Anno* (Pío XI 1931, art. 31).²⁷⁷

A raíz de la Revolución Liberal en Ecuador (1895), la Iglesia Católica pierde poder en el escenario político y busca nuevas vías de afianzamiento en la sociedad, entre las cuales la familia y la educación jugaron un papel relevante, con sus prácticas a favor del “bien común” visto como un “compromiso moral” (Herrera 2006, 246).²⁷⁸ Estos momentos críticos por los que atraviesa la Iglesia Católica no son privativos del Ecuador, el siglo XIX y primera mitad del XX serían escenario del ascenso del liberalismo y del socialismo en la esfera global, pero la Iglesia se sostiene con su espíritu de cuerpo,²⁷⁹ con su mensaje a favor de la familia cristiana. Esta situación no sería ajena a las misiones del sur-oriente y la militancia positiva hacia la asociatividad familiar como recurso de contención de la moral. Es una de las ideas que rige el accionar misional en la amazonia, como se verifica en esta tesis para la zona de estudio, y uno de los argumentos que vuelve afin su propuesta, pese a venir de una visión clerical, a la de los gobiernos liberales, anti-clericales. La familia fue para el estado ecuatoriano un escenario estratégico que podía ser regulado con el objetivo de “estatizar” a las poblaciones indígenas (Prieto 2015, 35).

Desde los sectores pro eclesiásticos se hablaba de “regenerar” la nación con base en la

1953-1954). Periódicamente se reunieron asimismo para impartir entre los padres de familia los Avisos Parroquiales, en los que también se ponen de manifiesto las ideas sobre la familia y la convivencia que se busca impartir en la Misión (AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. V.G. 25 Estado de Almas Gualaquiza 1953-1954).

²⁷⁶ AHMS Reunión de Hombres Católicos-Agricultores, Sevilla Don Bosco, 6 de julio de 1953. Fondo: Crónicas Vicariato. Exp. V. Se. 6. Cuaderno de Actas de las Reuniones de Hombres Católicos, Sevilla Don Bosco, 1953-1954.

²⁷⁷ Las Encíclicas que más visiblemente pautaron el comportamiento social de acuerdo a los dictados del Vaticano, desde fin del siglo XIX, ajustadas a la realidad política mundial.
http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html; http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.

²⁷⁸ En el pensamiento de la Doctrina Social de la Iglesia, el estado aglutina el trabajo por el bien común de las instituciones de la sociedad (Miranda Rivadeneira 1952, ix). El bien común es, a su vez, uno de los fundamentos del pensamiento liberal.

²⁷⁹ Herrera menciona una situación similar en México para el siglo XIX en donde las organizaciones católicas trabajaban para preservar la presencia de la Iglesia en la sociedad una vez que fuera erradicada su participación en la política del estado (Herrera 2006, 244).

familia, noción que los liberales no pusieron en discusión entre 1825 y 1920 (Herrera 2006, 246). Alfaro, tras su ascenso al poder en 1895, emitió leyes de protección a la familia indígena contra las exigencias de trabajo del patrón de la hacienda (Peñaherrera de Costales y Costales 1964, 730-732). En su versión nuclear y monógama, de corte patriarcal, la familia ocupó un sitio especial en los planteamientos de los pensadores indigenistas de la primera mitad del siglo XX de tendencias liberal, conservadora o izquierdista (Cfr. Prieto 2015).

4.2.1 La disciplina del internado en pos de la familia cristiana

En este análisis por partes del epígrafe que encabeza el capítulo, un punto en común que sobresale de la lectura de los mensajes intercambiados por Francisco y María Natalia, así como de los testimonios que les suceden, radica en la serie de prohibiciones que, al parecer, existieron en torno al noviazgo para los jóvenes shuar, insertos en el sistema que se imponía. Este control es evocado por Teresa Shiki:

En el internado, a ellos les gustaban las chicas, pero eso era estratégicamente controlado para que las chicas no salgan, no dialoguen con los jóvenes shuaras. Completamente controlado era... Y así, y bueno, si a ellos les gustó una chica entonces siempre tenía que echar ojo y, como no podían verse, tenían que escribir, hacer una cartita (Shiki, Asunción, entrevista por la autora en abril de 2016).

La estrategia educativa donbosquiana en el Vicariato de Méndez y Gualaquiza tuvo dos instancias complementarias entre sí, una destinada a los aprendizajes académicos y las destrezas para el trabajo, desarrollada en las aulas escolares, en la huerta o en los talleres para el adiestramiento en distintos oficios, y otra dedicada a los cambios culturales e ideológicos que se introyectaron desde lo cotidiano, particularmente relacionados con el comportamiento en el ámbito familiar. Esta sección de la tesis se enfoca en este segundo aspecto, que tuvo lugar en los internados, principalmente. Aquellos establecimientos aislaron a los niños, niñas y jóvenes shuar de sus ambientes familiares originarios desde las etapas más tempranas de su vida, en muchos casos, y apuntaron a su estatización a través de su inserción en la cultura dominante, a su ecuatorianización y su evangelización. Juan González (sdb) recuerda que los niños, al llegar a la misión, “en el internado se preparaban durante varios años antes de recibir el bautizo, aprendían las cosas de la religión y recibían los demás sacramentos” (González (sdb), Macas, entrevista por la autora en diciembre de 2015).

Los internados fueron una de las estrategias de alcance civilizatorio más difundidas en el medio amazónico, no solo entre los shuar. Ampam Karakras afirma, a partir de su vivencia personal, que los pueblos amazónicos, en su mayoría, han atravesado por esta experiencia. “Hemos pasado por internados tanto católicos como evangélicos, sin excepción, todos los de mi generación, yo tengo 65 años. Una os estuvieron poco tiempo, otros por mucho, yo pasé 5 años en el internado” (Karakras, Quito, entrevista por la autora en octubre de 2015). Este mecanismo se habría adoptado previamente en el medio salesiano, en Italia.

4.2.2 Los orígenes del internado en el mundo salesiano

Ante la situación caótica que el cambio de orden hacia la modernización de sus estructuras se había provocado a raíz del advenimiento del Liberalismo (Cfr. Lenti 2010), en la Italia de Don Bosco el internado fue pensado como residencia para albergar a los jóvenes que vivían en situación de desamparo ante la desestructuración de sus familias y sus formas de asociación habituales. Niños y jóvenes pululaban sin hogar, y eran atraídos al “oratorio festivo” de Don Bosco, en Turín (Lenti 2010, 363). Estos fueron espacios de oración y adoctrinamiento religioso que combinaban actividades lúdicas, pensadas desde la prevención para que los chicos en situación de vulnerabilidad tuvieran un lugar al que acudir (Cfr. Lenti 2010, 556 y ss.), se aseguraban evitarles las “malas influencias” de otras corrientes de pensamiento que se difundían entonces. Hacia la década de 1840, en Turín, aquellos espacios se acondicionan para servir como sitios de hospedaje que a más de dar cobijo a los jóvenes “pobres y abandonados”, se ocupaban de su formación religiosa y de su disciplinamiento bajo los principios de la educación preventiva (Lenti 2010, 538)²⁸⁰. El “sistema preventivo”, propio de la congregación salesiana, se difundió en sus escuelas y residencias misionales. El éxito del oratorio y su complemento, la residencia o internado, se institucionalizan al fundarse la Pía Sociedad de San Francisco de Sales en 1859, con lo cual el proyecto donbosquiano multiplicó su llegada, no solo a Italia sino a otros países de Europa y el

²⁸⁰ La filosofía de la prevención en la educación no seguía los lineamientos impositivos de la educación que se estilaba para la época. Juan Bosco se refería a la prevención como un acto de dominación, pero basado en la amabilidad y el buen trato. Buscaba con este tipo de enseñanza que se desarrollaran por igual las fuerzas del cuerpo y las de la mente, la música, la gimnasia en coordinación con el trabajo físico e intelectual. El punto para Bosco, radicaba en trabajar en los jóvenes apuntando a infundirles, el sentido de la fe y el “santo amor a Dios” (Lenti 2010, 538).

resto del mundo, ente ellos el Ecuador, donde lo hizo a instancias del estado (ver capítulo 2 de esta tesis).

4.2.3 Los internados salesianos en la selva amazónica

Las estrategias de estatización implantadas por los salesianos entre los jóvenes italianos, en Turín, se adaptan a la realidad del sur-oriente ecuatoriano a lo largo del proceso de implantación de la congregación al Vicariato de Méndez y Gualaquiza, desde 1894, con momentos de mayor y menor intensidad. Otras misiones religiosas antecedieron a los salesianos en el interés por evangelizar a los shuar por medio del internamiento de sus niños y jóvenes. Hacia el siglo XVII los jesuitas trabajaron con este fin (Taylor 1994, 50; Jouanen 1943); franciscanos y dominicos lo hicieron en lo posterior persiguiendo los mismos objetivos (Cfr. Bottasso 1982, 120). El interés al reclutar a los más jóvenes radicaba en apartarlos de su matriz cultural para que adoptaran los comportamientos y visión del mundo que interesaba imponer. Por otro lado, los niños eran más dóciles para las aspiraciones civilizatorias de los misioneros. Los intentos fracasaron hasta tanto, sin embargo, por la negativa de los padres a entregar a sus hijos en otros ambientes que no fueran los de su entorno familiar.²⁸¹ Otra de las razones aduce a que las misiones, anteriores a la salesiana, no se dieron el tiempo necesario para conseguir los efectos esperados (Cfr. Bottasso 1982).

La imagen de los niños italianos como necesitados de socorro por sus carencias económicas y abandono migra hacia la selva ecuatoriana con la intervención misional. La pobreza en el caso de los jibaritos no tuvo un carácter económico, fue vista más bien como un vacío espiritual que se tradujo en la desnudez, la situación de guerra permanente de sus pueblos, la ausencia del dios de los católicos, la poligamia, todos estos elementos las convierten en “tribus míseras” que demandan socorrerse.²⁸² Así también la carencia de una autoridad centralizada y de un poder jerárquico, las hacían ver como caóticas y fuera de un posible orden (las “sociedades sin estado” de las que habla Clastres (2010).

²⁸¹ Los propios salesianos lo habían tenido como parte de sus estrategias de acogida con los niños italianos que no tenían dónde vivir, en el contexto de fundación de la congregación, en el siglo XIX (Orgaz Rodilla 1994, 407).

²⁸² AHMS Fondo: Crónicas casas cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza. Expediente: I-G-1. 1893-1898 / 1898-1917.

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

Tabla 2.- Inicio, consolidación, auge y decadencia de los internados salesianos en el sur-oriente

AÑO	EVENTO
1894	Instalación de salesianos en Gualaquiza. Intentos poco efectivos de fundar internados.
1927	Inauguración del primer internado salesiano (Kuchantsa).
1930-1940	Afianzamiento
1950	Inicio del auge
1960	Auge de internados
1968-1970's	Momentos críticos

Fuente: Bottasso 1982,122

El informe del obispo Mattana (sdb) (1906) menciona la construcción de casas para internas e internos, lo que muestra que hubo intentos desde su arribo a la selva para consolidar este proyecto, aspiración que se tomó forma paulatinamente:

Se ha construido una amplia casa para habitación siendo ella de dos pisos, suficiente para albergar a 100 alumnos. Otra semejante se edificó para las misioneras salesianas, casa con capacidad para 50 niñas internas.²⁸³

Con un inicio pausado, hasta conseguir la respuesta positiva de los jíbaros, el afianzamiento de los internados que se registra entre las décadas de 1930-1940 en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, puede atribuirse a la proliferación de personal misionero, por un lado, y por otro, a que los shuar habían pasado a depender de las misiones, porque eran sus abastecedoras de objetos utilitarios que para ellos se habían convertido en artículos de primera necesidad, machetes, hachas, telas... (Cfr. Bottasso 1993c, 105). En un primer momento, en Kuchantza, se pagaba a los shuar para que enviaran a sus niños al internado en la misión (Bottasso 1982, 25).²⁸⁴ Rubenstein

²⁸³ AHMS Exposición del superior de las misiones salesianas de Méndez y Gualaquiza Francisco Mattana, al Señor Jefe Supremo de la República, Gral. Eloy Alfaro. Gualaquiza, 1 de julio de 1906 Fondo: Crónicas casas cerradas Caja: Crónica de Gualaquiza Expediente: L.6.4.006.

²⁸⁴ La misión de Kuchantza se crea en 1916. (Ver: Mapa del Vicariato con las fechas de fundación de residencias misionales en la introducción, en las páginas iniciales).

señala, y lo aclara, que los padres no estaban entregando a sus hijos a cambio de vestimenta, la que también recibían en el internado, sino que enviaban a sus niños al mundo exterior para que aprendieran sobre él. Una vez que se castellanizaran, por otro lado, los niños serían el puente entre sus padres y la cultura que se imponía (Cfr. Rubenstein 2005, 34).

El repunte posterior de los internados (1950-1960) cabe relacionarse asimismo entre los efectos de la derrota de 1941 frente al Perú, cuando en la postguerra se registra una intensificación de las actividades civilizatorias y defensivas de parte del Ecuador, a partir de la ocupación del territorio con pobladores adscritos al estado y a la nación ecuatorianos. Se intensifican igualmente las iniciativas para incorporar a la región en la esfera estatal,²⁸⁵ como lo muestran los contratos de colonización con el estado (1943-1944) o el fortalecimiento de las Juntas Nacionales Orientalistas, creadas para conseguir el progreso de la región con fondos estatales pro que contaron también con aportes privados (Cfr. Salazar 1986).²⁸⁶

En los años 1960 se registra un incremento de los internados, lo que ya se veía venir desde la década anterior, como lo advierte la nota de prensa de una periodista extranjera, en la que se puntualizaba que la quinta parte de la población jíbara de la provincia vivía en los internados.²⁸⁷ El interés de los shuar por la educación de sus hijos e hijas sería otro de los detonantes para el incremento de la demanda de este servicio que se menciona para aquellos momentos. Cabría verse a este, además como un efecto de la intervención del estado en que el cambio cultural se ha vuelto evidente.

Un recuento de los avances conseguidos por la misión salesiana desde su arribo en 1894 hasta mediados de la década de 1970, describe a los internados como “la creación original de mayor éxito de la labor salesiana en el Oriente hasta estos últimos años”²⁸⁸

²⁸⁵ Palomeque (1990) insinúa que el “oriente azuayo” ya estaba integrado desde el siglo XIX a través de la cascarilla. Esvertit ya habla del “oriente azuayo” como espacio de control social, político y económico de las élites comerciales que se intensifica en el liberalismo (Esvertit 2001).

²⁸⁶ AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: contratos con el estado: Contrato de colonización de 1944.

²⁸⁷ La periodista Lilo Linke que escribía para el Diario *El Comercio* (1958), (citada por Bottasso 1993c, 93), sin embargo, no tenemos referencia de cómo llega Link a esa conclusión, si bien debió responder a una percepción a partir de algún dato.

²⁸⁸ AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja EST N 3. Exp. III Inf. 50. Antonio Guerriero. Aporte de las misiones salesianas al desarrollo económico de la provincial de Morona Santiago, Macas 11 de noviembre de 1975.

y aduce a la dispersión de las casas de las familias shuar la introducción de esta alternativa, que consistía en reunir a los niños en centros “tipo familia”, solución acertada que propició la instalación de estos establecimientos para niños y niñas en las distintas zonas distribuidas en toda el área del Vicariato. Estos espacios habrían buscado, a más de obviar la distancia entre las casas de habitación de los niños e introducir a los niños en las prácticas de la cultura dominante, superar la situación de guerras intra-tribales que se interponía entre distintos grupos de familias jíbaras.

Sin embargo, y en contraste con su difusión anterior, la época de contracción se registra hacia los años 1970, cuando se marca otro momento y se aduce la situación, sobre todo, a la falta de personal entre los misioneros y a que se idearon otras estrategias para llegar con la educación hasta los lugares más distantes, a través del sistema de educación radial, las “Escuelas Radiofónicas” (Bottasso 1982, 128). Bosco Atamaint, uno de los iniciadores de este sistema radial, indica que por este medio se educaba a los niños en su propio idioma²⁸⁹ y suplían la educación del internado, pues evitaban el desplazamiento de los estudiantes a escuelas distantes. Él atravesó por esta vivencia y narra su experiencia educativa con los misioneros. Acudió como interno a un establecimiento salesiano desde los 10 años de edad. Estudió para maestro en el Normal de Macas, en la década de 1960, establecimiento regentado por los salesianos hasta la actualidad, en el que también vivió como interno. Estuvo atraído por estudiar en Paute, en donde los misioneros tenían un colegio agropecuario, sin embargo, los religiosos decidieron otro destino para él y se formó para maestro.²⁹⁰

Me cayó esa tentación de manejar el carro, andar en el carro. Ahí les enseñaban a manejar tractores, todo eso, y fue una cosa llamativa y curiosa para mí. Pero los padres me dijeron no, (qué captarían de mí) pero me dijeron tú tienes otra cabeza, tú tienes que estudiar en el Normal Don Bosco de Macas. Yo no quise, entonces un salesiano que se llamaba padre Domingo Peregó, creo que ya falleció en Cuenca, y el padre Franco Fornari, ambos eran italianos, me apoyaron y las madres salesianas también me apoyaron, ‘Ud. tiene que ir a estudiar a Macas’. No quería yo, no quería hasta que tuve que aceptar (Atamaint, Macas, entrevistado por la autora en diciembre de 2016).

²⁸⁹ A raíz de los cambios producidos por el Concilio Vaticano II (1959-1965), la lengua propia de los shuar se respeta para la difusión de la religión, a más de retomarse muchos aspectos de las culturas originarias en busca de mejores resultados para su evangelización y en un tono de preservación de las tradiciones culturales originarias (Cfr. Pellizzaro 1975, 33).

²⁹⁰ En la formación de estos misioneros se privilegia el prepararlos para maestros (Cfr. Juncosa 2017).

A mediados de la década de 1970, algunos de los internados creados en épocas anteriores cerrarían sus puertas, sin embargo, el prestigio ganado con este sistema quedó expreso. Los espacios de internamiento como centros de formación integral habrían adquirido gran popularidad en el medio y confirieron prestigio a la institución donbosquiana. Se consideraron un modelo a seguir gracias a la experiencia obtenida en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza.²⁹¹

4.2.4 El internado y el mundo shuar

De acuerdo a la mirada de Juan Bottasso, uno de los misioneros salesianos más visibles en el medio ecuatoriano, quizá no exista otro grupo humano, como el shuar, que atravesara por una experiencia tan masiva como la del internado (Bottasso 1993, 93; 1982, 118), una vez que la mayoría de la población adulta tuvo una estadía, por algún período de su vida, en estas instituciones.²⁹² Bottasso hace un llamado a no exagerar la influencia de los internados, y a no juzgar la actividad de los salesianos solo con respecto a estos espacios educativos. Tampoco fue que la mayoría de adultos shuar hubiese pasado allí desde la primera infancia hasta la edad del matrimonio. Hubo quien lo vivió, pero no se trata de un hecho del todo generalizado (Bottasso 1993, 110), puesto que aquel dispositivo no está presente a lo largo de la existencia del Vicariato y recuerda que el inicio del auge de estas entidades se remite a la década de 1950 (Bottasso 1993c, 94).

Sin embargo, otras evaluaciones le atribuyen un gran peso en el rumbo que toma la historia del pueblo shuar y en las huellas que dejó en la cultura de quienes vivieron la experiencia del internamiento, con visiones tanto positivas como negativas, aunque

²⁹¹ La prensa quiteña promocionaba las bondades de los internados para la educación de los jóvenes indígenas, ya hacia la década de 1940 (Jácome 1944, 3). Yendo más allá en el tiempo, en 1971, el presidente Velasco Ibarra firmó un Decreto Ejecutivo otorgando fondos para que estas entidades se fortalecieran. Se ponía énfasis en los internados para indígenas, especialmente en aquellos creados por la congregación de Don Bosco (ABANE República del Ecuador. *Registro Oficial* N. 154 del 2 de febrero de 1971).

²⁹² Cabe aquí la aclaración de Christopher Krupa, quien refiere a la historia de la educación residencial en Canadá, en la que miles de niños indígenas de todo el país fueron ‘robados’ de sus familias de manera similar y aislados durante años en campamentos de internamiento educativo administrados por la misión. Este es actualmente un gran problema en Canadá, tema de una Comisión de la Verdad y la Reconciliación, y un tema acerca del cual se ha producido abundante literatura, en cuanto a las formas en que las miradas dominantes de los colonos establecen sus lógicas racistas, modos de violencia, de lo que deriva un trauma intergeneracional, que se vive actualmente (Christopher Krupa, comunicación personal de marzo de 2016).

pesan las que miran que no hay blanco ni negro, sino que prima el gris.²⁹³ El efecto de la influencia del estado a través del este mecanismo puede medirse en términos cuantitativos, según el número de niños y niñas que concurrió al internado y durante cuánto tiempo, pero también puede evaluarse en términos de su intensidad en las experiencias individuales, en las que el estado moderno se internaliza y convierte a los individuos sujetos del poder (Foucault 1984).

En opinión de Pedro Kunkumas, uno de nuestros interlocutores shuar, a partir de sus vivencias cotidianas con los misioneros durante el período que vivió en el internado, la relaciona con una experiencia colonizadora en la que quienes impusieron su cultura vieron de menos a los conquistados.

El concepto que había acerca de los shuar era de que éramos salvajes, nuestro lenguaje, el idioma shuar chicham, era ‘lengua de perro’, de animales desconocidos y ellos se consideraron los hombres mejor adiestrados y mejor civilizados y cristianos de la Iglesia Católica y que nosotros éramos personas inferiores a ellos... (Kunkumas, Macas, entrevistado por la autora en febrero de 2009).

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

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

Cuando nosotros empezábamos a abrir los ojos, queríamos tener la cinturita delgadita y todo eso, y la monja, a pesar de que era la profesora de corte, decía: ‘ustedes no deben ponerse vestidos apretados ni cortos, es de ponerse hasta el suelo’... hasta los zapatos

²⁹³ Como se verá a lo largo de las intervenciones de personajes shuar que vivieron la experiencia del internado, no existe solamente una visión negativa o positiva al respecto.

no les gustaba que pongamos: ‘ustedes van a ir descalzas’ (Kajekai, Sevilla Don Bosco, entrevistada por la autora en abril de 2016).²⁹⁴

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

Josefina Kajekai Chinkiaz es descendiente directa de un conocido guerrero, cuyo poder fue legitimado por la administración estatal. “Tu papá había sido capitán de los antiguos”, le había relatado su madre, Juana Chikiaz.²⁹⁵

Me acuerdo apenas cuando era niña, unas viseras grandototas sabía andar puesto, al lado de algunas mujeres. Era casado con algunas mujeres... Así dicen que eran polígamos algunos hombres shuar... Es que ellos no eran cristianos, nadie les evangelizó a ellos... vivían como shuar...

Aclara Josefina que ella no creció con sus padres, sino que lo hizo en el internado de la misión, donde vivió toda su niñez y parte de su juventud, allí las visitas de sus allegados se espaciaron cada 5 años, casi no los conoció. Ingresó a los 4 años y salió de 21, para luego contraer matrimonio con un alumno interno en la sección para varones de la misma Misión Salesiana. Recuerda su ingreso al internado como un episodio doloroso de su niñez.

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

²⁹⁴ De no anotar lo contrario, los siguientes testimonios fueron entregados por Joserina Kajekai, Sevilla Don Bosco, entrevistada por la autora en abril de 2016)

²⁹⁵ Los capitanes fueron autoridades étnicas, nombradas por el gobierno o por los misioneros, para que controlaran a la gente de su grupo, cobraran los impuestos o realizaran la mediación con las instituciones del estado (Muratorio 1998, 34). Tanto los misioneros como los militares nombraron capitanes entre los mismos indígenas, una suerte de autoridades civiles, mediadores sobre todo para el reclutamiento de mano de obra. Esta figura aparece ya desde la colonia y se la registra aún en la República (Cfr. Muratorio 1998, 134).

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

No todos fueron desde muy pequeños, cabe aclarar, hubo quienes llegaron de 8, 9 años y también durante la adolescencia. Hubo niños huérfanos que crecieron en las misiones desde edades muy tempranas y otros que llegaron cuando iban a contraer nupcias y pasaron un tiempo hasta prepararse para el matrimonio. Miguel Tankamash, por ejemplo, fue interno a Sucúa entre los años 1948-1949, “más o menos de 12 años fui al internado” (Tankamash, Macas entrevistado por la autora en abril de 2016). El que ingresaran de mayor edad favoreció quizá a su mejor adaptación, como es el caso de Teresa Shiki, ella tiene buenos recuerdos y nostalgia por el internado. Le hubiera gustado quedarse en la misión, y dice: “aunque no me haga monja, aunque no use las sotanas, quería vivir ahí con las monjas, sirviendo a ellas, me gustaba el internado, me gustaban las monjitas... a mí me encantó sea como sea... a mí me gustaba estar con ellas y ellas me llegaron a querer bastante” (Shiki, Asunción, entrevistada por la autora en abril de 2016).

El internado fue pensado para el disciplinamiento de los jóvenes, Miguel Jempékat pasó por esta vivencia desde los 5 años. Encuentra que allí hay normas, cuando llega el interno ya conoce la disciplina: primero, ser puntual; segundo, hay que tomar la responsabilidad en el estudio, y enfatiza, desde una visión positiva.

Así es como nosotros hemos aprendido a ser responsables, sí. Esa es la razón, puede ser, de nuestro éxito. Casi todos mis compañeros han logrado tener una buena posición, muy diferente. Pienso que los salesianos de cualquier manera han aportado mucho, como en cualquier proceso histórico de asentamiento humano (Jempékat, Macas entrevistado por la autora en abril de 2016).

El “éxito” de la estadía de Teresa puede explicarse en la aspiración al sometimiento como una de las nociones que configuran al estado, sometimiento que espera la recepción de un beneficio que para los cristianos se traduce en la salvación del alma (Krupa y Prieto 2015). Teresa se sintió estimulada al comportarse como dictaba la norma, y al mismo tiempo, la relación afectiva que la articula con la autoridad, mediada por la religión. Aquí se relaja, en cierta forma, la premisa que guía otro de los principios salesianos que generan una equivalencia entre un buen ciudadano y un buen cristiano.

Ud. sabe, la sinceridad a uno hace querer a otra persona, y tiene seguridad tanto de este lado y de otro lado. Las monjitas, ellas, tenían seguridad en mí porque yo les contaba cualquier cosa, no les estaba ocultando, entonces, ellas me querían bastante y me apreciaban las monjitas, y yo les llegué a querer. Más que todo, la costumbre del internado, ir a rezar, ir a cantar, comulgar, de mañana, después ir al trabajo, a las actividades. Por la noche, antes de dormir, íbamos a la iglesia a rezar el santo rosario y cantar, después salíamos íbamos a descansar. Me gustó muchísimo eso, hasta ahora me gusta, y tengo ese espíritu adentro mío y por eso me gustaba y yo por eso, no me gustó salirme de la misión, para nada (Shiki, Asunción, entrevistada por la autora en abril de 2016).

El plano afectivo en la relación entre el estado y los individuos ha sido un aspecto poco explorado y que merece ser tomado en cuenta cuando se trata de estudiar las formas en las que las sociedades se identifican con el poder estatal. Krupa y Nugent llaman la atención en la existencia de una “vida afectiva” del estado, que se presenta como deseo de sometimiento, esperanza o miedo a través de los cuales las personas se vinculan con la autoridad (Krupa y Nugent 2015, 17).²⁹⁶ La esperanza y desesperanza, desde esta perspectiva, son fundamentos del “efecto-estado”, y también del “afecto-estado”. El estado, desde esta mirada, organiza un complejo campo afectivo y actúa como centro de coordinación de una serie de necesidades contradictorias y aspiraciones (Krupa Nugent 2015,19). En medio del dolor que le causa el recuerdo de su paso por el internado, Josefina Kajekai analiza que no todo se puede poner como positivo o como negativo, hay un término medio.

Por eso digo mejor, talvez Dios supo por qué me puso al internado, porque si no, yo

²⁹⁶ Todas las referencias que se haga a Krupa y Nugent (2015) son traducciones de la autora, por lo tanto, no llevan comillas.

estuviera como mis hermanas, y no hubiera sabido ni siquiera leer y escribir. Porque mis otras hermanas, con mi padre asado con un montón de mujeres, había muchos chicos. Eran casados solo ‘en el monte’, como sabían decir ahí. Ellas no iban al internado, ya no les llevaban las monjas cuando visitaban las jibarías, porque ya estaban casadas. En cambio, yo digo, talvez Dios sabía por qué yo tenía que internarme para yo siquiera aprender algo. Para ser alguien en la vida, para educar a mis hijos (Kajekai, Sevilla Don Bosco, entrevistada por la autora en abril de 2016).

En opinión de Josefina, las misioneras “hacían bien, pero también hacían mal”. Así, el estado aparece en este contexto como un poder que abre y cierra posibilidades (Poole 1985), si bien ofrece derechos, también los niega, los irrespeta y exige responsabilidades. En su investigación sobre la formación del estado en los Andes Krupa y Nuggent (2015) lo interpretan como un “exceso de inversión afectiva en el comportamiento del estado”, en un imaginario del poder en que el miedo, la ansiedad y la ilusión han permeado casi todos los aspectos de su formación (Krupa y Nugent 2015, 14; ver también Poole 1985 y Poole y Das 2004).

En una misma línea, Ampam Karakras se ha preguntado, cómo buscar un equilibrio entre los pros y los contras del internado y la relación con el estado de estas instituciones.

Si yo hubiera permanecido en la selva con mis propias tradiciones: guerras internas muy fuertes, esa era nuestra forma de vida y de ser. Entonces, posiblemente no estaríamos haciendo esta entrevista porque eran matanzas de unos a otros ... En el internado, con sus pros y sus dificultades, aprendí el castellano que me permite conversar. Si yo siguiera hablado el shuar, posiblemente no estuviéramos conversando. Así, a pesar de que el idioma es un sistema de dominación y de imposición, pero también es un medio de intercambio de ideas y de acercamientos, entonces eso es lo que veo positivo (Karakras, Quito, entrevistado por la autora en octubre de 2015).

4.3 El sistema preventivo, la violencia como parte constitutiva de la formación del estado

En el internado y en la escuela se puso en práctica el sistema preventivo inspirado en las líneas dictadas por el fundador de la Congregación Juan Bosco.²⁹⁷ Desde el deber ser, la

²⁹⁷ Juan Bosco escribió el Sistema Preventivo para la educación de la juventud, en 1877 (Lenti 2010, 89).

prevención surge como una alternativa a los métodos “represivos”, en la medida que buscaba persuadir y prevenir en lugar de imponer y castigar, se basaba en un diálogo constante con los chicos y tuvo por objeto la educación moral de los jóvenes, “para resolver las carencias espirituales y materiales” (Lenti 2010, 107; 2010, 253). La prevención iba asimismo en contra el ocio, la vagancia, las malas compañías, u otras faltas a la disciplina inmersas en la moral católica. Juan González (sdb) explica que este sistema tenía por objeto colocar al chico en la “imposibilidad de pecar”. Para lo cual se sujetaba a los alumnos “todo el día” al control de los sacerdotes (González (sdb), entrevistado por la autora en diciembre de 2015).

De esta manera, la vigilancia alcanzaba a los pupilos en el aula, en el patio de recreo, en la huerta, en el dormitorio, en el comedor. “No se dejaba solos a los niños para que no hicieran trastadas” (González (sdb), Macas, entrevistado por la autora en diciembre de 2015). Basado en la “razón y en la fe”, este método de control y vigilancia buscaba “prevenir el desorden” (Calleja (sdb), entrevistado por la autora en diciembre de 2015). Una misma opinión comparte Pedro Creamer (sdb), quien comenta que cuando trabajó como asistente de uno de los internados orientales, “los niños dormían en un solo dormitorio grande. Había las camitas con un pequeño escritorio...”

Yo tenía como 120 niños. En la esquina de la habitación había como una celdita con tela y ahí dormía el asistente. Ahí dormía yo, y eso era para cuidar el orden y todo.

Teníamos un lavacarita con agua para lavarnos. Daba un paseíto y así vigilaba que no haya desórdenes morales (Creamer (sdb), Quito, entrevistado por la autora en diciembre de 2015).

Josefina Kajekai reafirma los recuerdos de los misioneros. “¡Uh! Ahí todo era disciplina, desde demañana que se despertaba una, la monja que pasaba en el dormitorio aplaudía muy temprano para levantarnos y nos vigilaban hasta la hora de dormir” (Kajekai, Sevilla Don Bosco, entrevistada por la autora en abril de 2016). El sistema preventivo apuntó fundamentalmente a “enseñar a razonar”, a reconocer lo que está bien y lo que está mal (Equizoain (sdb), Macas, entrevistado por la autora en abril de 2016). Era común que los niños escaparan en respuesta al cambio de ambientes que habían debido enfrentar. Juan González (sdb) reconoce que, en sus casas con sus familiares, ellos son totalmente libres, “a los niños los dejan libres y se van por acá, van con la bodoquera a cazar o a coger sapos o a coger no sé qué, y esa es su vida...”, lo que contrasta con la cotidianidad en el

internado, regida por la puntualidad en el tiempo. Miguel Jempékat encuentra que quienes escapaban tenían razones para hacerlo, por el horario al despertar y porque eran un sistema de trabajo y aprendizajes que no les gustaba, al que no estaban habituados (Jempékat, Macas, entrevistado por la autora en abril de 2016). Escapar del internado también era una posibilidad de fuga de aquella realidad, de dar una respuesta contestataria a la imposición. Al salir de vacaciones en agosto, muchas niñas no volvieron, aunque era frecuente que sus padres las regresaran.

Otra de las causas de fuga eran los castigos a golpes con los niños, o porque los misioneros solían enojarse, y ello producía temor. “El padre Toigo, era italiano, gracias a Dios ya es finadito” (Jempékat, Macas, entrevistado por la autora en abril de 2016). Los maltratos provenían asimismo de un coadjutor Granda. “Él daba cuerizas a la gente que desobedecía, y en público. Especialmente eso se notaba en el cultivo del arroz. Había unos que hacían los huecos, los estiqueadores se los llamaba, y 30 o 40 sembradores...

... Entonces, nosotros teníamos que coger los granitos de arrocito y ponerlos en el huequito. Y teníamos que andar igual con los estiqueadores entonces, uno como niño, al no poner mucha atención, si dejaba algunos granos afuera, ahí estaban los latigazos, pero eran latigazos con unas betas duras que hay en Méndez y les daban en las manos, diciéndoles que con estas manos no siembras bien. No eran en la espalda sino en las manos (Jempékat, Macas, entrevistado por la autora en abril de 2016).

Juan González (sdb) refiere que la disciplina en los internados se controlaba con castigos que consistían en impedirles salir al recreo o que limpiaran el patio, que recogieran los papeles, “cositas así”. Este disciplinamiento eventualmente incluía un “pequeño bofetón” (González (sdb), entrevistado por la autora en diciembre de 2015). Sin embargo, en los registros de las memorias de Pedro Kunkumas, de Jempékat y Karakras, los castigos estuvieron a la orden del día, con el sistema preventivo.

La formación en los internados salesianos impedía a los shuar el hablar en su propia lengua. Ellos querían que aprendamos el español a la fuerza, cuando íbamos al comedor, cuando íbamos a la huerta, cuando íbamos al baño, nadie podía hablar shuar, pese a que de niños no sabíamos hablar español, solo sabíamos ciertas oraciones o decir sí o no (kunkumas, Macas, entrevistado por la autora en febrero de 2009).

La lengua como dispositivo del poder civilizatorio fue parte de los medios de estatización y nacionalización de los jíbaros. El hablar en shuar era una falta reprimida. Al igual que lo evoca Pedro Kunkumas, lo confirma Josefina Kajekai, “en el tiempo nuestro no se podía hablar en shuar en el comedor, eran unas mesas largas, sabía estar ahí la monja parada con un palo, para ver quién hablaba en shuar. Nosotros teníamos que hablar escondidito...”, La explicación de las religiosas era que de esa manera, las niñas aprenderían a hablar bien el castellano, pero si una niña no estaba de acuerdo con algo y, “respondía aunque sea un poquito, ahí le daban ‘¡pag!’”,²⁹⁸ pero a mí nunca me pegaron en la boca, a otras chicas sí les pegaron y les retaban así fuerte (Kajekai, Sevilla Don Bosco, entrevista realizada por la autora en abril de 2016). Miguel Jempékat, anota, “una de las normas que primero teníamos que cumplir era olvidarnos de nuestro idioma. No teníamos que hablar ni con el vecino, ni con nadie el idioma shuar, y todos éramos shuar, los únicos que no eran shuar, sino colonos, eran el asistente y los profesores” (Jempékat, Macas, entrevistado por la autora en abril de 2016).

En la escuela, según lo refiere Josefina, compartió las aulas con niños hispanohablantes, lo que implicaba que los niños shuar adoptaran aquella cultura, incluido el idioma, y no al contrario. Ese era uno de los objetivos de los misioneros al juntarlos, sin que ello obstara para que las relaciones racistas, de lado y lado, afloraran entre los estudiantes y la escuela se convirtiera en escenario de conflicto.

Nosotros nos hemos educado con mayoría de colonos en la escuela. Había cuatro, cinco shuar ... Nosotros ya no hablábamos shuar, entonces estaba bien pues estar con ellos, teníamos que coger costumbre de ellos, comer la cebolla, la papa, el arroz. Para nosotros, nuestro buen plato era de barro, pero con los colonos, eso era motivo de burla, nuestras costumbres eran burla, era como decir bajo, algo así. Después ya cambió desde que se creó la Federación.²⁹⁹

Los insultos racistas de parte de los colonos también recibían respuesta del lado shuar, los unos los llamaban “indios jíbaros” a lo que los shuar les respondían “come mote”, con lo que se evidencia que la armonía en el internado estaba atravesada por el problema del intercambio entre las dos culturas que se enfrentaban en este espacio en un

²⁹⁸ Una manera de expresar el sonido que producía el golpe propinado por la religiosa.

²⁹⁹ El pueblo shuar se organiza en 1964 en la Federación de Centros Shuar (1964), y retoma buena parte de las características de su cultura (Kajekai, Sevilla Don Bosco, entrevistada por la autora en abril de 2016).

juego de dominación y resistencia. Ampam Karakras encuentra que colonos y misioneros actuaban bajo algún acuerdo en el control de los shuar. Los coadjutores, los curas y los asistentes maltrataban a los niños y por esa razón muchos no querían estar en la misión y se escapaban. Muchos colonos, cuando los encontraban, los devolvían al internado (Karakras, Quito, entrevista realizada por la autora en octubre de 2015).

4.3.1 La rutina en el internado

Las rutinas organizaron al estado en lo cotidiano (Corrigan y Sayer (2007 [1985], 44), a partir de imponerlas, se alteró la cotidianidad de los jóvenes, en aquel contexto, los niños fueron sometidos a horarios opuestos a los que tuvieron en la selva, que con la repetición diaria se adentraban en el cuerpo y en la mente de los chicos. A partir de un registro llevado por los superiores de la misión, en 1943, podemos colegir, cómo era un día en la vida de un interno:

Tabla 3.- Un día en el internado

Horario	Actividad
05H30	Levantada [Sic.]
06H00	Misa
07H00	Desayuno, oficios
08H00	Clase, 3 horas con intervalos de 15 minutos cada hora
11H00	Almuerzo
13H00	Estudio
14H15	Trabajo
17H15	Cena
18H45	Lectura y bendición. Oraciones en jíbaro

Fuente: AHMS VII, circular N 39.³⁰⁰

La rutina del internado es sintetizada brevemente por Miguel Jempékat, él pasó esta vivencia en Kutchaza.

Desde las 5 y 30 nos levantábamos a estudiar, se llamaba ‘la hora de estudio de la madrugada’. Luego era la misa, después de la misa era el desayuno e ir a la escuela hasta las 12. El almuerzo, y como antes era la doble jornada, por la tarde otra vez al estudio, y la última horita que quedaba era ir a hacer la huerta, traer los platanitos, para después jugar un rato, merendar y volver al estudio y a descansar. Esa era la rutina de todos los días (Jempékat, Macas, entrevistado por la autora en abril de 2016).

³⁰⁰ AHMS Fondo: Crónicas casas cerradas. Circulares. Circular N 39. A estas actividades habría que sumarse la asistencia a la misa y constantemente a lo largo del día, el rezo de oraciones cristianas.

Estos fueron mecanismos tendientes al “control minucioso de las operaciones del cuerpo” para producir un nuevo tipo de individuo (Foucault 2010, 141). Se trata de una “microfísica del poder” por la constancia y minuciosidad con la que opera, y adquiere sentido en las escuelas, las fábricas y los cuarteles, un gobierno sobre la “molecularidad del cuerpo” (Foucault 2010, 41. Ver al respecto Krupa y Nugent (2015), las tecnologías de gobierno que Foucault inscribe en la “gubernamentalidad” (Cfr. Foucault 1991). Esta práctica de internamiento daba respuesta a distintas necesidades. Por un lado, la concentración de la población en un mismo lugar permitía a sus maestros un mayor control sobre los chicos y superaba las prolongadas distancias en la selva que impedían la llegada diaria de los niños a la escuela. Por otro lado, la poligamia consistía para los misioneros una de las peores amenazas para la consolidación de su vida cristiana - y para la vida armónica de la sociedad civilizada que pretendía construir el estado en el oriente - al considerarse nocivo para los jóvenes el ambiente familiar en el que el internado era la solución más idónea.

Con respecto a la alimentación, su contenido y horarios varió entre la casa shuar y el internado. En la casa shuar no hay horario para alimentarse, a diferencia del internado en donde las comidas regular en horario vital. En la selva, los niños consumían fruta silvestre a lo largo del día, sin un orden fijo en sus ingestas, entre los shuar la comida iniciaba con el equivalente al desayuno en la cultura que se insertaba. Según lo refiere la maestra shuar Mariana Awak, cuyas vivencias nutren asimismo esta investigación y la ilustran sobre la cotidianidad shuar, el desayuno puede ser una sopa de armadillo, u otro plato, no es algo rutinario. En la tarde, sin una hora fija, “se come un ayampaco de pescado con chicha que nunca falta en una familia shuar como complemento alimenticio”.³⁰¹ Se consume pescado, carne de caza, de aves que se crían y frutos del monte. Contrasta con esta descripción el menú del internado.

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

³⁰¹ El ayampaco es una comida propia de los shuar que consiste en un envuelto de vegetales con algún tipo de carne. Se utiliza preferentemente el palmito. Se lo coce al fuego, sobre una parrilla (Observación de campo y entrevista a María Awak, abril de 2016).

trozo de carne... en algún día de fiesta, pan, arroz... (Kajekai, Sevilla Don Bosco, entrevistada por la autora en abril de 2016).

Rememora Josefina que la comida favorita de los niños shuar era la papa china y en el comedor de la misión ese era uno de los principales alimentos, pero ella sintió hambre, “había grandes que comían plato lleno, a nosotros nos ponían cuatro, cinquito, papas, pero esas chicas grandes eran mandonas y nos quitaban. Nada no podíamos decir”. Luego del almuerzo, las niñas lavaban los platos, y según lo refiere Josefina, era cuando aprovechaba para comer algo más, “Yo me sentaba afuera para chupar la cáscara de lo que dejaban las más grandes. Después chupando todo eso, solo el negrito quedaba”. La experiencia no fue del todo distinta para Miguel Jempékat, él recuerda que ingresó desde los 5 años al internado, porque sus tíos, quienes ya fueron a uno de estos establecimientos en la misión, decían que ahí se tomaba leche en polvo con pan.³⁰²

Con la ilusión de que iba a comer pan y a tomar leche estuve un año andando, porque no tenía edad para la escolaridad. Iba suelto por ahí, dormía, me levantaba, iba al café, almuerzo y merienda, esperando el pan que nunca llegaba. Solo nos daban un trozo de pan el día domingo y la leche no llegó nunca, tomábamos leche en polvo *Clin* u otra cosa (Jempékat, Macas, entrevistado por la autora en abril de 2016).

Cada centro misional con su internado tuvo ciertas diferencias en los variados aspectos de su funcionamiento. Juan Bottasso destaca que tuvieron sus “peculiaridades y un desarrollo propio” (Bottasso 1982, 122), lo que incluyó el tema alimentario. En estos espacios civilizatorios, los niños y niñas participaban en el cultivo, por lo general, de los mismos alimentos que contenía el *shuar aja*,³⁰³ “los huertos tenían yuca, papa china, pelma hasta el arroz” (Jempékat, Macas, entrevistado por la autora en abril de 2016). El arroz fue una de las innovaciones que llegó con los misioneros, y según José Miguel Jempékat, “La misión salesiana de Kuchntza era una de las grandes productoras de arroz. Comíamos arroz casi todos los días y de una buena calidad.” A diferencia del internado de Limón al que asistió Ampam Karakras, en donde “un arroz y una carne y las famosas galletas, todo eso solo era en la fiesta de la Misión” (Karakras, Quito, entrevistado por la autora en octubre de 2015).

³⁰² Se trató de la leche *Clin*, producto que llegaba a través de los aportes en especie de la cooperación internacional.

³⁰³ El *aja* es la huerta que es cultivada por las mujeres, los varones se encargan del desmonte del terreno previo a la siembra (Observación de campo, febrero de 2009).

Con respecto al desarrollo de la agricultura y la sedentarización para el caso de los niños huaorani, Laura Rival señala que las escuelas, al extraer a los niños y niñas de su ambiente natural, les restan habilidades y conocimientos sobre el bosque. Este, de abastecedor que fue, ha pasado a ocupar un lugar secundario en la cotidianidad de estos niños. Para esta autora, entre los huao, “la escuela ha introducido nuevas formas de interacción con el entorno, nuevos hábitos y nuevas experiencias” (Rival 2000, 327). En cuanto a la influencia de la educación en la relación de los niños shuar con el resto de miembros de su sociedad, Rubenstein (2005, 34) encuentra que, con la educación, de acuerdo a cómo plantearon el proceso los salesianos, los niños pasaron de apoyar en sus casas en la selva a hacerlo en el internado con los misioneros. Lo que esta institución inculcaba era una “nueva disciplina de trabajo” (Rubenstein 2005, 34).

4.4 La familia monógama, una aspiración clerical y liberal

El liberalismo como propuesta de conducción política, ideológica y económica de los estados pretende convertirse en un fenómeno global entre los siglos XIX y XX. Los católicos, seculares y consagrados buscan vías para sostener la primacía ideológica de la Iglesia, y lo hacen a través de fortalecer la educación y el modelo de familia patriarcal como base de la sociedad (Cfr. Herrera 2006). Desde esta perspectiva, el estado – la “sociedad política” – era una “gran familia” (Herrera 2006, 259).³⁰⁴ Los pensadores clericales ecuatorianos de fines del siglo XIX e inicios del XX, argumentaban que la búsqueda del bien común era atribución no solo del estado sino también de las familias, sus miembros y las instituciones religiosas (Herrera 2006, 243), entre las que habría que mencionar a los centros educativos de corte confesional.

La Iglesia Católica insiste en su implicación en el control ideológico de la sociedad, pese a que supuestamente su influencia se vería coartada por el anticlericalismo liberal.³⁰⁵ Ello fue factible en la medida que entre liberales y las tendencias pro-clericales, si bien hubo discrepancias, existieron asimismo acuerdos, entre los que cuenta la familia de corte patriarcal como la instancia germinal de la formación del

³⁰⁴ Herrera (2006) toma estas ideas del pensamiento conservador de Ulpiano Pérez Quiñónez, publicadas en el Boletín Eclesiástico en 1909.

³⁰⁵ Se promulgan durante el liberalismo, leyes que perseguían la protección de la raza indígena: Decreto a favor de la raza indígena del 18 de agosto de 1895; Decreto que protege a la raza indígena; otra ley disponía la creación de escuelas para la raza indígena (Cfr. Peñaherrera y Costales 1964).

estado y de la nación a la que había que proteger del embate de los noveles credos (el socialismo y el liberalismo) (Cfr. Herrera 2006, 258).³⁰⁶

Esta política se observa en el énfasis que pusieron los misioneros salesianos para la formación de familias católicas entre las parejas shuar que salían de los internados. La permanencia de los salesianos en el sur-oriente pese al antagonismo con los liberales en el poder estatal desde 1895, evidencia que hubo acuerdos entre liberales y salesianos, lo que permitió su permanencia en el escenario de estudio, en momentos de conflicto político interno. Uno de esos acercamientos fue el modelo de familia que se implantaba, entre otros motivos – pero como el principal – para superar la poligamia entre los jíbaros. Es decir que existen más coincidencias que distanciamientos entre los salesianos y el estado liberal, lo que legitima la presencia clerical en la región.

Al seguir el rastro de los misioneros en sus funciones estatales aparece la familia cristiana como una suerte de slogan recurrente en el discurso y comportamiento cotidianos de los Hijos de Don Bosco. Llama la atención a los cronistas de la vida del fundador de la congregación, Juan Bosco, el “espíritu de familia” que fomentó con su “solicitud paternal” y su presencia personal, en el “oratorio festivo”, las reuniones que propiciaba entre los jóvenes “pobres y abandonados” de Turín, para atraerlos a esta religión, en pleno contexto de expansión del liberalismo en contra del poder de la Iglesia Católica, en Italia (Lenti 2010, 32). El paso del tiempo y la distancia geográfica no obstaron para que décadas después, los seguidores del pensamiento donbosquiano mantuvieran este principio y continuaran trabajando por difundir el “espíritu de familia, propio de los salesianos”³⁰⁷, guiados los cánones vaticanos.³⁰⁸

Prácticas como aquellas facilitaron a la Iglesia Católica continuar inmersa en la sociedad con miras a conducirla en el plano moral desde distintas instancias, entre las

³⁰⁶ Estudios para el caso mexicano hallan que la familia sostuvo a la nación en la medida que se la responsabilizó de “internalizar la moral cristiana” y de actuar de manera que organizara el funcionamiento de la sociedad (Herrera 2006, 258).

³⁰⁷ Charla ofrecida por uno de los invitados de honor [no se precisa quién] acerca de las virtudes y “en modo especial del espíritu de familia propio de los salesianos”. Homenaje a la Independencia patria y a la Virgen María Auxiliadora, del 24 de Mayo de 1961 en Gualaquiza. AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: L.6.4. Expediente: V.6.4 Gualaquiza, “Estadísticas e inventarios” Firmado en Gualaquiza el 22 de julio de 1961 Por el director de la Misión Otto Riedmayer.

³⁰⁸ Encíclicas que buscaron normar el matrimonio y la familia desde fines del siglo XIX en el mundo cristiano: Arcanun, 1880. Familia y matrimonio, la familia se considera el “fundamento de la sociedad humana” *Rerum Novarum*, 1891, (León XIII) *Quadragesimo Anno*, Pío XI, 1931 http://www.vatican.va/offices/papal_docs_list_sp.html

que cuenta la promoción de asociaciones conformadas por católicos seculares como difusores de la “acción católica” (Herrera 2006, 244). En el Vicariato de Méndez y Gualaquiza los misioneros respaldaron la conformación de “círculos de hombres católicos...” y otras asociaciones que funcionaron en la época, integradas por los padres de familia.³⁰⁹ En ellas se discutían temas morales, religiosos, pero también otros relacionados con el funcionamiento de la misión, como el aprovisionamiento de luz eléctrica, el agua, por ejemplo.³¹⁰

Uno de los objetivos de los salesianos con los shuar se traduce en la conformación de familias católicas bajo un esquema patriarcal,³¹¹ según los lineamientos que guían la acción de los salesianos. La mirada patriarcal del estado responde a una construcción del poder desde la dominación masculina e influye en la sociedad en la medida que el estado es ubicuo, es decir, que opera desde distintas instancias de la convivencia social (Brown 2006, 192 y ss.)

La Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII (1891) fue uno de los instrumentos que rijió la agenda de los católicos en el mundo, como se anota en líneas anteriores. En 1931 se publica la Encíclica *Quadragesimo Anno* que reafirma los mandatos de *Rerum Novarum*, y se difunden con mayor profusión en el medio. Allí, la familia aparece como “la verdadera sociedad y más antigua que cualquier otra”.³¹² De acuerdo a este canon del mundo católico, el “derecho de dominio” recae en el varón como cabeza de familia, cuando emite la norma: “Al igual que el Estado, según hemos dicho, la familia es una verdadera sociedad, que se rige por una potestad propia, esto es, la paterna”.³¹³

³⁰⁹AHMS “Prospecto del estado de la misión para mandarse cada año a la S.C. de Propagación de la Fe. Asociación de María Auxiliadora: 15 socios, Congregación del Sagrado Corazón de Jesús: 20 socios, ambos con miembros varones y mujeres.” (AHMS Fondo: crónicas casas cerradas caja: L.6.4 Expediente: V.6.4 Gualaquiza; Estado de Almas B-sa. Santiago Estado de almas, Sevilla Don Bosco, 1946-1958. V.se11-V.se12.

³¹⁰ AHMS Fondo: casas cerradas. Caja: Reuniones. Exp.S Vg Estado de Almas. Sevilla Don Bosco 1946-1951.

³¹¹ Kim Clark (2001) analiza para el caso de realidades urbanas, la forma en que la Iglesia Católica está produciendo un imaginario social entre 1910 y 1945, en el que las mujeres fueron vistas como el eje de la familia cristiana, y a esta como el centro de la sociedad.

³¹² Encíclica *Rerum Novarum* del Sumo Pontífice León XIII sobre la situación de los obreros. http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Página consultada en marzo de 2106.

³¹³ Encíclica *Rerum Novarum* del Sumo Pontífice León XIII sobre la situación de los obreros. http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. 6.

Ello se transparenta en los mecanismos para sujetar al estado ecuatoriano al pueblo shuar. Una mirada patriarcal se deja ver en el tratamiento que se da a las niñas en los ámbitos del internado, de la escuela y del trabajo, y se refleja asimismo en la propia organización interna de las congregaciones salesianas masculina y femenina. Desde el estado liberal se asume como válida asimismo esa versión de la familia patriarcal lo que legitima la delegación del poder a las misiones en la Amazonía. Para introducir esta forma de convivencia, los misioneros trazaron un plan con los niños y niñas shuar que se inició a través de la educación en el internado y en la escuela en donde, por medio de dispositivos disciplinarios y normativos, se esbozó la nueva ingeniería social que se introdujo en el mundo shuar.

4.4.1 La división sexual de los niños y niñas shuar

En la pedagogía salesiana,³¹⁴ como se la aplica para el caso que nos ocupa, los ambientes educativos como el internado y la escuela fueron separados por sexos, no obstante, perseguían los mismos objetivos en cuanto a cristianizar y ecuatorianizar a sus usuarios. Esta división en el plano educativo, a más de prevenir el desorden moral, aspiraba fortalecer la división sexual en los planos familiar y laboral, a las mujeres se las preparaba para las tareas manuales, los trabajos del hogar y de asistencia a los enfermos (Equizoain (sdb), entrevistado por la autora en diciembre de 2015). Se pensaba en ellas en su función de esposas y madres acorde con el modelo idealizado por los misioneros; y, a los varones, se los adiestraba para trabajos agrícolas y pecuarios, y como “cabezas de familia”. El internado inculcaba los principios donbosquianos y, para el caso de las misiones en el sur-oriente, por este medio se buscó que estas sociedades se sedentarizaran y formaran unidades domésticas de tipo rural que, sometidas a los lineamientos del cristianismo, se hallaran nucleadas y no atomizadas en la selva.

Una vez instalados en Gualaquiza hacia 1894 y para concretar su proyecto, los salesianos vieron la necesidad de convocar a sus hermanas de congregación para atender a las niñas en la escuela y el internado.³¹⁵ La función de las mujeres fue acogida

³¹⁴ Sin que se asuma como privativa de la educación de corte salesiano, puesto que otras congregaciones tanto en América como en Europa, utilizaron el internamiento como medida pedagógica y de disciplinamiento para generar sujetos modernos (Foucault 2002).

³¹⁵ Fundada en Italia en 1872 por el propio Juan Bosco, ideólogo de la comunidad masculina, la congregación de las Hijas de María Auxiliadora se creó como complemento de aquella, con miras a trabajar a favor de las niñas en situación de pobreza, en su integración al catolicismo y protegerlas de los peligros que asechaban contra la moral (Pesántez 2002, 12).

en su calidad de formadoras de la niñez en los hogares cristianos, las futuras “esposas y madres de familia”.³¹⁶ Se consideraba que la formación de las jóvenes shuar requería de la cooperación de las Hijas de María Auxiliadora “porque sin ellas la regeneración de los jíbaros no se consigue por ser la mujer jíbara el centro de la educación”.³¹⁷

A instancias del Vicario Apostólico, Santiago Costamagna,³¹⁸ las Hijas de María Auxiliadora llegan a Gualaquiza en 1903,³¹⁹ para cumplir con su fin principal, el de trabajar con las niñas tanto indígenas como hijas de colonos, al que se sumaron otras tareas que, enmarcadas en la esfera doméstica, involucraron “la asistencia a los hermanos salesianos en la cocina y ropería, la atención a la capilla y las visitas a las jivarías” (Pesántez 2002, 37).³²⁰ Este servicio se extendió a los internados de ambos sexos que asistían a la escuela de la misión. Preparaban la comida para los internos y maestros, y con la comida atraían además a los indígenas que se acercaban, con miras a su conversión: “vienen como treinta jíbaros y hay que cocinar de la mañana para la noche para atenderlos bien y poder conquistarlos.” (Pesántez 2002, 37). Cosían prendas de vestir para cubrir la desnudez de los “salvajes”, asistían a los heridos y enfermos, y estuvieron al frente de los hospitales que la misión conducía en la región. Eran maestras en las escuelas de la misión, donde formaban a las niñas en las enseñanzas académicas y en los talleres de corte y confección, cocina, enfermería, oficios destinados a las niñas y jóvenes.³²¹

La concepción de las niñas como aparentes para el trabajo doméstico siguió fija en el mensaje de dominación salesiano en lo posterior. Teresa Shiki, quien pasó por el internado décadas después de su inserción al proyecto inicial, guarda en su memoria que las niñas realizaban el trabajo doméstico cocinaban, se encargaban de la ropa de todos

³¹⁶AHMS Avisos Parroquiales 1951-1953. Fondo: Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza. Expediente: I-G.5

³¹⁷AHMS Relación Anual. Juan Shmith. Misión Salesiana de Gualaquiza. Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: L.6.4 Expediente: V.6.4 Gualaquiza. Gualaquiza, estadísticas e inventarios 1951-1952-1953.

³¹⁸ Santiago Costamagna fue obispo de Méndez y Gualaquiza (cfr. Guerriero y Creamer 1997).

³¹⁹ Si bien los acuerdos para su llegada al Vicariato de Méndez y Gualaquiza se firman en 1902 ver Crónica de HMA (AHMS Crónicas Casas Cerradas. Caja HMS.)

³²⁰ Para sus descripciones sobre la vida de las Hijas de María Auxiliadora en las misiones, Pesántez se basa en la Crónica de la Misión “María Auxiliadora” de Gualaquiza, 1902 (inédita). Una versión original se encuentra en el Archivo Histórico de la Misión Salesiana en la Inspectoría de La Floresta. Allí constan las obligaciones de las hermanas al llegar al Vicariato y las cláusulas contractuales que delimitan sus alcances (AHMS AHMS Crónicas Casas Cerradas. Caja HMS).

³²¹ AHMS Fondo: Crónicas vicariato Caja: VM Macas Apuntes sobre la misión salesiana de Macas, Autor: Juan Vigna Fecha: enero de 1935.

los internos, “de ellos pasaba la ropita y les lavábamos y ya arreglábamos, cosíamos todo, y poníamos haciendo paquetito en una funda y el sábado le entregaban al padre y el padre repartía a los chicos, a cada uno sus ropitas” (Shiki, Asunción, entrevistada por la autora en abril de 2016).

Las Hermanas de María A salieron desde la casa de su Congregación en Lima, a instancias de Mons. Costamagna.³²² Su actividad multifuncional las volvía indispensables. Una de las autoridades salesianas afirmaba a favor de la presencia de las religiosas en la misión: “partiremos del axioma que la mejora de los jíbaros es imposible sin la mujer. Ahora bien, como los padres no son lo más apropiados para el caso, nos hemos visto precisados a mandar a las Hijas de María Auxiliadora”.³²³ El discurso de Costamagna hace extensivas las aspiraciones pontificias y su interés por llegar con la cristiandad hacia las zonas más remotas, y su modelo de familia y comportamiento social. Para instalarse, las hermanas debieron superar una serie de vicisitudes,³²⁴ para luego hacerse cargo principalmente de la educación para el sexo femenino, con “talleres para niñas cristianas y salvajes”³²⁵.

En cuanto a la educación con espacios compartidos por niños y niñas de ambos sexos era una posibilidad impensada en cómo se planteaba la educación salesiana. Juan González (sdb) opina que entonces no se concebía eso “ni aquí ni en ninguna parte...

Yo venía de España, y en España los colegios salesianos eran todos masculinos. Los salesianos no tenían colegios mixtos. Porque así era, así era en todo el mundo. Y, además, el propio Don Bosco no quiso, inclusive don Bosco cuando insistieron en que él también se dedicara a las chicas dijo ‘No’. Y por eso después fundó con una joven de allá de un pueblo de Italia, de Mornese, con una sociedad de muchachas catequistas, bajo la dirección de María Mazzarello, fundó la Sociedad de María Auxiliadora, para

³²² AHMS Crónica de la Misión Salesiana de Gualaquiza 1893-1898 / 1898-1917 Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza. Expediente: I-G.1

³²³ Estas aseveraciones de Santiago Costamagna Vicario Apostólico de Méndez y Gualaquiza a inicios del siglo XX están recogidas en el Boletín Salesiano de septiembre de 1904 AHMS Fondo: Crónica de las Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza I-G-1.

³²⁴ Como se desprende de la crónica que describe la llegada y primeros años de estadía de las misioneras en el Vicariato de Méndez y Gualaquiza, estos no fueron nada fáciles, tanto por la actitud de los indígenas frente a la intervención de las misioneras entre las niñas shuar, como por las incomodidades que debieron enfrentar por la falta de medios económicos de la misión. Por otro lado, la carga de trabajo que debían desempeñar, dificultaba su gestión. Las HMA dejan Gualaquiza en 1912 para regresar en 1924 a la Misión de Macas (AHMS Fondo casas Cerradas. Crónica de la Misión de Macas. Exp. Ms.I).

³²⁵ AHMS Informe de Mattana de 1906 a Eloy Alfaro. AHMS Fondo Crónicas Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza.IGI)

que hiciera con las chicas, él trabajó con los chicos. Porque no querían la mezcla (González (sdb), entrevistado por la autora en diciembre de 2015).³²⁶

El esquema de separación sexual del internado en el contexto amazónico siguió las mismas pautas descritas por González (sdb), desde sus instalaciones en la selva. “Había siempre en cada misión el internado de chicas en el un lado, donde estaban las hermanas, 5 o 6 hermanas o más. Estaban las profesoras con las chicas. En el otro lado estaban los chicos, con los salesianos y los profesores también” (González (sdb), Macas, entrevistado por la autora en diciembre de 2015).

Esa era la tradición salesiana en toda Europa, recuerda Siro Pellizzaro (sdb), donde no había colegios mixtos, para la época, eran colegios de varones y colegios de mujeres, separados (Pellizzaro (sdb), Sucúa, entrevista realizada por la autora en diciembre de 2015). Este misionero respalda la división sexual del internado, además, en la propia cultura shuar, porque esa era la tradición de este pueblo, en lo que coinciden las dos nociones de convivencia inter-sexual. En la casa shuar hay dos sectores separados entre sí, el *ekent* para las mujeres y del *Tankamash* para los varones. Nunca los hermanos de ambos sexos dormían juntos. Cuando estaban en edad de procrear, se acostumbraba a rodear la habitación de las niñas con paredes de madera, para evitar uniones sexuales incestuosas, situación que era muy vigilada por los adultos. Los niños varones permanecían al cuidado de su madre y hermanas mayores hasta que cumplieran los 6, 7 años, y apoyaban en la huerta y en las tareas domésticas, pero después, a 10 o 12 años, cuando ya sabía hacerse el *itipi*³²⁷, se iban con sus padres. Según Pellizzaro coincidieron las visiones indígena y europea en cuanto a la división sexual de los espacios de vivienda y de todos los espacios cotidianos (Pellizzaro (sdb), Sucúa, entrevistado por la autora en diciembre de 2015).

Miguel Tankamash argumenta en una misma línea que Pellizzaro cuando habla de las restricciones de la propia cultura shuar en cuanto a las relaciones entre hombres y mujeres.

³²⁶ Un señalamiento igual con respecto de la negativa de Juan Bosco a dirigir él mismo un internado para niñas lo hace Arthur Lenti (2010)

³²⁷ Es una tela larga que visten los varones shuar, y les cubre de la cintura para abajo. El *itipi* lo utilizan una vez que han cumplido 16 años.

Con una mujer no se podía conversar antes. La cultura shuar era así, que ninguna mujer shuar podía conversar con otro hombre, excepto en una casa, cuando está su marido puede hablar con sus cuñados, así en pequeñas conversas, preguntas, cosas de interés puntual. Pero así conversar, era imposible. No digamos peor en el internado, el internado era los hombres, por un lado, las mujeres, por otro. Para que no venga la tentación. ¡Uh tentación había! Venía tentación, queríamos quitar tablita, no había tablita (Tankamash, Asunción, entrevistado por la autora en abril de 2016).

En los espacios educativos creados en el contexto del liberalismo de inicios del siglo XX, se puso en práctica la división sexual de la educación (Cfr. Ortiz 2011). Los colegios emblemáticos: Mejía de Quito, por ejemplo, y Pedro Vicente Maldonado de Riobamba, mantuvieron su tradición de colegios masculinos hasta entrado el siglo XXI.³²⁸ Hubo mujeres que irrumpieron en los espacios masculinos, fueron casos contados y que, por lo general, hallaron resistencia por parte de la dirección docente (Cfr. Goetschel 2007; Ortiz 2011).

4.4.2 La familia shuar como objeto de transformación

Al llegar al oriente, una de las mayores preocupaciones de los misioneros radicó en la práctica de la poligamia entre los jíbaros, como una de las muestras de su “barbarie”, y de las características de la cultura shuar que se ven avocados a erradicar los salesianos como parte de su misión evangelizadora. En su descripción sobre el valle de Gualaquiza, previa la instalación definitiva de los misioneros en la región (1888), el salesiano Joaquín Spinelli, realizó una exploración de reconocimiento de la zona en la que se fundará posteriormente el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, allí hace una descripción detallada de la vida de los shuar y se detiene en las prácticas familiares:

Generalmente los jíbaros cultivan tantas huertas como son las mujeres que tienen, porque desgraciadamente existe entre ellos la poligamia, que es uno de los más grandes obstáculos que halla el misionero católico para civilizarlos y hacerlos cristianos.³²⁹

³²⁸ La educación mixta, de géneros masculino y femenino en una misma aula, se vuelve obligatoria en el Ecuador, a fines del siglo XX.

³²⁹ AHMS “El valle de Gualaquiza”, por Joaquín Spinelli. Fondo: Crónicas casas cerradas Caja: 1.6.4. Expediente: LG4.006.

Michael Harner encontró que el mundo shuar era endogámico y el matrimonio solo estaba proscrito entre primos cruzados. Se trató de una familia ampliada que ocupaba una casa de habitación compuesta regularmente por 1 hombre, 2 esposas y 7 niños; o 1 hombre, 1 esposa y 3 niños. A menudo, vivían al interior de la unidad habitacional otros parientes y afines. Con el matrimonio de una hija aumentaba la población de la casa con el yerno que residía allí hasta el nacimiento de su primer hijo. Después de ello el yerno y su mujer se trasladaban a una nueva casa cercana a la del padre de la esposa (Cfr. Harner 1978 [1972]).

La residencia matrilocal pudo evitarse en determinadas oportunidades, como cuando el yerno realizaba un buen obsequio a su suegro (Harner 1978 [1972], 74). Podría ser una escopeta y de esta manera, se sustituyó con un regalo la obligación de servir en la casa de la mujer, esta era una sustitución del precio de la novia por el de servicio. Esto ocurría cuando el pretendiente sentía que un periodo de servicio podía ser más que un beneficio, una carga para él. Por ejemplo, cuando la familia de la novia vivía en un área donde existían muchos enemigos del pretendiente o cuando él ya tenía otras esposas y tenía que llevarse a su casa a la nueva mujer. El número más común de esposas fue de 2; 1 o 3 (en este orden).

La poligamia se explicaba porque el número de mujeres con respecto al de los hombres estaba en una proporción de 2 a 1, debido a la eliminación de varones por efectos de sus muertes generadas por los enfrentamientos intra o intertribales. De ahí que la oferta superaba la demanda. En esta búsqueda de mujeres se acostumbraba a “reservarse” una chica pre-púber, a través de la entrega de dones a sus padres; por lo general, el futuro esposo llevaba a la mujer a su casa para terminar de criarla antes de consumar la unión (Harner 1978 [1972], 75-76).

Ampam Karakras corrobora lo dicho por Harner y explica que la poligamia fue parte de la forma de vida y de ser de los shuar, caracterizada por guerras internas muy intensas, lo cual produjo muchas mujeres viudas. Para Karakras, “ninguna mujer en las condiciones que vivíamos en esa época en la selva podía sostenerse sola por la cantidad de trabajo que implica la obligación de las mujeres shuar”. De ahí que la supervivencia de las mujeres dependiera de su asociación a una familia.

Mantener la huerta, los animales, la pesca, la cacería... Mi padre era polígamo, él era casado con dos hermanas. Por lo tanto, yo tenía dos mamás y doce hermanos en total. Incluso a la que no era mi madre directa yo la reconocía como madre, porque era nuestra madre, estábamos en la misma casa, vivíamos ahí (Karakras, Quito, entrevistado por la autora en octubre de 2015).

Bosco Atamaint comparte esta visión sobre la funcionalidad de la poligamia que sostiene Ampam Karakras.

Si es un verdadero shuar que adopta a una viuda de su enemigo que mató, adopta pero no lo hace con sentimiento de carácter sexual. Si quiere, ella va o si no, busca a otro hombre con sentimiento, pero como en ese tiempo no había tantos hombres, tenía que juntarse para vivir de los servicios del hombre para tener carne de la cacería, de pesca, en fin, de las necesidades vitales (Atamaint, Macas entrevistado por la autora en febrero de 2009).

Miguel Tankamash concuerda con quienes le antecieron en opinar, mira a la poligamia como respuesta a las necesidades de sobrevivencia y a la indefensión en la que las mujeres quedaban luego de las muertes de sus maridos en las guerras. “O, si un hombre tenía hijas, entonces ese hombre necesitaba apoyo, respaldo y así tendría al yerno como su aliado”. Por otro lado, “¿qué hacía la mujer solita?... O sea, era más cosa humana, natural” (Tankamash, Asunción, entrevistado por la autora en abril de 2016).

Desde su experiencia, Teresa Shiki define a la poligamia como la posibilidad de tener una, dos, tres mujeres, “en nuestra raza, en nuestra costumbre, nuestros padres y abuelos antiguos era la cultura de ellos, y no era malo”. Indica Shiki que cuando un joven se acercaba a un padre y le pedía una de sus hijas, el padre se la entregaba en matrimonio, comprobando previamente que no fuera “vago, que sea trabajador, que ponga leña, que ayude a hacer huertas cargar palos, ser valiente en la guerra, en la cacería para traer sajinos, pájaros, todo eso... y le dé de comer a la mujer y a ellos, les mantenía le cuidaba a la familia”. Un hombre con estas virtudes podía tener la simpatía del padre al punto que podría entregarle a otra o más de sus hijas. Para una familia, el yerno era funcional, más aún si daba muestras de que podía cuidar a distintas mujeres. “Hacían más apoyo, por eso le daban y vivían en la misma casa, hacían otra casita, como era terreno libre... ellos tenían libertad de coger leña, tener cacería, todo, entonces por eso era...” (Shiki, Asunción, entrevistada por la autora en abril de 2016).

Las personas shuar con las que tuvo contacto esta investigación destacan de la poligamia la responsabilidad que debía tener el padre de familia que optaba por tener varias esposas. Teresa Guarderas puntualiza, “La poligamia más antes era fácil de practicar para un hombre shuar, no había exigencias de educación, no había exigencias de vestimenta”. Comenta Teresa que su abuelo fue polígamo, tenía algunas mujeres, y su abuela le relataba que...

Él tenía pollos que sus mujeres criaban para comer, cada mujer ponía dos, él también ponía dos. Eso es poligamia. Mi abuelo tuvo 16 mujeres, yo soy descendiente de la última. En cada guerra que participaba mi abuelo se llevaban las mujeres como trofeo de guerra. Esas son las mujeres *misatas*, quiere decir trofeo. Ellas, por efecto de la guerra vienen de un grupo para insertarse en otro y son shuar mismo... (Guarderas, Gualaquiza, entrevistada por la autora en abril de 2016).

Luis Juep categoriza a la poligamia como parte del valor de la cultura shuar, al tratarse de una vivencia, un acto de mucho respeto. El varón polígamo lo podía ser porque manejaba un poder y estaba revestido de alguna autoridad. Esa autoridad le venía de su condición superior al resto del grupo, ya fuera por ser instruido, por sus conocimientos, o como *uwishin* (brujo). Tenían poder asimismo los guerreros que hubieran podido cortar más cabezas, uno que haya tenido un atributo curativo y que además hubiera sido un buen cazador. Pero tener muchas esposas implicaba atenderlas a todas, “a la primera, a la segunda, a la tercera y el resto de esposas que podía tener. Se contaban entre 10 o más mujeres” (Juep, entrevistado por la autora en abril de 2016). Es decir que, no todos los varones podían ser polígamos mientras no garantizaran el bienestar de todas sus esposas e hijos. Los padres entregaban a sus hijas solo cuando veían que el posible esposo era apto para sostenerla, lo que se medía a partir de su fuerza, su habilidad y potencial para el trabajo. Comenta Juep que se conocía de un jefe guerrero que tenía hasta 16 esposas, pero asimismo era experto en todo, en la construcción, para la pesca, la navegación y la guerra.

Antiguamente, la poligamia era una relación de mucha responsabilidad. Se casaban no con diferentes mujeres sino con la hermana de la primera esposa. O, si el hermano moría y quedaba la viuda, cogía a la viuda para criar los hijos de la hermana. Pero en esta poligamia debía participar una persona que estaba en la capacidad de mantener a la familia, no podía nomás “hacer vida” con cualquier hombre, sino solo si estaba

dispuesto a mantener tantas familias. Desde esta visión, otra de las muestras de poder simbólico jíbaro era la poligamia, al “cacique Kajekai” se lo veía pasar rodeado de sus mujeres, lo que explica Josefina, desde su visión: “Es que ellos no eran cristianos, nadie les evangelizó a ellos... vivían como shuar...” (Juep, Gualaquiza, entrevistado por la autora en abril de 2016).

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

Lo vemos declarado y abiertamente confirmado en el Evangelio por la autoridad divina de Jesucristo, que atestiguó a los judíos y a los apóstoles que el matrimonio, por su misma institución, sólo puede verificarse entre dos, esto es, entre un hombre y una mujer; que de estos dos viene a resultar como una sola carne, y que el vínculo nupcial está tan íntima y tan fuertemente atado por la voluntad de Dios, que por nadie de los hombres puede ser desatado o roto. Se unirá (el hombre) a su esposa y serán dos en una carne. Y así no son dos, sino una carne. Por consiguiente, lo que Dios unió, el hombre no lo separe.³³⁰

Según el Vaticano, la finalidad del matrimonio radicaba tanto en la propagación del género humano, como en: “engendrar la prole de la Iglesia... la procreación y educación del pueblo para el culto y religión del verdadero Dios y de Cristo nuestro Salvador.”³³¹ Se revistió al matrimonio de un carácter “sagrado” porque tiene a Dios por autor, de ahí que debía ser administrado por la Iglesia y no por el estado o cualquier representante del poder civil. El corte patriarcal del matrimonio eclesiástico destaca en esta Encíclica al someter a las mujeres a sus maridos “en todo”, “así como la Iglesia está

³³⁰ Carta Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae* del Sumo Pontífice León XIII sobre la familia 1880. https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum.html. De no señalar lo contrario, la información que continúa ha sido tomada de esta misma Carta Encíclica.

³³¹ Carta Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae* del Sumo Pontífice León XIII sobre la familia 1880. https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum.html. Página consultada en noviembre de 2016. La información que viene, ha sido tomada de esta misma Carta Encíclica.

sometida a Cristo”, este canon normativo clasificó a la poligamia conjuntamente con la poliandria y el divorcio como actos de “corrupción del matrimonio antiguo.” Principios todos estos que respaldaron la acción que emprendieron los salesianos para erradicar la poligamia entre los shuar.

4.4.3 Hacia un nuevo modelo de familia

Los espacios educativos, particularmente el internado en su calidad de punto de encuentro intercultural que apostó por objetivos concretos en términos civilizatorios, propiciaron que los jóvenes jíbaros atravesaran por la experiencia simulada de lo que significaba vivir en una familia cristiana. Teresa Shiki, por ejemplo, mientras permaneció en el internado consideraba que “su papá y su mamá eran las monjitas”. Y en el caso de los varones, “eran los padrecitos” (Shiki, Asunción, entrevistada por la autora en abril de 2016). Los padres de Josefina Kajekai, como se afirmó anteriormente, la visitaron en muy pocas oportunidades mientras estuvo en la misión, cada cinco años más o menos, de ahí que ella explique, “yo no me crié con mis padres, por eso no les tenía tanto cariño” (Kajekai, Sevilla Don Bosco, entrevistada por la autora en abril de 2016). Laura Rival señala que la estrategia del internado alteró la relación de pares que se establecía en la familia shuar entre padres e hijos para sustituirla por una entre los niños shuar y los misioneros (Rival 1993, 37). En el internado se construyó una relación paternalista asimétrica de subordinación de padres a hijos. En contraste, en el mundo shuar, la relación entre padres e hijos, ya cuando estos llegan a la adolescencia, se transforma en una relación entre pares (Cfr. Rubenstein 2005, 34).

Al desempeñarse como padres de familia, los sacerdotes cumplieron con un juego doble en el que la sociedad tomó el aspecto de una gran unidad doméstica sometida a un padre, lo que se traduce en una lectura patriarcal de la realidad que vislumbra a la familia desde la masculinidad burguesa (Cfr. Brown 2006), como se ha anotado de antemano. Don Bosco participaba personalmente en el cuidado de los internos, y ponía énfasis en la “solicitud paternal” con la que se debía tratarlos (Lenti 2010, 32). El paternalismo involucra una relación en la que una persona que no es el padre biológico actúa como si lo fuera. Se trata de un proyecto civilizatorio basado en la persuasión que busca generar lealtades, amor por la civilización y se apela al afecto como nexo de los ciudadanos con el estado (Cfr. Krupa y Nugent 2015). Don Bosco y sus seguidores consideraban poco propicios los hogares originarios de los jóvenes para su buena

crianza e intentaban dotarlos de uno que los sustituyera³³² (Cfr. Lenti 2010). Ello explica ese comportamiento familiar que se instituye en los centros salesianos educativos y de acogida. El “afecto estado” (krupa y Nugent 2015, 9) aparece como funcional y parte del proyecto donbosquiano.

Desde su experiencia personal con esta pedagogía, Josefina Kajekai recuerda que las niñas más pequeñas que llegaban al internado eran las “más queridas de las monjas”. Ellas tuvieron apoyo afectivo en el proceso de adaptación, por un lado, y por otro, en la relación maternal que se estableció en el internado entre las niñas y las religiosas. Se entregaba a las niñas el amor, del que se consideraba venían vacías, y que las misioneras estaban obligadas a prodigar. Aquel amor se alejaba del plano sensual, para que los muchachos que asistían al oratorio no fueran parte de la “masa”, sino que entendieran al amor como un acto de generosa solidaridad (Cfr. Orgaz Rodilla 1994, 409).

Recomendaba Juan Bosco a los miembros de su Sociedad: “trata de hacerte amar y así conseguirás que te obedezcan con facilidad, no seas nunca demasiado severo...” (Lemoyne 1989). El afecto en tal caso, se confirma como uno de los atractivos que hace posible la internalización del estado en los individuos, más allá de su faceta institucional, hacia una relación que involucra el ámbito de los sentidos.

4.5 Reflexión final

El gobierno no se ejerce solo mediante agendas ideológicas, sino principalmente sobre (y a través de) los deseos, aspiraciones y creencias de las personas, es un gobierno sobre la “molecularidad del cuerpo”. Con el advenimiento del liberalismo (1895), se debilita la Iglesia Católica al verse restado su poder político. Como estrategia para mantener su preeminencia ideológica la Iglesia Católica se inserta en la consolidación del modelo de familia patriarcal como base de la sociedad. Los liberales no combaten aquella militancia de la Iglesia sino que más bien la fortalecen. Para el caso que nos ocupa, en el mundo shuar, los salesianos militaron por promover este tipo de familia que coincide con aquel que defienden los liberales. Entre los shuar, los misioneros, a más de universalizar los postulados de la Iglesia tenían por objeto combatir la poligamia parte de la cultura shuar que atentaba contra los principios de la moral católica, pero también iba contra aquella que difundían los liberales.

³³² Tanto en Italia como en la Amazonía.

La poligamia entre los shuar no era un hecho dado para todos los varones, era un acto de alta responsabilidad y confería estatus a quien la practicaba porque ello significaba que tenía poder político y económico. Era además una solución al problema de las mujeres solas, viudas, por lo regular, a causa de la guerra. En el medio externo al mundo shuar se ha mal interpretado a la poligamia, confundiéndola con adulterio y esa fue la visión de los misioneros y del gobierno liberal que auspiciaron su erradicación.

Las estrategias que emplean los salesianos, las reducciones y el internado, no son nuevas en el medio shuar, sin embargo, con ellos consiguen afianzarse. La permanencia de los salesianos en el sur-oriente, a diferencia de otras congregaciones que no lograron implantarse, responde a la coyuntura en la que llegan, en que el proceso de colonización demandaba soluciones al problema del territorio para los shuar. Pero también a su capacidad adaptativa. El suyo era un proyecto nacido para una realidad distante a la del medio shuar, sin embargo, en la medida que tienen poder, consiguen percibir y generar las necesidades tanto espirituales como materiales que hacen que su proyecto se consolide.

La difusión del sistema de internados respondió a que mostraba una salida para la problemática que debían enfrentar los shuar ante el problema de la colonización, los niños se convirtieron en los interlocutores entre el otro y sus padres. Ellos estaban interesados en la posibilidad que les ofrecían sus hijos de contacto con el mundo exterior, no fue una imposición.

Las experiencias en el internado y el cambio de ambiente que significó para los niños y niñas jíbaros es un ejemplo adecuado de la violencia como práctica de construcción del estado. Las prácticas y rutinas intervienen asimismo en esta forma de inducturamiento que trae consigo la construcción del estado desde el internado.

La Iglesia Católica puede intervenir entre los shuar y permanecer en el sur-oriente pese a la propuesta anti-clerical que trae consigo el liberalismo. La confluencia de intereses entre ambas instituciones, particularmente en lo referido a la familia y a la educación, permite que el proyecto estado liberal-Iglesia se consolide y se convierta en un plan compartido entre posiciones ideológicas y políticas aparentemente antagónicas.

Las estrategias revisadas indujeron a los shuar a un cambio cultural en el que el estilo de la dominación masculina se legitimó como esquema de poder, modelo que idealiza y

reproduce a la Sagrada Familia, esquema de parentesco introducido en el mundo shuar a través de las acciones evangelizadoras realizadas por los misioneros y la vida en el internado.

Capítulo 5

Sevilla Don Bosco, la ciudad de Dios

5.1 Introducción

El capítulo 5 se enfoca en los mecanismos de espacialización y escolarización vividos por la sociedad shuar. Se verifica en esta sección que el estado se manifiesta a través de distintos mecanismos entre los que constan las prácticas y procesos para la organización del espacio y de los cuerpos de los individuos (Arretxaga 2003, 396; Cfr. Foucault 1991; 1979; Trouillot 2001, 151). Tiene que ver asimismo con el cambio en las reglas de parentesco de los shuar, que siguió un plan previsto. Las parejas monógamas conformadas a la luz del internado se unían en matrimonio pero, no retornaban a sus lugares habituales de vivienda en la selva, sino que pasaron a constituir unidades domésticas, espacialmente nucleadas y conformando poblados con familias monógamas cristianas, cuya cotidianidad se desarrolló bajo la vigilancia de los misioneros y misioneras (Bottasso 1993c,114).³³³ Un plan que no siempre funcionó como se esperaba, pues los moradores de las reducciones no adoptaron regularmente los sistemas de vida esperados (Bottasso 1993c, 114). Sin embargo, impusieron una nueva forma de comportamiento social desde fines del siglo XIX e inicios del XX.

Las familias monógamas se instalaron en “reservas”, territorios en la selva delimitados con exclusividad para los jíbaros, a través de contratos entre la congregación salesiana y el gobierno ecuatoriano.³³⁴ La administración de la población, reunida en este nuevo modelo de familia y concentrada espacialmente, se volvía más factible, contrariamente a lo que ocurría con la dispersión que caracterizó al patrón de asentamiento shuar que los salesianos identificaron ya desde sus primeras entradas a la región, basado en la “poligamia” y que desde las ópticas dominantes debía romperse (Cfr. Rubenstein 2005). Con esta estrategia, además, se garantizaría la preservación de las bases territoriales jíbaras que se hallaban bajo amenaza de pasar a propiedad de los colonos, quienes llegados principalmente desde la sierra centro y sur del Ecuador, aspiraban a conseguir mejores condiciones de vida en el oriente (Cfr. Salazar 1986). En el ámbito geo-

³³³ Según lo destaca Bottasso, si bien ese fue el plan inicial, no siempre funcionó como se esperaba y, los nuevos moradores de las reducciones no adoptaron los sistemas de vida que los misioneros intentaron implantar (Bottasso 1993 c, 114).

³³⁴ AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Exp. Contratos de colonización. Contrato de Colonización de 1935.

político, el reasentamiento de los shuar serviría como una medida defensiva, al cercar el territorio con vallas humanas de ecuatorianos dispuestos a protegerlas (Salazar 1986).

En este sentido, la espacialización, es decir, la relocalización de los núcleos familiares monógamos fue uno de los efectos del estado (Mitchell 1999). Este proceso de socialización conseguía evangelizar e introducir a los shuar en el ámbito de acción estatal (Cfr. Rubenstein 2005). Este estudio se enfoca en la formación del poblado de Sevilla Don Bosco, un centro misional emblemático del proyecto estatal-salesiano.³³⁵ La “ciudad de Dios,” símil de la idea de Agustín de Hipona, un mundo celestial utópico en el que se vive el cristianismo, que contrasta con la ciudad pagana, atmósfera del pecado.

Es la idea de los viejos misioneros. Sevilla era la ciudad de Dios, Asunción era otra ciudad de Dios, eso quería decir que todos los que en el internado se hacían cristianos formaban familias, no podían regresar a su familia ampliada, sino que debía formar una ciudad propia de cristianos, eso fue Sevilla Dn Bosco (Pellizzaro (sdb), Sucúa, entrevistado por la autora en diciembre de 2015).

Como se observó en el capítulo anterior, el proceso de ingeniería social entre los jíbaros arrancó a temprana edad en el internado, hasta donde ellos fueron conducidos, por lo regular, con la anuencia de sus padres. Allí operó una transformación de sus bases culturales y familiares originarias. Este grupo humano se sedentarizó como medio civilizatorio, y los salesianos urdieron el tejido de un entramado previo que partió de la identificación del espacio en el que realizar su proyecto, y pasó por la firma de contratos con el gobierno, cumpliendo así con los cánones de la institucionalidad jurídica del estado. Este segmento argumenta que la presencia del estado se manifiesta en el sur-oriente, a través del efecto de “espacialización”, como se ha explicado. “La localización de la gente, incluyendo su sedentarización forzada, es una de las mayores características del arte de gobernar” (Trouillot 2003 [2000], 150). Así, la concentración de los jíbaros en reducciones muestra, no la ausencia sino la presencia del estado a través de las prácticas que ejerce con la población para administrarla.

³³⁵ Sevilla Don Bosco no fue la única experiencia al formar reducciones. Chiguaza, Yaupi, Cuchanza y Bomboiza fueron también formadas en una misma tónica (AHMS Fondo: Memorias y relaciones, Caja 3, Informe 44 “Apuntes para el Informe de las Misiones Salesianas, 1952”).

5.2 El reasentamiento como respuesta al proceso de colonización

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

Sin embargo, este intercambio de bienes también estuvo ligado a algún tipo de alianza o negociación, es probable que ello sucediera entre quienes participaran en la transacción, y que los pobladores originarios y propietarios del terreno sí supieran lo que cedían. Plantear lo contrario, deja a los shuar en un estado de minoridad que propicia las relaciones paternalistas entre los misioneros y la población que regentan. Según la versión de los salesianos, ellos se vieron obligados a ejercer control sobre el proceso colonizador y actuar a favor de los indígenas con la garantía de preservar sus espacios. Ante la situación de desconocimiento del idioma por parte de los pueblos originarios y de los aspectos legales, el gobierno vio en los sacerdotes el mejor medio de pacificación y protección. Así, los sectores interesados en ocupar esta zona de la amazonia para hacerla producir en su beneficio, sin la resistencia de sus habitantes, apoyaron decisivamente la instalación de los misioneros en la región, como sucedió con las élites azuayas (Esvertit 2008, 270).

El reasentamiento fue el resultado de un proceso en el que las estrategias de estatización, la educación y la formación de familias cristianas entre los pobladores originarios confluyó en términos espaciales en un mismo fin, relacionado con el constreñimiento de la ocupación del espacio para los shuar. Ello en respuesta al avance de la colonización sobre esta geografía, que hasta tanto les había pertenecido abiertamente, y la demanda de control de la población por parte del estado. Desde el gobierno, la estrategia se vislumbró como favorable tanto para los jíbaros como para los colonos, una vez que al concentrar a los primeros en reservas ocupaban y protegían su espacio, pero, a su vez, se liberaban tierras, de manera que fueran ocupadas por los colonos.

La estrategia de estatización que se analiza en las líneas que siguen implicó la creación, entre mestizos y shuar, de una frontera étnica, entendida como la forma en la que los miembros de grupos étnicos distintos definen hasta dónde llegan sus relaciones recíprocas en la convivencia, no se trata de límites geográficos, solamente, sino de relaciones sociales (Barth 1976, 17 y ss.). Aquellas políticas de redistribución física alteraron las formas propias de ocupación del espacio de los jíbaros. Los mismos establecimientos misionales afectaron la cotidianidad en la vida del bosque (Cfr. Rubenstein 2005; Salazar 1986).

Los nuevos asentamientos eran símbolos del triunfo del estado y de la fe. Estos constaban de la capilla, la casa de los misioneros – y de las misioneras – los edificios de los internados masculino y femenino, a más de las instalaciones de las escuelas de niños y niñas. Complementaban el complejo habitacional y educativo los talleres para el aprendizaje de diversos oficios manuales en los que se instruyó a los internos. Este sería, con adaptaciones propias a las necesidades tanto ambientales como aquellas relacionadas con la concentración de la población shuar, el modelo de la casa madre de los salesianos en Turín (Bottasso 1982, 122). A cierta distancia, se distinguía la huerta con cuyo producto se alimentó a los habitantes de las misiones, incluidos los propios internos y donde se los adiestró en nuevas formas de cultivo de productos agrícolas, al mismo tiempo que adquirirían la disciplina del trabajo.

5.2.1 El uso del espacio entre los jíbaros, una breve reseña

La distribución espacial propia de los jíbaros se caracterizó por la desconcentración de sus viviendas y la ocupación cíclica de las distintas áreas selváticas, acorde con la disponibilidad de recursos del medio. Las crónicas de los primeros misioneros que llegaron a territorio jíbaro dicen al respecto:

La gens shuara' ('gens' en el sentido latino) que vive esparcida en las florestas de la hoya del Morona [...], y cuyo núcleo más denso ocupa el río Upano (llamado por los Jívaros Namangas) [...] la población está muy regada, nunca se ven dos casas cercanas, cada casa se ve rodeada de una huerta, totalmente rodeada por la selva virgen (Allioni 1910 en Bottasso 1883b, 37. A este respecto ver también Rubenstein 2005, 231; Bottasso 1993b, 25).

El tiempo de uso útil de las edificaciones a las que se refiere la cita anterior tuvo unos límites, ante el desgaste sufrido al estar edificadas con fibra vegetal en medio de un ambiente húmedo. En tal situación, las familias “las abandonan y van a establecerse en otro punto, tanto más que consideran toda la selva de su propiedad.” (Allioni 1910 en Bottasso 1993b, 37). Su lógica de ocupación del espacio se explica además por las rivalidades con sus vecinos, las guerras fueron frecuentes contra los achuar y otros de su mismo grupo, atravesadas por la venganza u otro tipo de confrontación que desembocó en la muerte de los enemigos (Harner 1978, 169). Los misioneros favorecieron la erradicación de las guerras entre jíbaros, como otro de los objetivos que trazó su agenda en la región. Sin embargo, aquella forma de ocupación del espacio de este pueblo originario, que no se caracterizó por su permanencia en un solo lugar, permitió pensar que este era un territorio desocupado, terrenos baldíos, aparentes para someterse a políticas de poblamiento.

Los acuerdos entre Don Bosco y el gobierno ecuatoriano incluyeron el control de la colonización, a más de la evangelización/civilización de los habitantes originarios y su protección frente a los posibles abusos por parte de los nuevos pobladores en el sur-oriente (Cfr. Guerriero y Creamer 1997). En esta medida, para los salesianos, el que los shuar se establecieran en un área restringida respondió a la necesidad de asegurarles territorios frente al embate de la colonización, y para garantizar zonas desocupadas para que fueran habitadas por los migrantes que llegaban especialmente de la sierra centro y sur (Salazar 1986; 1985), como se afirmó en líneas anteriores. La llegada de los colonos sería estimulada, a su vez, por los propios sacerdotes. María Morán, procedente de Chillanes, provincia de Bolívar en la sierra central, arribó a la que se transformaría en parroquia Proaño, en la actual provincia de Morona Santiago, con sus padres y hermanos entre 1950 y 1960, a instancias del salesiano Isidoro Formaggio.³³⁶ Este personaje visitaba a las familias y las invitaba a trasladarse al oriente, según relata María:

... El padre Isidoro Formaggio nos invitó a venir para acá porque había una extensión de terreno que podía ser nuestra, donde podíamos ir a vivir, en la selva... mi papá construyó la primera casa en que tuvimos de madera con chonta y paja, vivíamos con

³³⁶ Cabe recordar que, a su llegada, una de las casas que abrieron los salesianos más tempranamente fue la de Riobamba (1891), y puso en contacto a los misioneros con los habitantes de la sierra central (Guerriero y Creamer 1997, 52).

toda la familia en un solo cuartito, la cocina de leña, todo era monte. De allí para acá ha progresado el pueblo, vino mucha otra gente, no solo de Chillán, sino también de 9 de Octubre, de la sierra del Azuay y han ido llegando los pocos moradores que había acá en la época que yo iba a la escuela, no eran muchas familias (Morán, parroquia Proaño, entrevistada por la autora en mayo de 2008).

Se crearon residencias misionales para agrupar a los colonos, con especial atención en los mineros, para quienes se fundó la misión de Indanza, en 1914 (Bottasso 82, 123).³³⁷ En 1924 se oficializó la fundación de la Misión de Macas.³³⁸ Este poblado tuvo ancestro hispánico, y al igual que Sevilla de Oro,³³⁹ su fundación aparentemente respondió a la atracción por la explotación de los yacimientos auríferos que ejerció la región desde la colonia temprana, en el siglo XVI. En Macas, habría permanecido un pequeño segmento de la población española que, dadas las condiciones de aislamiento que le tocó enfrentar, se adaptó al medio adquiriendo buena parte de la cultura indígena, aparentemente se “shuarizaron”, y se los conoce con el gentilicio de macabeos (Taylor 1994, 20)³⁴⁰. Sería a esta comunidad mestiza a la que los misioneros atendieran principalmente, en vista de que la población jíbara no abundaba en la zona.³⁴¹

³³⁷ Se pensaba que las riquezas auríferas podrían ser alternativa para resarcir la economía del país. En 1935, el presidente Velasco Ibarra solicitó un estudio previo al ministro de Guerra y Marina para formular un proyecto de decreto para la creación de una entidad reguladora de la minería en el país. Es sugerente el documento cuando pone sus esperanzas en la producción mineral para sustituir otros productos de agro-exportación que dejaron de ser rentables conduciendo al país a etapas críticas en su economía. Menciona el ministro las crisis del cacao y de la paja toquilla. Habida cuenta la demanda de oro en el mundo y el buen precio que había ganado, esta se vio como la salida a la situación. Las zonas de ocupación jíbara como Santiago y Zamora se inscribieron entre las de alta productividad metalífera (Astudillo 1935, 145 y ss.)

³³⁸ En el capítulo II, en el segmento que trata sobre los salesianos, se detalla el proceso de formación a lo largo del tiempo, de los centros o residencias misionales.

³³⁹ Existen versiones en la historiografía para las épocas más tempranas de la colonia, que hablan del ataque de los shuar, hacia fines del siglo XVI, a las primeras poblaciones españolas que se fundaron en el sur-oriental con fines de explotación aurífera. Una de estas poblaciones habría sido Sevilla de Oro, que se presume estaba en aquel margen izquierdo del Upano seleccionado para la fundación de la primera reducción destinada exclusivamente para los shuar. (AHMS Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974), una vez asentados los salesianos en la zona. Karsten (1935 [2000]) informa que cerca de Macas existía en la antigüedad un gran pueblo llamado Sevilla de Oro que estuvo relacionado con las guerras “que los salvajes indios jíbaros emprendieron contra los blancos” (Karsten 1935 [2000], 57).

³⁴⁰ La versión al respecto sería que los jesuitas les dieron este gentilicio tomado de la historia bíblica (Taylor 1994).

³⁴¹ AHMS Breve Reseña Histórica de Macas. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja: VM Macas. Exp. VM1, 1938.

5.2.2 Del estado imaginado a una realidad asible

Este estudio se enfoca en la conformación de la reserva de Sevilla Don Bosco (1943)³⁴² la cual se convirtió en una suerte de modelo de las formas de acción salesiana con el pueblo shuar, para la constitución de otras concentraciones urbanas a lo largo de la jurisdicción del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. Los misioneros utilizaron esta experiencia en la que se reflejaba el proceso de civilización vivido por los jíbaros, para publicitar sus logros, a fin de legitimar su gestión y, particularmente, para conseguir aportes económicos que les permitieran ampliar y sostener su proyecto. Esta experiencia muestra la materialización del estado imaginado, tanto por las autoridades ecuatorianas como por sus representantes salesianos, la utopía de la “ciudad de Dios”.

Rastrear la construcción del estado en el sur-oriente a través de la constitución de la misión de Sevilla Don Bosco visibiliza el proceso que siguieron las misiones a fin de conseguir sus objetivos y los del estado ecuatoriano, efecto que implicó para los misioneros desde el conocimiento de la geografía y las condiciones culturales de sus ocupantes, pasando por las gestiones con las instancias burocráticas para legalizar la posesión de tierras exclusivas para el pueblo shuar, hasta el proceso mismo de ocupación del sitio para transformarlo en un centro poblado.

Al no seguir un orden acorde con la concepción de la distribución espacial del grupo dominante, los pueblos sometidos no son vistos como civilizados, reorganizarlos se convierte en uno de sus objetivos a partir de “órdenes geométricos” (Scott 1998, 5), coordenadas de clasificación social que requieren de la sumisión y obediencia del otro. Ya los jesuitas habían puesto en práctica la sedentarización en reducciones como mecanismo de control a la población amazónica en el siglo XVII y los franciscanos hicieron lo propio en épocas posteriores (Cfr. Taylor 1994). Como antecedente inmediato de su llegada al Ecuador, los salesianos aplicaron políticas reduccionistas a los Selk’nam, en la Patagonia argentina, población que se vio diezmada, resultado atribuido a la política aplicada por los misioneros en las reducciones convertidas en

³⁴² En los documentos del archivo salesiano, y en las publicaciones procedentes de la congregación, también se las denomina “residencias misionales” o “misiones”.

focos de contagio de enfermedades que resultaron mortales para los pueblos originarios (Nicoletti 2006).³⁴³

Al realizar sus visitas cotidianas a los shuar, hacia la década de 1920, Juan Ghinassi (sdb) divisó en la zona de la “banda izquierda del Upano” un “hermoso campo de apostolado”.³⁴⁴ Otra noticia con respecto al interés salesiano en ampliarse hacia aquella zona deriva de un reclamo que el 1 de noviembre de 1927 formuló Fr. Agustín de León, prefecto apostólico de las misiones dominicanas de Canelos, a Telésforo Corbellini, superior salesiano de la parroquia de Macas. Le comunicaba, a nombre de los derechos que le asistían y a la luz de las sagradas normas de la legislación eclesiástica, que:

La nueva reducción o caserío establecido al frente de Macas es del todo inconsulta por tratarse de un territorio que se adscribe a la mencionada jurisdicción de nuestra inspección apostólica y porque todo ministerio supone la espiritual jurisdicción eclesiástica.³⁴⁵

Un mes más tarde, el 17 de diciembre de 1927, Corbellini le respondía a Fr. Agustín de León que los salesianos no estaban estableciendo en el frente del Upano ninguna reducción o caserío y afirmaba que tampoco habían “ejercido ni ejercemos jurisdicción”.³⁴⁶ Sin embargo, luego de los arreglos correspondientes a la división territorial eclesiástica, la “banda izquierda del Upano” pasó también a la jurisdicción de los salesianos, para fundar Sevilla Don Bosco, considerada parte de los territorios administrados por el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza.³⁴⁷ Tiempo atrás, Macas también integró la jurisdicción dominicana, pero un cambio en la distribución de territorios de las misiones la transfirió a manos salesianas.³⁴⁸ Al parecer, no ocurrió lo mismo con la zona ubicada frente a Macas, habitada en su mayoría por jíbaros, que

³⁴³ María Andrea Nicoletti, 2006. “Los misioneros salesianos y la polémica sobre la extinción de los Selk’nam” <http://www.scielo.org.pe/pdf/anthro/v24n24/a07v24n24.pdf>

³⁴⁴ AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Crónica de Sevilla Don Bosco Exp. Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974).

³⁴⁵ AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974).

³⁴⁶ AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974).

³⁴⁷ AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Crónohistoria de Sevilla Don Bosco 1927-1957. Exp. L.71.021

³⁴⁸ Este cambio se efectuó para inicios de la década de 1930, en noviembre de 1935, Juan Vigna (sdb) había sido nombrado recientemente como director de la Misión de Macas. AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935.

continuaba perteneciendo a la jurisdicción eclesiástica dominicana hacia fines de los años 1920.

En la década de 1930, se aceleró el proceso para la formación de la nueva misión, los salesianos Ávila, Roubly y sor Dominga Barale mostraron su interés por establecerse en el sitio y según anota la crónica, dijeron “aquí nos quedaremos” y “decidieron se funde allí la Misión de Sevilla”. Habrían encontrado una buena vertiente de agua, lo que volvía más atractivo aún al sitio.³⁴⁹ Las construcciones destinadas al culto eclesiástico tuvieron relevancia entre las preocupaciones de los salesianos. La presencia misional en Sevilla de Oro se simbolizó, en primera instancia, con la construcción de la capilla hacia junio de 1930, de guadúa y techo de paja. Ello permitía a los misioneros introducir su fe al realizar los rituales católicos en un espacio destinado al culto, y dejar constancia de la presencia permanente de la Iglesia en el lugar.³⁵⁰ Asistieron a los actos inaugurales las autoridades de la congregación tanto masculina como femenina, se hicieron presentes los jíbaros en un número de cincuenta.³⁵¹ Más tarde, en mayo de 1932, se celebraría la primera misa, por el Día de Juan Bosco.³⁵² Entre julio y agosto de 1935, Roubly (sdb) y Ávila (sdb), conjuntamente con 10 niños internos de Macas, trazaron la pica de lo que fue el centro poblado.³⁵³

En cuanto a la población asentada en el lugar, al parecer, los acercamientos con los colonos y algunos shuar se habían efectuado con antelación entre los religiosos. En la crónica de diciembre de 1929, se dice que el morador Venancio Aguayo, cuya propiedad colindaba con las tierras “entregadas a los salesianos”,³⁵⁴ habría ido a Macas en compañía de algunos “jíbaros... para solicitar al misionero se diera comienzo a la

³⁴⁹ AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Sevilla Don Bosco-Cronohistoria.

³⁵⁰ Los primeros acercamientos de los misioneros con los shuar estuvieron mediados por la entrega de obsequios de parte de los primeros a los segundos, lo que nutrió la presencia shuar en los eventos convocados por la misión con sus atractivos hacia los indígenas.

³⁵¹ AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Exp. Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Sevilla Don Bosco-Cronohistoria.

³⁵² AHMS Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974).

³⁵³ AHMS Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Sevilla Don Bosco-Cronohistoria.

³⁵⁴ El Acta de Delimitación de la Propiedad de Venancio Aguayo y la de la Misión Salesiana se encuentra firmada por Aguayo y el salesiano Ferraris (sdb), representante de la Misión Salesiana en 1940 (AHMS Fondo: Crónicas Vicariato Exp. VSE3 Terrenos Sevilla Don Bosco).

obra”. Se refiere seguramente al establecimiento del centro misional en Sevilla de Oro. Con ello, la crónica muestra, además, que la nueva fundación no fue voluntad solo del lado misional y del gobierno, sino también de los indígenas y colonos, quienes solicitaban, según se dice, la intervención de los misioneros en esos territorios.³⁵⁵ El cronista devela un interés por mostrar que los pobladores indígenas y colonos aspiraban a contar con la presencia de los misioneros y sus servicios.

Según la Crónica correspondiente, en el acto inaugural de la capilla, los jíbaros que asistieron solicitaron el establecimiento de una escuela.³⁵⁶ En carta enviada por Don Rouby (sdb)³⁵⁷ a Mons. Comín el 4 de diciembre de 1930, le informaba sobre las excursiones realizadas por la zona de interés. Comentaba que llenaron la “pobre capilla”, con cerca de 100 asistentes, entre tanto, las hermanas de María Auxiliadora ya habían establecido acercamientos con la población a través de la catequesis y una de ellas, la hermana Troncatti, curando a los enfermos.³⁵⁸ Sin embargo, la agenda donbosquiana no podía trazarse, tampoco cómo llevarla a efecto, sin una serie de pasos previos que dejan ver la operación de los misioneros para llevar a la práctica sus compromisos con las autoridades ecuatorianas, desde su propia mirada de cómo gobernar al pueblo shuar.

5.2.3 Las instancias legales, nexos que señalan la delegación del poder

Las autoridades misionales no actuaron de manera autónoma en el sur-oriente, para validar su gobierno, sus actos dependieron de la aprobación de la institucionalidad estatal radicada en Quito y Cuenca o de las “sagradas normas de la legislación eclesiástica” a las que acudió el dominico Fr. Agustín de León, al reclamar a Telésforo Corbellini (sdb) por las pretensiones de los salesianos de erigir un caserío en territorios

³⁵⁵ AHMS Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Sevilla Don Bosco-Cronohistoria.

³⁵⁶ AHMS Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Sevilla Don Bosco-Cronohistoria.

³⁵⁷ Rouby (sdb) tenía como parte de sus funciones rastrear en el territorio para determinar nuevas fundaciones. En una de esas salidas, al virarse su panga, falleció en las inmediaciones del río Santiago (Guerriero y Creamer 1997).

³⁵⁸ AHMS Fondo: Casas Cerradas. Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974).

de la jurisdicción dominicana, como se mencionó en líneas anteriores.³⁵⁹ Para actuar por delegación, los misioneros alternaron con las instituciones burocráticas y dieron muestra de su capacidad de negociación y diálogo con las élites en el poder central.³⁶⁰ Por otro lado, el conocimiento opera como una práctica situada social e históricamente, los religiosos estaban al tanto de la realidad política, humana y geográfica del país como de la región que administraron, lo que les permitió erigirse tanto en actores como en estrategias de la construcción del estado en esta sección de la amazonia.

Cuando el momento político lo permitió, y haciendo uso de su poder, los Hijos de Don Bosco consiguieron consolidar una plataforma legal para viabilizar su acción entre el pueblo shuar, una acción que trazó la política para la administración de los habitantes de la región. Si bien su estadía en el Ecuador había dependido de otros contratos entre el gobierno ecuatoriano, la Santa Sede y la Casa de Don Bosco (Cfr. Bottasso 1993c), la realidad que debían enfrentar en el sur-oriente demandaba otros acomodos y pactos legales que permitieran a los salesianos sostener y potenciar su gestión (Guerriero y Creamer 1997).

En la década de 1930, se realizaron avances para garantizar el área para las misiones con el fin de concentrar en puntos determinados y fijos a la población shuar. El estado en estos contextos se materializó en las leyes, una primera gestión para llevar a la realidad el proyecto del nuevo poblado, la realizó Juan Vigna (sdb), quien se comunicó con el Ministro de Oriente, como superior de la Misión Salesiana de Macas debidamente autorizado por sus superiores, para solicitarle en concesión de 200 ha de los territorios que ocuparía la nueva misión. Recurrió al art. 54 del Decreto Ejecutivo del 13 de octubre de 1927, referente a la Legislación de Tierras Baldías que estipulaba la atribución del Ejecutivo para adjudicarlas, en la extensión que se considerare

³⁵⁹ En donde en lo posterior se edifica Sevilla Don Bosco. AHMS Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974). Anne Christinne Taylor detalla que una vez que los jesuitas se reasientan en el Oriente (1869) se hacen cargo de Macas, Canelos, Gualaquiza y Zamora, aunque más tarde los jíbaros se habrían rebelado provocando el abandono de estas misiones. Hacia 1886 Macas vuelve bajo la jurisdicción de los dominicos quienes luego de instalarse en Macas abandonan este asentamiento en 1892. Macas se anexa al Vicariato de Méndez en 1930 y Sucúa en 1931 (Taylor 1994c, 50).

³⁶⁰ La documentación de informes dirigidos a ministros o comunicaciones que desde la institucionalidad estatal, deja sentir su presencia, de una u otra forma en el accionar de los misioneros cotidianamente.

conveniente, siempre y cuando se tratara de contratos con particulares o con compañías “suficientemente responsables”.³⁶¹

Estas compañías estaban habilitadas para solicitar terrenos para explotación agrícola, ganadera, forestal y particularmente para la colonización. Acogiéndose a este decreto, Vigna (sdb) solicitó en concesión los terrenos “que quedan a la otra orilla del río Upano i (sic.) frente a la población de Macas, con el fin especialísimo de colonización con familias exclusivamente jíbaras”. Vigna destacaba que esta solicitud la realizaba sin otro fin más que el de “impulsar poderosamente el desarrollo económico y cultural de esta región”.³⁶² El gobierno autorizó la ocupación de las 200 ha, en atención a la mencionada solicitud, el 10 de junio de 1933.³⁶³ La gestión contó con el apoyo del Director de Oriente, quien realizaría las gestiones en Quito para la firma del contrato.³⁶⁴ Esta acción muestra que los misioneros trazaron el manejo estatal de la región, no cumplieron solamente con algún tipo de orden impartido desde del poder, ellos mismos ejercieron este poder y pusieron en práctica sus propias iniciativas de gobierno.

Ello implicó un proceso de construcción del estado por delegación (Krupa, 2010), legitimado por acuerdos entre las autoridades -salesianas y ecuatorianas-. Otro de los ejemplos que ilustra estos procedimientos aparece en los textos de los “Contratos de colonización” que se firman entre la Misión Salesiana y dos gobiernos del presente Velasco Ibarra (1935 y 1944), a fin de oficializar su poder en los territorios en mención, frente a Macas, el cual se legaliza en 1935, si bien los misioneros ya habían adelantado los requerimientos de rigor para instalarse en el lugar, previo a su legalización y resolución de los aspectos formales.

³⁶¹ En la administración de Isidro Ayora (1926-1931) se abrieron posibilidades de apropiación de tierras comunales para los indígenas y campesinos de la sierra. A diferencia de lo que ocurría en los espacios selváticos en los que operó la Ley de Tierras Baldías, en la región andina, los gobiernos julianos (que llegan al poder tras un golpe militar en julio de 1925) y actúan a fin de modernizar las estructuras del estado, implementaron la Ley de Patrimonio Territorial (1927) que reconoció a las comunidades plenos derechos sobre sus tierras (Prieto 2015, 19).

³⁶² AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Sevilla Don Bosco-Cronohistoria.

³⁶³ AHMS Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Don Bosco Serie: Sevilla Don Bosco. Cronohistoria-Sevilla Don Bosco 1928-1942 /1966-1974

³⁶⁴ AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Sevilla Don Bosco-Cronohistoria.

5.2.4 El pueblo shuar convertido en colono de sus propios territorios según los contratos con el estado (1935-1944)

El Contrato firmado en 1935 garantizó legalmente el territorio para la reserva y muestra la tesitura la conducción de la política estatal a partir de consensos entre el gobierno y los misioneros en cuanto a cómo reasentar a los shuar y regular la colonización. Firman el documento el presidente José María Velasco Ibarra y las autoridades de la Congregación, de tal manera que se legitimó con la rúbrica presidencial el estilo de Don Bosco para la civilización jíbara. En los “Considerandos”, el documento enfatiza en primera instancia que:

Es deber de los Poderes Públicos el propender al desarrollo progresivo de la Región Oriental Ecuatoriana...entregar a la raza indígena que la habita las atenciones que merece de parte del Gobierno y de asegurarle para el porvenir las extensiones de tierra para sus poblaciones y cultivos...³⁶⁵

Los consensos entre gobierno y salesianos quedan expresos en el texto mismo del Convenio, donde se señalaba que el gobierno respondía a la iniciativa salesiana. Desde la Misión se habían realizado varias propuestas en esta tónica para administrar a los shuar, hasta arribar a tal acuerdo. Desde el estado central se acogieron positivamente aquellas sugerencias, se lo reconoció como un “contrato de colonización con fines de carácter agrícola”, y garantizó el apoyo del gobierno al fomento de esta actividad productiva, al comprometerse a facilitar “las herramientas indispensables y las semillas”.³⁶⁶

Este coincide con estudios anteriores (Cfr. Ortiz 2006) en que se verificara un proyecto de construcción nacional en el que, desde el imaginario de las élites militares y civiles, el Ecuador es un país agrícola y los indígenas se incorporan al estado y a la nación a partir de su adscripción al campo y a la producción agropecuaria. Coherentes con esta idea, los proyectos colonizadores de la época condicionaban la entrega de terrenos de manera que estos fueran destinados a la explotación agrícola, ganadera y forestal. Los salesianos impulsaron la formación de colegios agropecuarios, uno de los cuales estuvo

³⁶⁵ AHMS Contrato de Colonización de 1935 (copia del original). Fondo: Relaciones Gobierno Iglesia. Caja: Memorias y Relaciones. Exp. Informes Distintos al Mín. Gobierno.

³⁶⁶ Las últimas citas textuales han sido tomadas de: AHMS Contrato de Colonización de 1935 (copia del original). Serie: Relaciones Gobierno Iglesia. Caja: Memorias y Relaciones. Exp. Informes Distintos al Mín. Gobierno.

ubicado en Paute, al que asistieron los jóvenes shuar a formarse en agricultura y ganadería asimismo en la huerta de la escuela se instruían los niños en el manejo de la tierra y el ganado (Ulloa (sdb), Quito, entrevistado por la autora en agosto de 2015).

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

A más de los terrenos en que luego se construye Sevilla Don Bosco, con los límites que se detallan, también se concedieron otros espacios exclusivamente para el pueblo jíbaro, localizados en los siguientes puntos: “la zona jíbara de Patuca-Ipiacún; Zarambiza Zamora (Santiago); Bomboiza Gualglás; Tungús –Tayuza” (de cada uno de los sitios se detallan los linderos). En el artículo segundo del contrato firmado en 1935 se tipificaron las condiciones que debían cumplir los misioneros: “en compensación a los terrenos cedidos por el gobierno”, y en su función de disciplinar –estatizar– y ecuatorianizar –nacionalizar– a los shuar:

i) Procurará en lo posible agrupar a los indígenas en las diferentes secciones establecidas en las cláusulas, en poblaciones permanentes, ordenadas y provistas de los indispensables medios de subsistencia.³⁶⁷ ii) Tan pronto como les sea posible establecer en las distintas poblaciones de las que habla la letra “a” de este artículo, una escuela para indígenas en la que despertará el interés por la cultura [hace referencia a la cultura de los mestizos] en el indio, dándole nociones elementales de castellano, geografía, historia, etcétera; de manera especial se inculcará en el indígena el amor patrio. iii) Fomentará la agricultura, para lo que el Ministerio de Guerra y Oriente³⁶⁸ facilitará, a su juicio, las herramientas más indispensables y las semillas de distintos productos ...³⁶⁹

³⁶⁷ Se deja ver con ello que desecharon los medios de subsistencia que hasta tanto habían mantenido los shuar por sí solos y pasaron los misioneros a garantizar que contaran con ello, cabe mirar estas acciones como parte de su proceso estatizante.

³⁶⁸ El estado central es quien regula la relación con los delegados a través del Ministerio de Guerra. Este tenía incidencia en la región habida cuenta que era una zona de conflicto en la frontera Sur.

³⁶⁹ AHMS Contrato de Colonización de 1935 (copia del original). Fondo: Relaciones Gobierno Iglesia. Caja: Memorias y Relaciones. Exp. Informes Distintos al Min. Gobierno.

El contrato demandaba del mismo modo, el respeto a los derechos de los colonos sobre los territorios ocupados por ellos. En su artículo cuarto anotaba: “no podrá la Misión ocupar terrenos que se encuentren adjudicados anteriormente a colonos y que en la actualidad se hallen en explotación o con cultivos. Quien se responsabilizaba del control de la ejecución del Decreto sería el Ministerio de Guerra que para entonces tenía bajo su mando al oriente.

Luego de firmado este convenio, durante la administración de Federico Páez (1937), se acordó un *modus vivendi* con la Iglesia Católica, de manera que las congregaciones religiosas extranjeras tuvieron acceso nuevamente al país y pudieron actuar abiertamente (Cfr. Ayala Mora 1994). Hasta tanto, si bien operaron, lo hicieron con dificultades (Pesántez 2000), una vez que los liberales rompieron relaciones con la Iglesia Católica, a raíz de su toma del poder político en 1895.³⁷⁰ El 29 de agosto de 1938 Sevilla de Oro cambió de nombre al de Sevilla Don Bosco, con lo que el sello salesiano pasó a ocupar el primer lugar en la identificación del poblado.³⁷¹

En julio de 1944, pasada la guerra entre Ecuador y Perú (1941), la Sociedad Salesiana firmó un nuevo contrato con el gobierno ecuatoriano denominado “Misional y de colonización” que dejó insubsistente el de 1935. Si bien lo retomó en su mayor parte, añadió temas de importancia. A continuación, se hace un recuento de los puntos en los que difieren los contratos de 1935 y 1944. En el artículo segundo de la cláusula séptima:

Organizará el servicio de administración civil [hace referencia al Registro Civil] entre los jíbaros civilizados, para lo cual el Ministerio de Gobierno y Oriente facultará a la Misión Salesiana nombrar una persona con carácter de Autoridad civil y dos celadores entre los mismos jíbaros civilizados, con su respectivo sueldo, que lo recibirá y repartirá oportunamente la Misión Salesiana a los interesados, cuando los centros poblados de

³⁷⁰ Al enfrentar una Iglesia Católica “en pie de guerra”, a raíz de su advenimiento al poder (1895), los liberales procedieron de manera radical con la introducción de algunas reformas entre las que se incluyeron: “1. Decreto de manos muertas. 2. Supresión de conventos. 3. Supresión de monasterios. 4. Enseñanza laica obligatoria. 5. Libertad de indios. 6. Abolición del Concordato. 7. Secularización eclesiástica. 8. Expulsión del clero extranjero” (Ayala 1994, 210). Como se verá en líneas posteriores, si bien, no todas estas disposiciones se cumplieron a raja tabla y más bien tuvieron impacto en un inicio, sí obstaculizaron la marcha de las congregaciones que se mantuvieron, como la de los salesianos de Gualaquiza.

³⁷¹ AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Exp. Crónica de Sevilla Don Bosco.

jíbaros civilizados hayan alcanzado un número y una preparación suficientes para encaminar su formación a una autoeducación cívica.³⁷²

Es decir que, se pensó en el concurso de los misioneros para crear una división del Registro Civil exclusiva para los jíbaros. Al delegar en los religiosos la asignación del funcionario que administre la entidad civil, se mantiene la tónica gubernamental de conferir poder a los misioneros en acciones que involucraran la intervención del estado en su faceta institucional, entre la sociedad civil, en aspectos que fueron más allá del plano espiritual. De esta manera, los religiosos participaron en la administración y en la organización de la burocracia estatal, en el ámbito local, con lo que adquirieron mayor poder de decisión política.

Al Artículo Cuarto se suma la prohibición, ya instituida para la misión, de ocupar terrenos asignados con antelación a los colonos. Además, si los espacios que se adjudiquen a los salesianos estuvieren sembrados previamente por algún colono, los misioneros, deberán “pagar el justo valor de los cultivos para poder entrar en posesión de los terrenos”. El contrato de 1944 pone como fecha tope “el transcurso de veinte y cinco años”, estos se contarían desde la suscripción del documento y obligaban a la Misión Salesiana a tener establecidos todos los compromisos contractuales al término de este plazo. Lo que deja ver que se trató, como ya se ha afirmado, de un proyecto de largo aliento, que según lo señalan los misioneros, tomó en cuenta los ritmos de aceptación de los pueblos shuar al dominio misional.

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

En su Artículo Quinto, anota:

Para evitar que en el porvenir se susciten dificultades de cualquier género entre los colonos o autoridades y los indígenas jíbaros del Oriente, y que estos, por desconocer los procedimientos legales o el idioma castellanos, sean objetos de abusos de parte de

³⁷² AHMS Fondo: Relaciones Gobierno Iglesia. Caja: Memorias y Relaciones. Exp. 3. Informes distintos al Ministerio de Gobierno Contrato Misional y de Colonización

los civilizados, la Misión salesiana, en sus representantes de los varios centros misionales, será la persona jurídica y legal de los jíbaros durante el período de los veinte y cinco años a partir de la presente fecha.

El contenido de este documento devela la relación que establecen los salesianos hacia los shuar, misma forma de ver de Don Bosco a los chicos que protege en Italia o de los salesianos a los internos de las misiones. Este estilo de gobierno se enlaza con una visión paternalista en la que la relación jerárquica entre el misionero que hace las veces de padre, y los jibaritos - adultos, niños o jóvenes - no superan su condición de minoría de edad, como una estrategia de gobernabilidad.

La utilidad de este contrato para la defensa de los derechos de los indígenas sobre aquellas tierras, radica en que otorga a los misioneros los argumentos necesarios a favor de la propiedad del pueblo originario sobre estos territorios, por un límite de tiempo definido por el estado de ‘madurez’ de los jíbaros en sus condiciones de ciudadanía. En la homilía del domingo XIX de Pentecostés en octubre de 1953, se advertía a los colonos:

Aviso que el Superior de la Misión es el delegado por el Ministerio de Gobierno a ejercer el cargo de representante legal de los jíbaros, consiguientemente toda venta de terrenos que hacen los jíbaros a los colonos debe estar reconocida y legalizada mediante pública escritura, firmadas por mí, caso contrario ni escritura ni contrato tienen valor legal porque el jíbaro ante la ley la venta de sus terrenos puede realizarla solo a través de su representante legal. Todo abuso se paga con la nulidad del contrato...³⁷³

En cuanto a la relación con la Santa Sede en esta participación de los salesianos y la administración de estos bienes, considerados en propiedad temporal de la Misión, el texto del contrato de 1944 reproduce el artículo primero de los Estatutos del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, Misión de los Padres Salesianos:³⁷⁴

³⁷³ AHMS Caja: Relaciones Iglesia-Estado, Exp. Contrato Misional y de Colonización 1944. Si bien la distancia temporal con respecto a la fecha de la emisión de la norma (1944) dista algo más de 10 años con respecto al testimonio que se reproduce (1953), más que una anacronía en cuanto a utilizar este testimonio como respaldo a lo ocurrido en 1944, muestra lo paulatino del paso de los hechos, y cómo la norma impuesta más de 10 años atrás mantenía vigencia y podía ser aplicada; recuérdese que el contrato tendría una validez de 25 años contados a partir de 1944.

³⁷⁴ Dichos estatutos habían sido aprobados por el Gobierno ecuatoriano en fechas recientes con relación a la del Decreto.

El gobierno y administración de los bienes del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza en el Ecuador, están a cargo del Consejo Misional que actuará de conformidad con el Derecho Canónico, las reglas de la Congregación Salesiana, y el Derecho Civil Ecuatoriano, en todo lo que cayere dentro de su ámbito, el Decreto Supremo N. 212 sancionado el 21 de julio de 1937 ... y con el Modus Vivendi acordado entre la Santa Sede y el Gobierno Ecuatoriano el 24 del mismo mes y año (julio de 1937).- El Consejo Misional tendrá domicilio en la ciudad de Cuenca y ejercerá por medio de sus subalternos y al tenor de las reglas de la Congregación Salesiana, el gobierno y administración de los bienes detallados en párrafos anteriores.³⁷⁵

Este Consejo estaría encabezado por el Vicario Apostólico de Méndez y Gualaquiza o quien lo subrogara y su elección dependía de la Santa Sede, se atuvo a las normas del Derecho Canónico, ello en consenso con el Gobierno del Ecuador con el que estableció relación a través del Ministerio de Cultos.

Es interesante identificar las correlaciones que se evidencian entre los contenidos de estos documentos y aquellos emitidos por los misioneros en fechas anteriores. Es el caso del Informe que el Superior de los salesianos, Francisco Mattana, presentaba en 1906 al presidente Alfaro, por ejemplo. Allí el prelado trazaba la que él, desde su conocimiento de la región, consideraba la agenda que debía seguir el gobierno en la amazonia, particularmente en la zona de su jurisdicción. Hallan coincidencias especialmente en cuanto a la importancia de controlar la colonización y de convertir a las poblaciones originarias en sociedades agrícolas.

Al denominarse Contratos de Colonización, por otro lado, estos documentos cambian el estatus de los jíbaros al visualizarlos como colonos, como condición para habitar legalmente los territorios que habían ocupado históricamente. Es decir que la estatización de los jíbaros implicó una nueva identidad, en la fórmula legal, que no se ajusta a la realidad de esta población. La noción de colonos los visibiliza como gente que viene de fuera a “colonizar” una región, lo que cambia el estatuto de los shuar como pueblos originarios a otra que los adscribe como llegados de fuera. Solo así pudieron transformar su relación con el estado y que se asumiera su derecho a un suelo en qué habitar (Cfr. Salazar 1986). Destaca del mismo modo, de manera paradójica, el carácter colonialista (Cfr. Sahlins 1988) que tuvo sobre la población shuar este tipo de medida,

³⁷⁵ AHMS Caja: Relaciones Iglesia-Estado, Exp. Contrato Misional y de Colonización 1944.

una vez que altera sus patrones culturales para imponerles otros, como medio de nacionalización y estatización.

5.2.5 Sevilla Don Bosco como parroquia civil

Una vez cumplido el proceso de reasentamiento al pueblo shuar en los territorios de reserva y cuando se consideró el momento propicio, los misioneros iniciaron las gestiones con el estado para que la emblemática reserva pasara a la condición de parroquia civil. Se argumentó para esta transición que cumplía con las condiciones para que la autoridad de los salesianos fuera transferida a las autoridades civiles:

En la actualidad ya no es un simple caserío jíbaro, transformándose en una verdadera población que cuenta con 46 familias compuestas por elementos que constituyen ciudadanos de conformidad con nuestras Leyes... hasta el momento el padre superior de Sevilla ha venido interviniendo en la solución de pequeñas controversias y reclamos entre los habitantes de esta floreciente colonia, pero en el momento es imposible el que dicho superior continúe interviniendo en arreglos y soluciones de asuntos no relacionados directamente con su fin misional.³⁷⁶

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

Son 38 familias de salvajes: las peleas, las cuestiones, los disgustos, los resentimientos atávicos, las aversiones propias de esta gente, hacen la vida de Sevilla un peso que nosotros no podemos ya llevar. Insisto y vuelvo a insistir en que se nos dé una autoridad civil y lo más pronto...³⁷⁷

Las palabras de Lova (sdb), el superior de Sevilla Don Bosco (1958), retratan una relación desgastada entre los salesianos y sus representados lo que deja pensar que la delegación no tiene un poder absoluto, sino que presenta unos límites.

³⁷⁶ AHMS De Isidoro Formaggio provicario salesiano, para alcalde cantonal. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSe 3. Sevilla Don Bosco.

³⁷⁷ AHMS Comunicación de Natale Lova, superior de Sevilla Don Bosco, a P. Vigna. Fondo: crónicas Vicariato. Caja: VSe. 2. Sevilla Don Bosco 2 de Mayo de 1947.

En 1958, el presidente Camilo Ponce visitaba Macas y aseguraba a las autoridades salesianas la próxima parroquialización de la reserva.³⁷⁸ Culminaba de tal manera la intervención política de los misioneros. ¿Lograron introducir los cambios a los que aspiraron en la cultura shuar? Tomando como referente el modelo de familia que se buscó implantar desde el estado con la erradicación de la poligamia, existe una idea compartida entre los misioneros y los propios shuar, en cuanto a la imposibilidad de erradicarla del todo, si bien ha bajado en intensidad.

La principal causa de este cambio apunta, no necesariamente a la intervención misional, sino a las responsabilidades económicas que implican para el padre mantener a todas las familias que hubiere formado.³⁷⁹ En la actualidad, los hijos demandan vestido, educación gastos que, mientras vivían bajo el régimen shuar no tenían que enfrentar (Guarderas, Gualaquiza, entrevista realizada por la autora en abril de 2016). Las tierras para habitación ya no son extensas como lo fueron, son distintas las condiciones en las que viven los shuar, a más de “la relación, las leyes, la educación, la formación ya cambiaron” (Karakras, Quito, entrevista realizada por la autora en octubre de 2015). En el caso de estudio, los límites de la delegación respondieron a la resignificación que los propios shuar hacen del mensaje de dominación. Serían ellos quienes determinen hasta dónde y cómo asumen este mensaje.

5.3 Ecuatorianización y disciplinamiento en la escuela de la misión

El capítulo examina en este segundo segmento otro de los instrumentos de estatización y nacionalización del proyecto salesiano en el sur-oriente referido a la educación de los niños y niñas jíbaros en la escuela de la misión. Este tema constituye asimismo una ampliación del capítulo anterior, en la medida que la instrucción formal de los niños y niñas complementó los aprendizajes que adquirieron en la cotidianidad del internado. La escolarización facilitaría su adaptación a la idea de la sedentarización y, en esta medida, se enlaza con la temática general del capítulo, si bien los capítulos 4 y 5 requieren ser leídos como una sola unidad.

Argumenta este segmento que la propuesta educativa donbosquiana apuntó a formar

³⁷⁸ AHMS Fondo: Crónicas Vicariato. Caja Vs E6. Sevilla Don Bosco. Actas de reuniones de Hombres Católicos 1958-1959. Acta de Reunión del 12 de febrero de 1958.

³⁷⁹ Teresa Guarderas, Miguel Tankamash, Ampam Karakras han opinado de esta manera.

sujetos modernos preparándolos para el trabajo, a través de la ciencia y el progreso. La escuela buscó, por otro lado, la ecuatorianización de los niños jíbaros. Estas estrategias con la población contaron entre los atributos que se vieron en los misioneros salesianos, por los que el gobierno liberal admitió su estadía en el sur-oriente, pese a la animadversión que mostraba hacia la educación confesional a su arribo al poder en 1895. Las fuentes en que se basa la elaboración de este análisis derivan del Archivo de la Misión Salesiana, a más de informes y análisis de expertos y testimonios que recogen la memoria de personajes salesianos y shuar.

A más de la formación de familias cristianas, otra de las estrategias para conseguir la conversión de los shuar se gestó en la escuela, estos centros educativos fueron el espacio que más atrajo de la misión, a los que acudían niños jíbaros y colonos. Si bien las reservas fueron creadas solo para jíbaros, hubo escuelas en las que los niños jíbaros y colonos compartieron las aulas escolares,³⁸⁰ a diferencia del internado en donde la mayoría fueron indígenas.

La educación fue vista como el medio idóneo para la articulación de los jíbaros a la sociedad ecuatoriana, dirigida a los miembros más jóvenes de aquella población. En el espacio y durante el período que nos ocupan, la consecución de este fin fue uno de los temas en que los salesianos invirtieron energía con el mayor ahínco.³⁸¹ Recuérdese que la vocación de la congregación está ligada desde su inicio (Turín, 1859) con la educación, referida particularmente al campo del trabajo, de manera que los egresados de las escuelas fueran capaces de subsistir por sus propios medios, gracias a la formación en algún oficio (Lenti 2010; Bottasso 1993c). En este segmento del capítulo, la tesis argumenta que el estado delegó a las misiones católicas y asignó a los militares, en su momento, la educación de los jíbaros, entendida como su tránsito de sujetos “salvajes” y “bárbaros” en sujetos gobernables, legales y leales al estado y a la nación ecuatorianos (Cfr. Das y Poole 2004).

³⁸⁰ Esta fue la situación de la escuela de Limón, por ejemplo, a la que fueron niños tanto colonos como shuar (Kajekai, entrevistada por la autora en abril de 2016).

³⁸¹ La participación de los militares en la educación shuar se revisa en el capítulo 6 referente a las fuerzas armadas en estos escenarios espacial y temporal.

5.3.1 Liberal y clerical, proyectos que no riñen

La filosofía ideada por Juan Bosco, e inspirada asimismo en los dictados del Vaticano,³⁸² migra desde Italia al Ecuador y se instala en medio de la selva entre el pueblo shuar, a fines del siglo XIX (1894). El gobierno ecuatoriano³⁸³ y las élites del austro vieron en esta ‘la’ opción para que los misioneros pacificaran a través de la evangelización, a los jíbaros, de manera que sus aspiraciones de expansión hacia estos territorios pudieran realizarse. Luis Cordero, miembro de la aristocracia azuaya y presidente del Ecuador entre 1892 y 1895,³⁸⁴ influyó para conseguir el traslado de los salesianos al sur-oriente (Cfr. Cárdenas 2007).³⁸⁵ Buena parte de los argumentos para que vinieran se colocaron en la importancia de su función educadora. Una nota editorial publicada en el Diario El Mercurio de Cuenca (1941) es explícita al informar cómo pretenden los pobladores del austro aprovechar estos territorios y resguardarlos a su vez, de los avances extranjeros. Demandaban hacer efectiva una campaña de “reivindicación de nuestros derechos usurpados en la región oriental...

Convencidos de que la posesión material y definitiva de los territorios de esta vasta región se hacen por el establecimiento de colonias civiles y guarniciones militares, lo mismo que determina la custodia y la defensa inmediata... la ayuda debe prestarse a las Misiones religiosas establecidas en algunos lugares de las provincias orientales, de manera especial a nuestra aldea de Santiago Zamora, colindante con las provincias australes de Azuay, Cañar y Loja (Mikel 1941).

Continúan estas reflexiones en torno la necesidad de vías de comunicación para unir las regiones austral y suroriental, y enfatizan en que ello facilitaría la vida de los colonos,

³⁸² El trabajo, como fuente de salvación material y espiritual también estuvo contemplado en la Encíclica *Rerum Novarum* una vez que desde el Vaticano se asumía como problemática la distribución inequitativa de la riqueza en aquel contexto: “Es discusión peligrosa porque de ella se sirven con frecuencia hombres turbulentos ... para incitar sediciosamente a las turbas”. Por tal circunstancia, se consideraba urgente proveer el bien de manera oportuna, “pues la mayoría se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa” (http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html).

³⁸³ Fue durante la administración de los gobiernos “progresistas” (1884-1895), identificados en la línea denominada liberal-católica, que se gestionó el traslado desde Italia de los misioneros de Don Bosco (Caamaño 1884-1888), Antonio Flores Jijón (1888-1892), Luis Cordero (1892-1895) (Pareja Diezcanseco, 1979, 515). Concretamente en la presidencia de Caamaño, llegan al Ecuador. Flores Jijón sería el encargado de las gestiones ante la Santa Sede, como ya lo fue para la llegada de las congregaciones católicas en el contexto garciano (Cfr. Tobar Donoso 1953).

³⁸⁴ Cordero fue uno de los mandatarios que formó de los gobiernos “progresistas” (1887-1895), conjuntamente con los presidentes Caamaño y Flores Jijón son los gestores del traslado de los Hijos de Don Bosco al Ecuador (Guerriero y Creamer 1997, García 1999; Esvertit 2008; 2014).

³⁸⁵ AHMS Fondo: Protectorado. Caja IV. Exp. Documentos sueltos. “Don Luis Cordero estableció a los salesianos en Cuenca y el Oriente”. Firma Francisco Segna (sdb) s.f.

establecidos en distintos centros mineros o agrícolas, y de los religiosos y abriría paso a otras industrias y al establecimiento de nuevas colonias y poblaciones mineras o agrícolas “en las ricas zonas de las jibarías que se hallan al paso.”³⁸⁶

Como se ha afirmado, para fines del siglo XIX, ante el interés que despertaran las selvas amazónicas, hábitat propicio para la obtención de gomas elásticas y otros productos extraíbles apetecidos en el mercado internacional, el gobierno del Ecuador optó por la ocupación humana de estas comarcas para salvaguardarlas, de manera que fueran sus propios pobladores quienes las defendieran. Ello, siempre y cuando atravesaran por procesos civilizatorios. Desde los sectores dominantes se veía inminente la necesidad de civilización, al pensarse a estas sociedades como compuestas por “salvajes, rudos y caprichosos... que no hablan ni castellano ni kichwa... carecen de nociones de urbanidad, moral o decencia” (Muratorio 1994, 125-126).³⁸⁷ Estos procesos les fueron delegados a los Hijos de Don Bosco en el sur-oriente.³⁸⁸

En 1895, los liberales y sus seguidores llegaron al poder en el Ecuador, con la consigna de cambiar el orden establecido y con afanes secularizadores. Sin embargo, más allá de su contenido religioso, la opción educativa que portaba la Pía Sociedad de San Francisco de Sales con su propuesta progresista, positivista atrajo a las élites ilustradas, dirigentes del país. La opción proyectaba a los niños shuar a las esferas del trabajo y del comercio, lo que la convertía en una visión moderna enmarcada en la tendencia de la educación del momento.³⁸⁹

El pensamiento liberal –sin particularizarlo para el caso shuar– concebía a la educación, como el medio para abstraer al niño del estado de “barbarie”, en que se hallaba por

³⁸⁶ Las élites de las provincias australes veían al sur-oriente como un área de expansión en la que ya mantenían posesiones territoriales – los entables – con producción de caña de azúcar, especialmente. Sin embargo, el constante acoso de los shuar, ante esta intrusión en sus territorios, impedía que se contara con ellos como mano de obra, y más bien atentaban contra los intereses de los terratenientes asediando los entables y sus instalaciones (Salazar 1986; Esvertit 2008; 2012).

³⁸⁷ Muratorio (1994, 125-126) recoge el pensamiento de Leonidas Pallares Arteta, ministro de Interior y Relaciones Exteriores del presidente Flores Jijón, cuando se organizaba el envío de piezas que se expondrían en la Exposición Universal de Madrid (1892).

³⁸⁸ En la crónica correspondiente consta, que las finalidades de la misión de Indanza, fundada en 1914, por ejemplo, incluyeron la evangelización de los shuar y atención religiosa a los colonos, a más de la una organizada colonización por parte de los “blancos”. (AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza Expediente, Indanza L.6.4.006.)

³⁸⁹ La opinión general y de las élites de gobierno se aprecia ampliamente en el capítulo III a través de la sanción positiva con que se califica la acción salesiana en el sur-riente, en las Exposiciones Orientalistas Salesianas (1943-1944).

naturaleza, y conducirlo a la civilización, lo que equivalía a que adquiriera la fortaleza del adulto. Los educadores liberales buscaban “forjar una nueva humanidad a través de la escuela” (Terán 2008, 34). Un acercamiento al pensamiento de los maestros liberales fundadores el Instituto Nacional Mejía en Quito (1897) (Batallas, 1897, en Miño, 1933a, 79) muestra coincidencias con aquellas ideas, y estrategias de acción de los salesianos, particularmente en la formación para el trabajo de los estudiantes y de convertirlos en actores proactivos en la modernización nacional.

Con el liberalismo, la educación en Ecuador fue un “mecanismo de reproducción ideológica” (Ayala 1988,147). Aparicio Batallas, uno de los protagonistas de la fundación del Instituto Nacional Mejía (1897), centro educativo creado en Quito bajo el modelo liberal del momento, consideraba que el deber ser de la tarea educativa liberal abraza el progreso intelectual, moral y físico de los pueblos.” (Batallas, 1897, en Miño, 1933a, 79). Había que potenciar las capacidades para el trabajo, así como las intelectuales y las físicas de los estudiantes. Lo que no reñía con las propuestas de la educación salesiana.

Un documento coetáneo firmado por Luis Calcagno (sdb), el primer inspector salesiano (1894-1898) en Gualaquiza, presentaba el proyecto que trazó esa misión en proceso, la primera que fundaron en el sur-oriente. Su plan para los jíbaros aspiraba a educarlos desde sus tiernos años en el trabajo y en la moralidad, con una nueva generación de hombres verdaderamente laboriosos y útiles.³⁹⁰ Francisco Mattana (1906), obispo salesiano en Méndez y Gualaquiza, hablaba de la visión salesiana sobre la educación que superaba el ámbito espiritual, al informar que los niños de las escuelas de Gualaquiza recibían una formación científica y artística, a más de la enseñanza de gimnasia y ejercicios militares. Para la formación técnica de los niños y niñas jíbaros y colonos, se habían establecido distintos talleres: carpintería, herrería, zapatería, sastrería, sombrerería, encuadernación con sus respectivos, máquinas, herramientas.³⁹¹

³⁹⁰ AHMS Fondo: Crónicas casas cerradas. Caja: L.6.4.006. Exp. Gualaquiza (crónicas, cartas, datos). Quito, 2 de junio de 1894. Firma Luis Calcagno [documento mutilado sin encabezado original, por su contenido se colige que fue el oficio que acompañó el material expositivo que los salesianos envían a la Exposición Universal de 1894 en Chicago].

³⁹¹ AHMS [Versión manuscrita original de la carta de Francisco Mattana a Eloy Alfaro] Informe de Mons. Francisco Mattana (sdb) a Gral. Eloy Alfaro. 1906. Fondo: crónicas casas cerradas Caja: L.6.4. Exp. Gualaquiza (crónicas, cartas, datos).

¿Por qué pese al tono anticlerical de la Revolución Liberal (1895), los salesianos permanecieron en las selvas amazónicas para pacificar –léase administrar – a los jíbaros y su entorno?³⁹² Hubo afinidades que lo permitieron e intenciones que confluyeron. Para Bottasso (1993, 92), los gobiernos liberales podían trabajar con misioneros, en la medida que fueron “progresistas” y los hijos de Don Bosco cumplían con tales condiciones.³⁹³ Pese a que en el discurso liberal de la época aparecían como tendencias antagónicas,³⁹⁴ en la práctica, muestran tener puntos que las acercan como en su afán por construir buenos ciudadanos – cristianos y laicos –. La escuela fue vista desde las élites liberales y religiosas como “el” espacio propicio para la construcción de una comunidad política renovada. La Iglesia Católica cambió su eje hacia la educación religiosa para varones, y producir “buenos ciudadanos para la nueva nación” (Cfr. Herrera 2006, 4 y 5).

Eloy Alfaro protegió a las misiones del oriente con apoyos logísticos cuando los religiosos viajaban para adentrarse en la región (Regalado 2014, 200), hay registro de la escolta militar que prestó el general liberal Julio Andrade, acantonado con las unidades militares de Cuenca, a los misioneros que se adentraban en la región desde esa ciudad austral.³⁹⁵ Estas prácticas toman sentido especial en sociedades ubicadas en los márgenes no solo territoriales, sino de la normatividad vigente (Cfr. Daas y Poole 2008 [2004]). Ello implicaba que este pueblo fuera socializado en la ley que lo regularía al adscribirse al estado ecuatoriano y que se identificara como ecuatoriano. Por otro lado, sujetar a cualquier tipo de sociedad a la norma implica que quien concibe este proceso considera que esta se halle en un estado de desorden, un estado “de naturaleza” que requiere de control, control que justamente se ajusta al esquema moderno del estado para transformar a estos pueblos sin ley y disciplinarlos en la norma (Das y Poole 2008,

³⁹² Entre los episodios que rodearon a los liberales en su ascenso al poder consta la expulsión a religiosos de diferentes congregaciones, entre los que se contaron los salesianos que habitaban en las zonas urbanas (Guerriero y Cremer 1997).

³⁹³ En el mundo, los salesianos se dieron a conocer por su ‘progresismo’, no solo por el impulso que daban a la educación difundida en todos los sectores sociales, especialmente los más necesitados de atención, sino por los avances tecnológicos que imprimían en los centros de formación a su cargo y en las ciudades en las que establecían sus casas (ver al respecto Regalado 2012, 212).

³⁹⁴ El Prof. Liberal Aparicio Batallas aseguraba que el deber de la tarea educativa radicaba en “rescatar a la sociedad de las redes de la religión” (Batallas, 1897, en Miño, 1933:79).

³⁹⁵ Como lo narra la Crónica de Gualaquiza. (AHMS Fondo Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza. Exp. IG1).

1). Esos requerimientos se agudizaban frente a los jíbaros, estigmatizados como estaban como “salvajes” y “bárbaros” (Taylor 1994b).

5.3.2 La escuela para educar a los niños shuar

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

El Programa Analítico de la Escuela de Jibaritos Tnte. Hugo Ortiz, de Yaupi (1948-1949), incluyó entre las materias de enseñanza: expresión oral, lectura y escritura, copia, dictado, recitación, cálculo, medida y forma, ciencias naturales, cívica, prácticas artísticas y de la vida social, actividades manuales y gráficas y agricultura.³⁹⁶ Los aprendizajes no diferían mayormente de aquellos que se impartían en el resto de escuelas del país y las enseñanzas se dictaban en castellano.

Tabla 4.- Contenidos de la enseñanza del curso superior primario del Instituto Normal Mejía (1897)

Educación física	Educación intelectual	Educación moral
Vigilancia higiénica y de limpieza. Gimnástica Ejercicios militares	Lectura, escritura y taquigrafía. Lengua castellana. Historia y Geografía. Cálculo mental y Aritmética comercial. Geometría Dibujo natural y de adorno Elementos usuales de ciencias físicas y naturales (lecciones objetivas) Agricultura y horticultura Enseñanza preparatoria de idiomas extranjeros Canto y Música	Instrucción moral y cívica y urbanidad.

Fuente: Miño 1993, 352

³⁹⁶ Programa Analítico de la Escuela de jibaritos “Tnte. Ortiz, N. 54 de Yaupi, 1948-1949. Firma Otto Riedmayer, sdb. AHMS Fondo: Casas Abiertas, Caja: VY Yaupi, Exp. V. Yaupi 2.

Hay variaciones, pero no diferencias profundas en los contenidos de estos programas, téngase en cuenta que el del Colegio Mejía se dirigió a formar maestros de primaria³⁹⁷ y el plan fue dirigido a los alumnos que formarían los maestros con base en el programa que consta en la tabla. Aunque en la escuela del sur-oriente fue pensado para los niños de la selva, sin conocimientos de castellano, pero es impartido en este idioma, lo que sí marca una diferencia. Lo que prueban estos programas es que esta organización del currículo tuvo que ver con un proceso homogeneizador propio del pensamiento positivista de la época en que se enmarca la educación dirigida a los niños de todo el país, sin asumir la diversidad de su pueblo (sobre esta temática ver capítulo 3 de esta tesis).

Los misioneros salesianos trajeron consigo la educación al mundo shuar. El método que introdujo Don Bosco para intervenir de distintas maneras en el comportamiento de los estudiantes fue el “preventivo”, como se mostró en el capítulo precedente. Para esta pedagogía, la prevención abarcó distintos ámbitos, referidos a evitar que los jóvenes ‘perdieran el rumbo’ ante las necesidades económicas no satisfechas. La prevención estaría relacionada con evitar comportamientos que alteraran la disciplina del grupo en el aula, o fuera de ella, o que actuaran contra la moral católica y favorecieran al pecado. Por otro lado, la prevención se relacionaba con el trabajo, a fin de evitar el hambre y la carencia de recursos, y caer en pecado, al dotar a los chicos y chicas de oficios que les aportaran con medios de subsistencia, (Cfr. Lenti 2010). La educación formal se combinó con una de carácter técnico que produciría sujetos modernos conscientes de la importancia de la disciplina para el trabajo y al tanto de cómo opera el comercio con énfasis en la producción agropecuaria.

La escuela además fue el punto de encuentro de los niños y niñas originarios con la cultura que se buscaba instituir, a través del contacto con niños colonos y los contenidos de los aprendizajes, la rutina, horario y espacios de aprendizaje en la educación formal. Al establecerse las reducciones, las escuelas que funcionaban en su interior se volvieron exclusivas para los jibaritos con algunas excepciones, con lo que se estableció una frontera étnica entre niños shuar y no shuar (ver Barth 1976). Contrario a esta descripción, Bottasso observa que ello no respondió a un problema de división racial

³⁹⁷ En su nacimiento, esta institución fue creada como Normal para formar maestros de primera enseñanza (Miño 1933).

sino a que los niños shuar, al conocer poco o nada del castellano, se hallaban en condición de inferioridad frente a sus compañeros blancos (Bottasso, entrevista de octubre de 2015). Según Bottasso, la separación buscó evitar que los niños shuar desarrollaran complejos. En este contexto, se asumía como única meta la asimilación al mundo del blanco y no la posibilidad de una expresión propia por parte de los shuar (Bottasso 1982, 132).

Resulta contradictoria esta explicación de la generación de una frontera étnica entre colonos e indígenas que implicó la escuela de la reserva, cuando se niega que esta fuera una división de orden racial, y se afirma que se buscaba más bien evitarles complejos de inferioridad a los niños shuar frente a los blancos, dadas sus carencias de los conocimientos propios de la otra cultura. Cabe preguntarse si aquellas deficiencias de los niños shuar, detectadas frente a los nuevos conocimientos, no respondían justamente a su condición étnica. Pude especularse que al evitar el contacto con los colonos los misioneros perseguían mantener el control sobre los indígenas y prevenir el caos que podía provocar la influencia externa de estos otros actores en la escena. Desde otra lectura, lo que se buscó en la escuela fue más bien que los niños asimilaran la cultura de los blancos para acelerar su proceso civilizatorio (Bottasso 1982). Se registra, sin embargo, una separación que excluyó a los shuar, aunque hubiesen logrado determinada inserción, pero basada en la subordinación.

5.3.3 La razón, la religión y el amor

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

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

Al basarse en la razón, sería la convicción personal del individuo la que actúe. Este sistema consideraba redimibles a los jóvenes a los que iba dirigido, pese a que vinieran de condiciones adversas. En el medio positivista de la época, fueron punto de importancia para Don Bosco la técnica y a la observación científicas en un *ethos* de civilización y progreso (Regalado 2014, 200). La civilización hallaba entrada a través de la religión, en tanto que el amor sería la fuente de familiaridad, esa posibilidad de confianza y camaradería de la vida en colectivo. El fomento de un “espíritu de familia” en los espacios educativos fue parte de su accionar, aludiendo a la confianza que debe existir entre el maestro y el alumno, “estar con ellos, colocarse a su nivel, ganarles el corazón y ser amado por ellos” (Cfr. Orgaz Rodilla 1994, 403; Rubenstein 2005; Lenti 2010).

El sentido del amor como telón de fondo de la relación entre maestro y alumno, uno de los fundamentos del discurso en la pedagogía donbosquiiana, lo descifraba Mons. Comín (sdb) entre los misioneros. Les hablaba del afecto que debían prodigar a sus alumnos, recordándoles el llamado de Jesús, “dejad que los niños vengan a mí”, y les recomendaba seguir el “santo sistema preventivo”, para convertirlo en substancia de sus propias vidas, de manera que se reconozca en ellos a los Hijos de Don Bosco, por el amor que prodigan a sus alumnos. El amor se convierte en atractivo para la formación del estado, en una relación de ida y vuelta, porque este apego llegará también desde los alumnos hacia la Misión (Shiki, Asunción, entrevistada por la autora en abril de 2016). El estado como un "cúmulo de promesas" que se perciben como “adheridas al estado” deviene este un objeto de deseo, un “afecto estado” (Krupa y Nugent 2015, 14).

La educación fue el escenario asimismo de rivalidades. Mons. Comín lamentaba la existencia de “escuelas sin Dios” y veía a este como un “mal de males” al que había que combatir para “dar ese consuelo a Pío XI” y a Don Bosco, su “Santo fundador”.³⁹⁸ Era una crítica a la educación laica que ganaba espacio en la esfera global en aquellos años (1937). La rivalidad contra la educación que no fuera religiosa/católica aparece en el discurso y en los actos de los misioneros en el sur-oriente, cuando en una escuela laica de reciente fundación estaba por cerrar por la falta de concurrencia, de acuerdo a lo que

³⁹⁸ [Circular de Mons. Domingo Comín a los misioneros de Méndez y Gualaquiza], octubre 15 de 1937. AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Escuelas y Colegios de Sevilla Don Bosco en la población de Morona Santiago. Exp. Escuelas y Colegios Salesianos en la Provincia de Morona Santiago.

cuenta este documento. Los protestantes fueron también foco de conflicto en la competencia por seguidores de su fe.

Para el catolicismo, la irrupción del liberalismo, la conversión al laicismo de las sociedades era vista una amenaza para el sentido universal que pretende tener la Iglesia que se enfrentaba a la posible pérdida de adeptos, y de la fuerza que había ganado en el mundo (Lenti 2010; Herrera 2006). En respuesta, la Iglesia Católica dinamiza una campaña para reposicionarse en el mundo, con un activismo a favor de la familia y la educación. Pese a las supuestas diferencias entre Iglesia Católica y el pensamiento liberal las dos tendencias confluyeron en ver a la educación como la fórmula para producir buenos ciudadanos para los nuevos estados liberales (Herrera 2006), lo que se reafirma en la convicción donbosquiana.

Primero, hay que ser buen ciudadano, y un buen ciudadano es un buen cristiano. Un buen ciudadano es una persona que respeta las leyes y cumple con sus obligaciones. Si la religión te dice cómo tienes que obrar, con mayor razón tienes que obrar con los demás. Si la ley te dice, respeto a la ley, respeto a las autoridades, a las personas... (Calleja (sdb), entrevistado por la autora en diciembre de 2015).

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

Llegaremos nosotros a la conquista espiritual de los jívaros [Sic.] mediante la formación de los jivaritos. Consuelan las experiencias hechas: en las misiones tenemos hoy a varias familias jívaras cristianas .- las pudimos formar, como es conocido, educando a los niños y niñas en los centros de misión... hay que continuar sobre el camino.- Luego a los jívaros y jivaritas se los reúna en el mayor número posible en las casas de los Salesianos y en las de las Hijas de María Auxiliadora, respectivamente... que haya muchos, repito.- y que todos los de casa, que cuidan de esas almitas, procuren portarse

para con ellos de modo que puedan decir *Non perdam ex eis quemaquam* ... No dejaré que se vaya de mí ni uno solo.³⁹⁹

El afecto como nexo entre el estado y sus asociados no ha sido tomado en cuenta en los procesos de legitimación del poder, como tampoco la fantasía y la ilusión, el miedo y la ansiedad, sentidos a los que Krupa y Nugent sugieren tomar en cuenta para rastrear al estado en su proceso formativo en los Andes (Krupa y Nugent 2015). Se preguntan además, estos autores, qué se oculta tras este afán por enmascarar la faceta afectiva del estado. Si en el análisis de Krupa y Nugent este afecto se genera desde los individuos hacia el estado, desde la visión misional-estatal que aquí se analiza, esta relación se forja desde el estado y se fortalece desde allí para sujetar a los individuos y transformarse en algo así como su segunda piel. Un mensaje de dominación que llega de fuera pero que se internaliza hasta volverse propio (Mitchell 1991; Foucault 1991).

5.3.4 La disciplina en el entorno escolar

La escuela dividió los aprendizajes académicos en el aula, y aquellos de carácter técnico, orientados a formar a los alumnos en oficios para el trabajo. La escolarización estuvo enmarcada en el sistema preventivo, como ya se constató para el internado, al igual que en la escuela, allí el control se mantenía igual y los misioneros llevaban registros que informaban sobre la concepción de “buena conducta” que buscaban inculcar los salesianos en los “jibaritos”, ello comprometió un cambio en sus patrones culturales acordes a la visión de los maestros. Dejan ver así mismo los valores que guiaban los comportamientos que se implantaron entre los niños y niñas shuar y lo que estos juzgaban “bueno o malo” en el marco moral que imponían. Más que conocer a los niños, nos permiten inferir la concepción del mundo que portaron los misioneros y pretendieron inculcar en los jíbaros.

Tabla 5.- “Registro de jibaritos de la Escuela Ángel Rouby”

Comportamiento	Asistencia/familia	Hábitos alimenticios	Trabajo
No juega Llega tarde al patio Muy lento	Se escapa Pide permiso y no vuelve Sale mucho a la calle	Goloso Coge fruta / come mucha fruta Tragón	Disposición para el trabajo Mal trabajador Ocioso

³⁹⁹ [Circular de Mons. Domingo Comín a los misioneros de Méndez y Gualaquiza] Octubre 15 de 1937. AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Escuelas y Colegios de Sevilla Don Bosco en la población de Morona Santiago. Exp. Escuelas y Colegios Salesianos en la Provincia de Morona Santiago.

Comportamiento	Asistencia/familia	Hábitos alimenticios	Trabajo
Pone mala cara Ladrón Malicioso Molestoso Protestón Le gusta estar fuera del puesto Se pone bravo Se queja Mal corazón / malos sentimientos Conversa en el dormitorio Conversa de chicas Se ríe en la iglesia Sale sin permiso Se manosea con... Caprichoso Desobediente Mucho trato con mayores	Se atrasa Se marchó a casa enfermo Pocas visitas		Hace mal el oficio No trabaja
Recomendaciones			
Que sea más obediente Que no sea caprichoso Que se porte mejor Que no orine fuera del sitio Que no hable mal de otros Que no se junte tanto con... Que no sea tan descontento Que no sea egoísta Que juegue más Que no juegue fuera del puesto Que cumpla con los castigos Que charle menos Que sepa recibir críticas	Que no se atrase tanto Que sea más puntual Que sea más rápido al acostarse Que no se escape	Que no coma todo lo que encuentra Que no se coma tierra Que no chupe tanta caña Que no coma tanto Que no coma fuera del sitio	Que trabaje más Que camine más a prisa No se atrase Que trabaje más

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

La construcción de los jibaros como “hombres modernos” implicó lo que Foucault denomina una “meticulosa observación del detalle”, y tuvo como fin controlar las vidas de los individuos de forma jerárquica (Foucault 1984, 183). El poder y la libertad enmarcados en la noción de “gubernamentalidad”. Esta condensa las tecnologías de dominación que persiguen dirigir la conducta de los otros de un modo eficaz, y desde la externalidad (Foucault 2010, 40). Los dominados ‘aceptan’ ser gobernados de cierta forma porque el gobierno no se ejerce solo mediante ideas o agendas ideológicas, sino principalmente sobre (y a través de) los deseos, aspiraciones y creencias de las personas” (Foucault 2010, 41). La disciplina, entendida como la serie de mecanismos tendientes al “control minucioso de las operaciones del cuerpo” para producir un nuevo tipo de individuo (Foucault 2010, 141) cuenta entre los mecanismos de poder. Ello, de

manera imperceptible por los gobernados. La constancia y minuciosidad con la que opera la evidencian como una “microfísica del poder”, un régimen que Foucault (2010) lo ubica en las escuelas, las fábricas y los cuarteles.

La escuela distribuye espacios y tiempos para adaptarse a lo que ocurre con el resto de la comunidad imaginada, provocando el sentido de unidad desde lo cotidiano y desde lo individual (Cfr. Joseph y Nugent, 1994), el “efecto de identificación del que habla Trouillot (2001 [2003]). En la escuela, “el poder impone los términos en que las cosas deben hacerse en los niveles más cotidianos... se trata de una organización... profundamente coercitiva” Sayer (2002, 230). Desde uno de los ángulos que recoge esta investigación, el estado, para este autor, se construye como una “revolución cultural”, en la medida que implica “formación y deformación de identidad”, en donde “la homogeneización vence las regionalizaciones”. La escuela es un agente de esa revolución.

5.3.5 La educación para el trabajo

La educación para el trabajo como disciplina formativa desde la escuela no era nueva en el medio shuar, los jesuitas intentaron introducirla, sin resultados positivos, en épocas más tempranas. Confiaron estos misioneros que, humanizados por la doctrina cristiana, estos “bárbaros”, abrazarían finalmente un estilo de vida provechoso (Bottasso 1982, 120). Hacia la primera mitad del siglo XIX, el franciscano José Vicente Prieto (1815) hizo una expedición a estos parajes y confió en la capacidad de la escuela para formar a los niños jíbaros. Los jesuitas compartieron la idea y al volver al oriente, en la administración garciana (1862), se interesaron en formar centros educativos con internados y talleres de oficios. Desde su perspectiva, las reducciones y las escuelas darían como resultado “hombres renovados por la cultura y la religión verdadera, formarían poblaciones civilizadas y orientadas cristianamente” (Bottasso 1982, 120).

La propuesta de los salesianos tiene que ver con la formación de operarios para trabajos técnicos y manuales, justamente esta sería la experticia que los vuelve atractivos para el gobierno ecuatoriano cuando los contrata para regentar el Protectorado, posteriormente Escuela de Artes y Oficios, en Quito (Guerrero y Creamer 1997; Lenti 2010), a fines del siglo XIX. Si la educación para el trabajo estuvo pensada originalmente por Don Bosco para los niños y niñas de las urbes italianas decimonónicas, como una “educación

técnica” con énfasis en oficios manuales, los niños niñas shuar recibieron esa formación en talleres de mecánica y carpintería, zapatería, herrería, sombrerería, encuadernación. Contaban para el efecto con sus respectivas máquinas, herramientas “todo en la escasa medida de nuestros recursos”⁴⁰⁰. Se aprovecharon las condiciones que prestaba el internamiento para inculcar a los niños jíbaritos los hábitos y la disciplina para el trabajo en un nuevo registro cultural, una forma de socialización secundaria. Complementaban aquellos centros de aprendizaje, las enseñanzas regulares “para cristianos y jíbaros”. Se puso énfasis en la enseñanza de las artes, los varones contaban con una pequeña banda de música y un gabinete fotográfico. Las niñas se integraban a través de talleres de costura y del apoyo a las misioneras en el trabajo doméstico (Cfr. Pesántez 2002) o en la enfermería.

El modelo educativo de Don Bosco tiene el concepto de formar trabajadores, disciplinar en un oficio y tecnificar mano de obra para un trabajo en concreto. De ahí que en la educación recibieran importante carga horaria las tareas de aprendizajes agropecuarios. Estos tendrían una función múltiple, a más de implantar en la cultura shuar nuevos métodos de producción agrícola, permitían obtener los alimentos diarios.⁴⁰¹ A estos centros escolares se destinaba buena parte de la producción de las huertas pedagógicas, espacios dedicados para estos aprendizajes en las áreas circundantes a la Misión, la escuela y el internado. Esta cosecha sostuvo a los misioneros y misioneras y al resto de integrantes de los centros, incluidos los niños y niñas.

Los patrones alimenticios de las poblaciones muestran su cultura, y los cambios que operaron en ella, las influencias que las transformaron (Cfr. Pilcher 2001). En cuanto a si la huerta tuvo influencia en el cambio de cultura culinaria en los niños shuar, hay diversidad de opiniones. Vitoriano Calleja (sdb) y Juan Bottasso (sdb) (1993) coinciden cuando informan que la huerta del internado no buscó alterar la cultura alimenticia de los niños y niñas sino y básicamente que tuvieran comida, una vez que los “jíbaritos” no

⁴⁰⁰AHMS Exposición del superior de las misiones salesianas de Méndez y Gualaquiza [Francisco Mattana SDB], al Señor Jefe Supremo de la República. Gualaquiza, a 1 de julio de 1906. Fondo: Casas Cerradas. Caja: LG. 4. Exp. LG.4.006.

⁴⁰¹ Un documento, válido al parecer para 1926 por alguna referencia que menciona, grafica los cambios alimenticios que para aquella fecha se registran ya en la dieta de los shuar. Se dice allí que “Los jíbaros apetecen mucho la carne de chancho. Por eso acostumbran a tener muchos y los crían libremente, es decir, los sueltan en el bosque y a ciertas horas las mujeres los llaman a comer y se regresan después al monte” AHMS El valle de Gualaquiza, por Joaquín Espinelli. Fondo: crónicas casas cerradas. Caja: L.6.4 Expediente: LG4.006. Gualaquiza (crónicas, cartas, datos).

pagaban para estar en el internado.⁴⁰² En Sevilla Don Bosco, eran más de cien personas a las que había que alimentar. Se introdujeron ciertos productos como el arroz y los porotos, sal, azúcar. Contaron con sembrío de caña y elaboraban su propia miel. El misionero afirma que en uno de los internados que funciona hasta la actualidad, “en Sevilla, tienen sus huertas, muchachos y muchachas internos, van a trabajar. De lo que se produce, no se vende ni un grano de maíz. Más bien se compra más...” (Calleja (sdb), Macas entrevistado por la autora en diciembre de 2016).

Otro de los objetivos de la educación fue la inserción en la esfera del comercio a los jíbaros, y conferirles destrezas en el sistema de intercambio mercantil, en igualdad de condiciones que el resto de comerciantes que abundaban en la región. El ganado vacuno y porcino era comercializado, con este fin y con el de mejorar las razas de los animales de cría, los misioneros generaron las ferias agropecuarias.⁴⁰³ Estas se han mantenido fuera de la éjida misional y reúnen a los productores de la región. Se convierten en una vitrina, tanto para mejorar las razas con las que cuentan como para intercambiar su ganado comercialmente. Su permanencia en el tiempo se registra en las festividades de la provincia hasta la actualidad.⁴⁰⁴ Entre los actos de celebración por la inauguración del Hospital Civil Básico MISEREOR⁴⁰⁵ de Gualaquiza, la feria ganadera constó como una de las actividades especiales. Este hospital fue gestionado por los misioneros salesianos con fondos de la cooperación internacional y lo regentaron con la competencia de las hermanas de María Auxiliadora entre quienes se contaba profesionales en la enfermería (Pesántez 2000).

Los shuar de Zamora se han dedicado a la actividad agropecuaria, fomentada igualmente por los misioneros franciscanos en esa jurisdicción. La ganadería es la actividad en que más han incursionado (Bustamante T. 1988). En Morona Santiago, Josefina Kajekai relata que desde que contrajo matrimonio a inicios de los años 1960,

⁴⁰² Desde otra lectura se interpreta que los niños pagaban con su trabajo por la educación y la estadía (Karakras, entrevista de octubre de 2015).

⁴⁰³ Ya desde 1906 en la documentación sobre la región se mencionan las ferias agropecuarias que, al parecer, se fueron extendiendo año tras año AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Crónicas Casas Cerradas. Exp. Crónica de Gualaquiza. IGI (Shakai, entrevista realizada por Cecilia Ortiz, 26 de mayo de 2008.)

⁴⁰⁴ Observación de campo, Macas, mayo de 2008.

⁴⁰⁵ AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: L.6.4. Expediente: L.6.4.006 Gualaquiza (crónicas, cartas, datos). “Programa general de festejos con los que el comité organizador y el pueblo de Gualaquiza celebran el día del Oriente ecuatoriano y la inauguración del Hospital Civil misionero MISEREOR” Gualaquiza, 12 de febrero de 1964.

con su esposo crían ganado vacuno en un terreno que mantienen hasta la actualidad, en las inmediaciones de Sevilla Don Bosco. Josefina señala que allí tienen un potrero para que pascen el ganado y con eso han dado de comer a sus hijos. Lo que interesa es que tenga valor comercial, y ese es el negocio (Kajekai, Sevilla Don Bosco, entrevistada por la autora en abril de 2016).

Para Silverio Equizoain (sdb), los aprendizajes dejaron ver cómo los más aventajados, dentro y fuera del internado, se dedicaron a la ganadería vinculados al mercado local, una vez que la formación recibida los preparaba para el intercambio comercial con los colonos, en términos de la economía formal (Equizoain (sdb), Macas, entrevistado por la autora en diciembre de 2015). Esta actividad respondió del mismo modo a un orden simbólico que les permitiría insertarse en la sociedad no indígena. En suma, la educación, según esta interpretación del interlocutor, generó en los educandos las necesidades del intercambio de tipo monetizado y les preparaba para adaptarse a la sociedad no indígena.

La educación para el trabajo disciplinó y preparó a los chicos para desempeñar las tareas que implicaban los requerimientos propios de la misión. Bajo la dirección de los misioneros, los internos e internas colaboraron en las obras de construcción de las escuelas, las casas de misión, los mismos internados en los centros que iba generando el avance civilizatorio de los misioneros en su zona de incidencia. Se registra para ellos un profundo cambio cultural, al pasar de cazadores, recolectores hortícolas itinerantes a ser agricultores sedentarios y ganaderos.⁴⁰⁶ Acompañaron a través de la selva a los misioneros en la “conquista”⁴⁰⁷ de poblaciones con las que aún no habían conseguido acercamientos. Es decir que en estas actividades aprendieron y se entrenaron a más de participar activamente en la puesta en marcha del compromiso misional.⁴⁰⁸

5.3.6 Una educación tendiente a la economía de mercado

Los salesianos, al llegar a fines del siglo XIX, introdujeron entre los moradores del sur-oriental una mentalidad tendiente a la economía de mercado, a diferencia de quienes los

⁴⁰⁶ De ahí la revolución cultural que como se vio Corrigan y Sayer (2007 [1985]) describen los cambios que los estados provocan en las poblaciones.

⁴⁰⁷ Es frecuente el uso del término “conquista” para los viajes de avanzada al expandir geográficamente el campo de acción misional.

⁴⁰⁸ AHMS Crónicas Casas Cerradas. La Crónica de Chiguaza 24-10-55, distintas fechas.

precedieron en el intento de acercarse a los shuar. Para los misioneros, de no actuar de tal manera con esta población, los jíbaros estarían en desventaja frente a los colonos, quienes estaban familiarizados con los parámetros de acumulación y la visión mercantil (Cfr. Regalado 2014). En la formación de los niños y niñas en el internado y en la escuela, se atribuyó “gran importancia al aprender la constancia y la dedicación en el trabajo” (Bottasso 1992, 131). El trabajo en aquel contexto, se orientó a alimentar el proyecto misional, ya fuera con la creación de nuevos centros o en el mantenimiento de los existentes, o en la huerta de la escuela. A decir del misionero Silverio Equizoain (sdb) la educación salesiana promueve el que “somos cuerpo, y también espíritu” (Comunicación personal de diciembre de 2015).

Ampam Karakras recuerda que, en el internado, previo a salir de vacaciones, los alumnos varones debían llenar con leña un gran cuarto, de manera que durante los dos meses y medio que los internos vacacionaban en sus hogares, los religiosos y religiosas que permanecían en la misión, contaran con este recurso para la cocina. Karakras considera errado pensar que los salesianos les enseñaban a trabajar a los niños shuar de manera gratuita, porque el estado les concedía esto mediante convenio, y les pagaba a los misioneros porque “construían escuelas, hasta hacían caminos vecinales o nuevas aperturas de colonización, con las nuevas misiones, todo eso lo hicieron en acuerdo con el estado, entonces, no fue gratis”.⁴⁰⁹

Apunta Karakras que en su cultura no se vendía el trabajo, sino que laboraban para consumir lo que producían, no para obtener ganancias económicas. “No era para acumular la plata. Pero para nosotros era nuestro trabajo para nuestra familia y para nuestra realidad, no para vender” (Karakras, Quito, entrevistado por la autora en octubre de 2015).

⁴⁰⁹ Se han extraído fragmentos de la Crónica de Chiguaza en que se observan situaciones como la descrita en cuanto a que los niños trabajaron para la Misión en la expansión del proyecto salesiano: “Parten a Sevilla Don Bosco 41 jibaritos (todos los internos) a traer las tuberías que llegaron a Macas (29-02-56). Salen con 15 internos a Sevilla Don Bosco a traer planchas de zinc para el techo de la carpintería y de la mecánica (Crónica de Chiguaza 29-02-56). Sale el Sr. Santiana con uno 15 jibaritos internos, va a traer 76 planchas de aluminio prestadas por el P. Maskoliatis para el techo de la carpintería y la mecánica que ya está por terminar una sólida armazón de 6 pisos (03-05-1956). Llega por fin el último tubo de la planta Hidroeléctrica. El peso total de los 10 tubos y la turbina se calcula en 1800 (¿) 18 quintales que nuestros jíbaros se han traído a hombro desde Macas. AHMS Crónicas Casas Cerradas. Exp. La Crónica de Chiguaza.

Los niños jíbaros contribuyeron a la consolidación del proyecto salesiano porque respondieron positivamente al llamado de la escuela o del internado y porque desde allí saldría parte del contingente humano requerido para el avance civilizatorio impulsado por los misioneros (Karakras, Quito, entrevistado por la autora en octubre de 2015). En la Crónica de Santa Marianita de Jesús, por citar uno de muchos ejemplos, se informaba que “Los jibaritos aportaron su valioso contingente con sus mingas”, para la edificación de la iglesia.⁴¹⁰ Los niños acompañaron a los sacerdotes, en los viajes exploratorios para la creación de nuevas misiones, en la construcción y trazado de los nuevos caseríos. Era regular que, al crearse una nueva misión, los primeros en trasladarse, para tomar posesión real del espacio, serían los internos, varones y mujeres, en compañía de los sacerdotes y religiosas.⁴¹¹

La escuela cumplió una función preponderante como espacio de encuentro con la patria y la idea de nación entre los niños y niñas, a través de las rutinas y rituales escolares y los contenidos de la educación. El “civismo”, los símbolos de la patria tuvieron como objetivos acercar a los niños con la unidad mayor, Ecuador, y proyectar al Perú como el enemigo al que combatir. Los rituales por la patria, en su conjunto, acercaron a los niños, desde la escuela, al resto de ecuatorianos por medio de un conjunto de mensajes que generaron sentido de pertenencia nacional. En Gualaquiza, la filiación católica de los misioneros tuvo influencia en las prácticas civiles y religiosas a raíz de su arribo al Vicariato (1894), allí los rituales por la patria se fundieron con los rituales por la religión, y desde 1895, a poco tiempo de su llegada al Vicariato de Méndez y Gualaquiza, el 24 de Mayo, día de la Independencia ecuatoriana, se convirtió también en fiesta religiosa al consagrarse a María Auxiliadora patrona oficial de la Gobernación de Gualaquiza.

Art. 1 Declárase oficialmente el día 24 de Mayo de cada año como la fecha del aniversario en el que la ciudad de Gualaquiza queda bajo el amparo y protección de MARÍA AUXILIADORA DE LOS CRISTIANOS [mayúsculas en el original].⁴¹²

⁴¹⁰ “Crónica de Santa Marianita de Jesús”. Mayo de 1960. AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Sucúa. Exp. Crónica de Santa Marianita de Jesús.

⁴¹¹ AHMS Fondo: Crónica de las casas cerradas. Caja: Gualaquiza, Crónicas. Exp. L71.021. Crónica de Sevilla Don Bosco 1927-1957

⁴¹² AHMS Fondo: Crónicas casas cerradas Caja: L.6.4.006 Exp.: Gualaquiza (crónicas, cartas, datos).

5.4 Reflexión final

El reasentamiento fue una estrategia que alteró profundamente las concepciones espaciales del mundo shuar, sin embargo, fue visto como una salida necesaria ante la posibilidad de resguardo de su territorialidad, que se veía amenazada por los procesos de ocupación de tierras impulsados desde el estado y por la disputa de orden territorial con el Perú.

Tanto la educación donbosquiana como la visión liberal de la educación confluyeron en una agenda modernizante que buscaba generar sujetos capaces de enfrentar el desafío de la técnica y el progreso. Buenos ciudadanos, cristianos y laicos, leales al estado y a la nación ecuatorianos.

La educación para el trabajo como medio de aseguramiento de los individuos de un oficio que les permitiera subsistir resulta la antesala de la posibilidad posterior que hallan los shuar de administrarse por sí mismos, sin la dependencia a la misión.

En la escuela y el internado los niños aprehenden la otra cultura a través de las rutinas y rituales que se suceden tanto eventualmente como en la cotidianidad, de los horarios y los rezos recurrentes. La escuela fue el punto de encuentro con el otro y su influencia sobre los jíbaros y es allí donde aprehenden las formas de comportamiento, los gustos, la forma de vestir y la forma de ser e interactuar que se complementan con los aprendizajes escolares.

El sistema donbosquiano incluye el ‘amor’ y la empatía como fórmulas de entrada con los niños, una relación de afecto que se incluye en los elementos de formación del estado en el sur-oriente. Ese afecto se traduce en patriotismo, a fin de generar lazos afectivos con los territorios que se aspira defender.

Capítulo 6

Frontera, defensa, militares y vigilancia

Copia revisada de los partes de Guerra de los acontecimientos de los meses de Julio y Agosto de 1941. El día 2 de agosto y el 3 del mismo mes sucedió lo previsible, pues los peruanos en número de trescientos más o menos y comandados por seis oficiales y guiados por jívaros [sic.] traicioneros a nuestra causa y por los espías que fueron devueltos, atacaron sucesivamente los pequeños destacamentos de Yaupi y Santiago y solamente después de una tenaz resistencia y agotados todos los medios de defensa, fueron vencidos dichos Destacamentos y ocupados por los peruanos, los que en su atrevida invasión dejaron un saldo de Oficiales, de tropa y algunos jívaros muertos en la invasión... (f) Angel G. Duarte, Teniente Coronel. (Cuvi 1990, 79) [negritas en el original].⁴¹³

6.1 Introducción

El epígrafe surge de uno los “Partes de Guerra” emitidos tras los enfrentamientos armados entre Ecuador y Perú en agosto de 1941 (guerra del 41), fueron choques producidos al interior de la territorialidad jíbara en la ribera del río Yaupi, afluente del río Santiago,⁴¹⁴ localizada en la frontera sur-oriental entre Ecuador y Perú.⁴¹⁵ Aquellos episodios produjeron diversos desenlaces con repercusiones a lo largo de la historia republicana del Ecuador, hasta fines del siglo XX, con la fijación definitiva de los límites internacionales entre los dos países (Cfr. Bonilla 1999).

Este capítulo se detiene en algunas implicaciones que trajo la falta de demarcación de los hitos limítrofes entre Perú y Ecuador, en el proceso de construcción del estado y la nación en el sur-oriental, en un espacio que, como se ha indicado, durante el período republicano, se transformó en franja de frontera internacional en situación de conflicto

⁴¹³ Al pie del documento se lee: “Este informe de Guerra lo firmó el Señor Teniente Coronel Angel G. Duarte, como jefe que fué [sic.] del Batallón No. 13 “Ecuador”, Unidad a la cual perteneció el teniente Hugo Ortiz y combatió en este sector del Oriente –El Jefe de la Sección Archivo General del Ministerio – (f) Juan F. Cabera M.- Capt. de Art.” (Cuvi 1990, 79). Estos datos coinciden con la información de la Reseña Histórica de la Unidad Militar Bs 61 Santiago en la que menciona la ubicación en las riberas del río Santiago de la Unidad Turguragua N. 13. Las unidades móviles se localizan en la zona desde 1936 (AHCHE Fondo: Reseñas históricas de las unidades. Exp. Reseña de la Brigada Santiago).

⁴¹⁴ Zona de confluencia étnica entre los aguaruna y los shuar (Cfr. Berlin y Berlin 1983).

⁴¹⁵ El resto de enfrentamientos fueron en la provincia de El Oro (Diario *El Comercio*, 3 de agosto de 1941).

permanente (Cfr. Tobar Donoso 1982 [1945]). El capítulo argumenta que, en el sur-oriente, la formación del estado y la nación ecuatorianos se vinculó al resguardo de la frontera en que participaron las fuerzas armadas, los misioneros y los jíbaros, en relaciones sinérgicas, pero también de vigilancia mutua. Misioneros y militares interesan en este estudio al tratarse de los actores que establecieron relación directa con los jíbaros, habida cuenta de las funciones que ejercieron en el sur-oriente para cumplir tanto con la delegación como con la asignación de funciones en la frontera. Analiza: (i) el germen del problema: la frontera no demarcada; (ii) Los militares en la defensa de la frontera; (iii) los misioneros en la defensa de la frontera; (iv) los shuar en la defensa de la frontera; (v) acercamientos y distanciamientos entre los actores.

6.2 Las secuelas de una frontera no demarcada

El abordaje de la temática planteada demanda una explicación previa al germen de la disputa limítrofe de la que deriva el rumbo de gran parte de la historia ecuatoriana. El “este de los Andes” (Cfr. Taylor 1999) ha mantenido históricamente un estatus especial como espacio fronterizo. La frontera porta una doble connotación, aquella que conlleva un sentido ideológico y cultural en el que se inscribe, por ejemplo, la demarcación de fronteras étnicas (Barth 1976 [1969]) - que también se introdujeron en este espacio -,⁴¹⁶ y otra que informa sobre la posesión soberana del territorio por parte de los estados, lo que topa el campo de la geopolítica (Espinosa 1999; Sevilla 2011), donde los planos ideológico y territorial se combinan y se influyen mutuamente. En las líneas que siguen, se caracteriza la frontera en su contenido territorial (Sevilla 2011; Espinosa 2010), una vez que el sitio en que se enfoca este estudio muestra también esta connotación, que la dota de un sentido particular.

Los países andinos (Colombia, Ecuador y Perú) constituyeron un incipiente sistema de estados basado en alianzas corporativas (Cfr. Klaiber 1996), una vez independizados de la Corona de España, y asumieron identidades territoriales, según el esquema del estado soberano de la época. Las dinámicas internacionales definieron que los nuevos estados de los Andes fueran similares a los de otras geografías que requerían la definición de “dominios territoriales” (Espinosa 1999, 77). Las nuevas instancias se guiaron por

⁴¹⁶ Las diferencias entre un grupo étnico y otro no dependen de una falta de contacto con el otro, sino que suelen ser más bien el “fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales” (Barth 1976 [1969], 10). Justamente será el contacto, por sobre la diferencia, lo que determine estas relaciones.

ciertas normas de convivencia, entre ellas, el respeto a las soberanías de los otros estados y a la razón de estado,⁴¹⁷ recursos que demandaron la protección de las fronteras. Se basaron en límites que debían constar en los atlas geográficos⁴¹⁸ y ser reconocidos por los demás estados. Sin embargo, esta definición, para los países andinos, no contó al momento de su nacimiento como repúblicas, con un proceso acabado y la demarcación de hitos limítrofes quedaría inconclusa.

La delimitación entre Colombia, Perú y Ecuador se basó en la Ley Grancolombiana de División Territorial de 1824, los límites entre Ecuador y Perú estuvieron definidos en el mapa, pero permanecieron sin demarcación (Cfr. Capello 2010; Sevilla 2011). El interés por colocar los hitos definitivos entre Ecuador y Perú aparece en la segunda mitad del siglo XIX, cuando Perú buscó ganar derechos de posesión sobre el alto Amazonas, al implantar flotas de transporte fluvial para tener participación directa en el traslado e intercambio de los productos extraíbles de las selvas amazónicas (Soria 2007). Entre Colombia y Perú tampoco había una demarcación limítrofe clara y estos países escenificaron fricciones que llegaron a las armas en la década de 1930. Colombia temía por la zona del Putumayo y hacía esfuerzos por resguardarla a través de su ocupación (Pineda Camacho 1987; Bonilla 1999, 22). Espinosa (1999) identifica que el equilibrio político en América del Sur, en la primera mitad del siglo XIX, estaba atravesado por juegos “bilaterales o triangulares”, en los que se persistían resquemores mutuos, es decir momentos de complicidad y enemistad entre los actores. El Ecuador, por ejemplo, en muchas oportunidades se sintió amenazado territorialmente por Colombia y otras por el Perú (Espinosa 1999, 89), o respaldado y traicionado por sus vecinos. Así, a lo largo de buena parte de la historia republicana, la amazonia de los tres países ha constituido foco de disputa territorial, condición que se ha visto atravesada por factores tanto económicos como políticos y socioculturales (Taylor 1994c).

⁴¹⁷ La razón de estado refiere a que los atributos del jefe de estado en quien descansa la soberanía en los regimenes modernos, legitiman el que estos hagan lo que sea necesario para mantener la “salud pública del estado”, lo que justifica y protege cualquier decisión de un mandatario. Convertida en doctrina, esta tendencia encuentra que el estado busca, de forma natural, acrecentar su potencia por todos los medios, incluidos los violentos, para conseguir implantar su poder evitando el desorden interno (Cfr. Ortiz 2006).

⁴¹⁸ Sobre el significado político de la representación a través de mapas ver Sevilla (2011). Esta autora hace interesantes alusiones a la utilización política de los mapas por parte de Ecuador, para la defensa territorial frente a los países vecinos, Perú y Colombia (Ver también Capello 2010).

El efecto de esta situación trajo la necesidad de protección de las fronteras y cuidado del territorio, con énfasis en la segunda mitad del siglo XIX, cuando el boom de la exportación de las gomas elásticas provocó la ampliación territorial del Perú. Las políticas estatales del Ecuador para la consolidación de las fronteras humanas se identifican a lo largo de los siglos XIX y XX, sin embargo, solo después de 1941 estas respondieron a la necesidad de tomar posesión de los espacios nacionales a través de una mayor presencia humana, y procuraron procesos de colonización y construcción de vías de comunicación (Harvey 2005; Salazar 1986; Esvertit 1995; Pagnotta 2016). Esta apropiación del territorio implicaba, a su vez, la generación de sentimientos de adhesión al Ecuador como nación, por parte de quienes lo habitaran, incluidos los indígenas amazónicos y los colonos, como otra de las medidas de resguardo territorial (Ortiz 2010).

6.3 Los militares en la defensa del sur-orient

Para el caso ecuatoriano, los soldados formados bajo la influencia de misiones militares que trajeron consigo propuestas de procedencia europea,⁴¹⁹ pensaron en la formación del “ejército del pueblo”, la “nación en armas” para la defensa - es decir la población entera volcada al cuidado de la patria, coordinada por los militares -.⁴²⁰ Aquel modelo nacional se concibe como una comunidad definida culturalmente y con un valor cuasi sagrado, porque iguala a la religión (Llobera 1996). En el contexto militar, la religión por un dios da paso a la religión por la nación – léase patria – un culto a la patria que no deja de lado su filiación religiosa con el catolicismo (Cfr. Loveman 1999).⁴²¹

Esa idea nacional demandaba una homogeneidad cultural y humana, condición distante para el caso ecuatoriano, caracterizado más bien por la diversidad cultural y étnica de sus pueblos y, para la época, por la fragmentación geográfica, ante la falta de vías de comunicación. Más aún en el caso shuar, imaginado como una población sin una pertenencia estatal nacional, con una cultura apartada de aquello que se concibiera como

⁴¹⁹ En el año 1902 llega para profesionalizar a los soldados ecuatorianos la Misión Militar chilena la que fue formada por militares alemanes de orientación prusiana. 20 años después, una nueva misión militar de origen italiano llegaría con fines similares (Cfr. Ortiz 2006; Cuesta 2013)

⁴²⁰ Conceptos franco-germanos que llegan con las misiones chilena de ancestro prusiano, francesas que llegan a otros países, como Perú y alemanas propiamente, como las que llegan a Chile (Rouquié 1984; Ortiz 2006).

⁴²¹ Nuestra Señora de La Merced fue proclamada Patrona y Generalísima de las Fuerzas Armadas en 1963, por Decreto Ejecutivo, a instancias de la Junta Militar de Gobierno (1963-1966) (<https://www.ccffaa.mil.ec/2015/05/20/historia-de-la-virgen-de-la-merced-patrona-de-las-ff-aa/>).

una sociedad igual y unitaria. Formar la nación en armas demandaba, por lo tanto, allanar la diferencia y civilizar a todos los ecuatorianos de acuerdo a las normas de la cultura dominante (Cfr. Ortiz 2006).

El Capt. Carlos Guerrero, un militar que destaca en la esfera pública y castrense de las primeras décadas del siglo pasado, halla que la versión moderna del estado difiere del aquella de antiguo régimen en que sus fuerzas armadas sirven al pueblo, en quien reconocen la soberanía, ya no así en el rey. Los cuerpos armados, desde este esquema, se deben al pueblo del que son parte (Cfr. C. Guerrero 1924). El riesgo que encarnaba el Perú para la soberanía ecuatoriana otorgó mayor dimensión a la necesidad de priorizar la defensa desde el estado y generó un imaginario territorializado de la patria, es decir uno en el que el territorio está ligado a la construcción de la nación, de la identidad y las raíces con un sentido afectivo de patriotismo, buenos ciudadanos capaces de jugarse por el cuidado de la patria (Cfr. Espinosa 1999). Esta noción del patriotismo trasluce en los días de exteriorización de estos sentimientos entre los ecuatorianos en contextos de enfrentamientos bélicos (percibidos personalmente en de 1981 y 1995 o a través de prensa y otras fuentes para 1941).

Al mismo tiempo, robusteció a las fuerzas armadas como una institución multifuncional y diversa, ocupada de la defensa externa, como función esencial, y de la seguridad interna. La defensa les implica funciones en ámbitos de apoyo directo a la población con acciones que regularmente les corresponden a otras dependencias del estado,⁴²² referidas especialmente al bienestar de la comunidad. Los militares se relacionan con las poblaciones distantes en las que se internan para la defensa, en las que, por lo regular, comparten escenario con las misiones religiosas. La vocación a favor de la sociedad les llegó a los militares ecuatorianos desde los primeros años del siglo XX en que se formaron como un ejército que se debe a la comunidad, como el “ejército del pueblo” (Cfr. Ortiz 2006). El Capt. C. Guerrero (1924) explicaba que en la guerra moderna se involucra toda la sociedad liderada por su ejército para conformar la “nación en armas”, en la que el soldado moderno establece estrecha relación con el pueblo.

⁴²² Las fuerzas armadas destacan en distintos espacios y circunstancias, en la historia ecuatoriana durante la República, no solamente cuando se trata de acciones relativas a la defensa. Pero pueden hacerlo justamente a nombre de la defensa (Cuesta 2013).

Así, la defensa amplía su ámbito de acción y surge la “función social y política del soldado moderno”, él trabajará en busca del progreso como factor de poder nacional y con la proyección sobre la sociedad de las instituciones militares para propiciar mejoras sociales a través de la educación como un aporte social y material para la ciudadanía (Cfr. C Guerrero 1924). Las reflexiones del Capt. Guerrero expresan los deseos de construcción tanto del estado como de la nación, en un momento en que las estas definiciones interesaban ante la amenaza inminente y constante del enemigo externo. Desde un enfoque militar, había que apoyar los avances tecnológicos, científicos y viales con miras a la unidad de la nación, viabilizar el intercambio interno y externo, así como la incorporación de las poblaciones más distantes a la civilización. El Cuerpo de Ingenieros del Ejército, formado bajo la influencia de la Misión Militar Italiana (que llegó en 1922) participó en la construcción vial con miras a conectar con la amazonia el resto del país. Se concibió que el oriente preservaba el futuro económico del Ecuador y los caminos eran “medios de afirmación de nuestra ecuatorianidad” (Crnl. Larrea Alba 1938; ver Harvey 2005).⁴²³

Brian Selmeski (2001, 4)⁴²⁴ propone una lectura que se acerca y se distancia de la perspectiva del presente estudio. Este autor plantea que la falta de efectividad que históricamente ofrece la administración estatal civil en la provisión de servicios básicos a las poblaciones que administra, ha provocado que los militares cubran estos requerimientos.⁴²⁵ Destaca este autor que esta participación castrense en la solución de la problemática social proyecta a las fuerzas armadas no como las guardianas de la patria, sino como la personificación del propio estado (Selmeski 2002, 12).

Esta “personificación del propio estado” de la que habla Selmeski, va con los planteamientos de esta disertación, sin embargo, el que se aluda esta participación a la “falta de efectividad que históricamente ha mostrado la administración estatal civil en la provisión de servicios básicos”, no responde del todo a la realidad. Esta disertación

⁴²³ Este discurso halla confluencia con aquel del medio salesiano, en su interés por los avances del progreso. La Misión funda un Centro de Investigación Científico (AHMS Documentos varios. Informe del centro de investigación, Sucúa, 1956)

⁴²⁴ Este antropólogo militar realiza estudios en el Ecuador sobre las estrategias civilizatorias que se aplican entre los pueblos indígenas de la sierra, que se llevan a cabo en la Brigada Galápagos, en la provincia de Chimborazo.

⁴²⁵ Si bien los estudios de Selmeski se enfocan en la década de 1990 en la Brigada Galápagos de Chimborazo en donde se concentran buena parte de los indígenas que hacen el Servicio Militar Obligatorio, son eficientes teniendo en cuenta esta especificidad, concepción más amplia del margen temporal y de los ritmos de cambio no tan acelerados en los procesos que se analizan.

encuentra que el estado buscaba justamente efectividad al encarnarse en otras entidades que no estaban destinadas a dar servicio a la sociedad de manera directa, y son parte del funcionamiento de los estados en los márgenes, como sucede en estos territorios de frontera. Estos se instalan en espacios e instituciones que aparecen como “desviadas” de lo que se reconoce regularmente como lo estatal (Lagos y Calla 2007). Krupa mira esta fragmentación en la constitución del poder como una de las vías de construcción del estado en distintas locaciones en el mundo (Cfr. Krupa 2010, 319).

Es decir que no es la debilidad del estado –“falta de efectividad”– lo que convierte a las fuerzas armadas en la personificación del estado, más bien el estado mantiene como lógica de funcionamiento el recurrir a sus ejércitos como los medios legítimos, su brazo armado, para llegar a esta frontera, asignación que comparten en ciertos espacios, con los misioneros. En su relación con el estado, la acción de los militares difiere de la de los misioneros, al tratarse de una asignación de funciones, ellos están inmersos en la estructura del estado y se fusionan con la de otros actores cuya delegación es más específica como estrategia de organización social. En las periferias, el estado no es un “objeto estático”, aquí se muestra su movimiento y capacidad de adaptación para cumplir con sus objetivos (Asad 2008, 53). Cabe pensarse a estos como recursos del estado para operar, mecanismos que le permiten conseguir sus aspiraciones de llegar a donde, caso contrario, no lo hiciera, justamente para evitar que en las periferias se reciban solo las gotas del caudal de poder que fluye desde un centro.

En su análisis de los militares y su forma de acción en el mundo shuar, esta tesis, se conduce de manera distinta a cómo lo ha hecho con la intervención de los salesianos, lo que responde básicamente al tipo de documentación que se consigue en los respectivos repositorios que despliegan el pasado de salesianos y militares, como protagonistas de esta historia. Los fines de ambos documentos son distintos en cuanto a que los de los misioneros registran a manera de crónológica, lo que sucede en sus centros de acción, con el fin mismo de tener elementos que les permitan conocer sus actividades al detalle. Los registros militares, por su parte, son más escuetos y no necesariamente refieren al investigador una relación detallada de los acontecimientos. De ahí que se recurra a otro tipo de documentación que de una u otra forma refleja el mundo militar y su participación en los hechos que se estudian.

6.3.1 La nación como objeto a construir

Los desenlaces narrados en torno a la guerra por la disputa territorial atrajeron un mayor interés por articular a los jíbaros al estado ecuatoriano, con las estrategias que se han mencionado, implementadas por los misioneros. ¿Cuáles fueron los mecanismos que utilizaron los militares con este objetivo? Previo a dar respuesta a esta pregunta, se desarrollan algunas ideas para comprender a fin de trazar alguna noción que explique a la nación como objeto de defensa, razón de ser de las Fuerzas Armadas (Cfr. Loveman 1999).

La nación como el componente social y el estado como la instancia que lo aglutina, lo disciplina y lo regula han sido analizados como un todo unitario e inseparable (Cfr. Oslak 1978; O'Donnell (1996 [1981], 20). La nación es homogenizadora porque marca un “nosotros” frente a un ellos que conforman otras naciones, que están delimitadas territorialmente. La nación se fundamenta, en buena parte, en la construcción de símbolos, valores y rutinas (Cfr. Abélès 1997; Corrigan y Sayer 2007) que generan sentidos de pertenencia. Así, la articulación se produce entre “economía, nación y sistema de dominación” – a los que habría que sumarse el territorio– como las piezas que conforman el estado nacional.

Rolph Michel Trouillot 2003 ([2001], 155) explica que esta noción que se naturaliza como “estado-nación” resultó efectiva para los teóricos del estado decimonónico, aunque este nunca fuera un “contenedor cerrado e inevitable” política, cultural o económicamente hablando. La fusión entre el estado y la nación debe ser entendida desde su carácter de proceso histórico. Trouillot expone que el estado y la sociedad (entendida esta como el componente nacional) están unidos por el bloque histórico que toma la forma de un contrato social específico, “la confirmación del carácter de la nación y la confirmación de la sociedad civil por el estado, la confirmación de la mismidad y de la interdependencia a través de las fronteras de clase” (Trouillot 2003 [2001], 153). Este autor invita a suspender la homologación y simultaneidad creadas entre el estado y la nación que se había naturalizado para los países del Atlántico Norte. Encuentra que, al hacerlo, conseguimos una visión más poderosa del estado, más aún si se ha definido que este no tiene un sitio fijo (Trouillot 2003 [2001], 155). La construcción de la nación convoca a sujetos territorializados, dice Trouillot (2003 [2001], 58).

Para Corrigan y Sayer (2007 [1985], 47), la nación tiene una explicación lógica, se traduce en requerimientos de afirmación: la lealtad y la identificación social de sus miembros, la categorización de otros como "extranjeros" (2007 [1985]), 47).⁴²⁶ Ello fue necesario en los contextos de formación del estado inglés, ante la necesidad de imponer la civilización inglesa, “primero en los ‘rincones oscuros’ de la propia Inglaterra, luego a Gales, a Escocia, a Irlanda y finalmente a ese imperio inglés que llegó a cubrir la cuarta parte del globo...” (Corrigan y Sayer 2007 [1985], 77). La nación sería uno de los fundamentos de la “revolución cultural del capitalismo” (Corrigan y Sayer 2007 [1985], 79), sin embargo, desplazaría los “léxicos anteriores de legitimación – el parentesco, los lazos de vasallaje, el Derecho Divino-.” Destacan así el carácter homogeneizador de la nación, al fungir esta como factor de allanamiento de las diferencias propias de las sociedades. Este sería un medio de control y una demostración de poder.

Estos autores advierten los peligros que encierra la “integración” a la nación estandarizando a las personas para revertir la diversidad cultural que las caracteriza y la describen como la “necesidad de dejar sin habla a los subordinados... volviéndolos mudos a la fuerza” con lo que se vuelven “marginales, locales, parroquiales, sectoriales las expresiones de las diferencias reales frente a las unicidades monolíticas idealizadas del discurso oficial...” (Corrigan y Sayer 2007 [1985], 84). Estas posturas pierden de vista la “violencia abierta” que estas prácticas integracionistas llevan consigo (Corrigan y Sayer 2007 [1985], 86). La nación debe divisarse desde su carácter cultural, sin dejar de lado las transformaciones de índoles política, económica y moral que conlleva.

Krupa y Nugent (2015) trascienden los modelos nacional-territoriales y observan los procesos transfronterizos en los que se construye el estado en los contextos regional e internacional. Sugieren estos autores que los modelos nacional territoriales de formación del estado, conceptualizados como núcleo-periferia o desde las tensiones de la centralización y descentralización. O cómo los centros burocráticos y sus márgenes, oscurecen una comprensión de las múltiples formas en que las afirmaciones del poder se insinúan en el ejercicio de la vida cotidiana de la gente. Estos modelos territoriales de la nación resultan geografías oficiales que naturalizan el poder de los regímenes

⁴²⁶ Para estos autores, quienes no tienen una forma de vida al estilo inglés (Corrigan y Sayer, 2007 [1985], 80).

nacionales. Las instituciones asociadas con el estado nacional territorial pueden actuar como dispositivos de legitimación que sirven para ocultar los intereses creados y para silenciar voces subalternas y no oficiales. Con ello levantan una crítica a la teoría política que trajo al debate la construcción del estado moderno.

De lo observado hasta ahora, en la formación del estado y la nación en el sur-oriente ecuatoriano, puede afirmarse que son procesos que se vislumbran como paralelos, no sinónimos ni juntos por defecto (*default*), pero anclados el uno al otro, una vez que, como plantea esta investigación, la estatización y nacionalización del pueblo shuar responden a un interés por marcar la presencia del estado en una jurisdicción determinada a través de su ocupación humana para resguardarlo de los intereses de expansión externa sobre estos territorios, lo cual lo convierte en un proceso paralelo pero simultáneo que obedece, como se ha expresado, a un efecto de espacialización (Trouillot 2003 [2001]). Se trata, por tanto, de los sujetos territorializados de los que hablan Corrigan y Sayer (2007 [1985]) lo que se manifiesta en la construcción nacional a través de una toma de conciencia de esa pertenencia colectiva. Para el caso de estudio, este objetivo demanda el paso de los shuar por procesos civilizatorios que consiguen su inscripción en el estado, es decir, que se sometan a las leyes y la disciplina estatal y a la pertenencia a un conglomerado social que se identifica como ecuatoriano. La nación por lo tanto es el resultado de un proceso histórico en el que estos pueblos asumen esta condición acorde con sus necesidades de articulación a esta forma de asociación y de poder (cfr. Pandey 2015; Trouillot 2003 [2001]).

Como efecto de ese imaginario difundido entre los jíbaros, y tras su paso por dispositivos civilizatorios, en la actualidad, ellos se consideran ecuatorianos y comparten esa pertenencia con sus connacionales, conscientes de esta situación de sujeción que les implica la ciudadanía, de la que esperan garantías. En palabras de Rubenstein, los shuar han vivido una “conversión” – o muchas conversiones –. Leonidas Shakai expresa lo que, en su vivencia, este proceso ha significado para este pueblo originario:

Ahora, la patria para nosotros es todo el territorio ecuatoriano y que todos los que estamos asentados en ese territorio somos ecuatorianos, por eso es que, desde niños, toda persona tiene ese pensamiento de que la patria es el lugar en donde hemos nacido al cual debemos defender (Shakai, Macas, entrevistado por la autora en abril de 2016).

6.3.2 Los militares y la nación que imaginan para la defensa

Los militares ecuatorianos, en su imaginario sobre sí mismos, se deben a la nación a la que, en su lenguaje homologan a la patria. “La Patria”, en el discurso militar condensa al estado y la nación. Esta mirada se ajusta a su propia experiencia nacional y a los modelos nacional-territoriales del estado. En el Ecuador, como en los demás países latinoamericanos, los militares se han adjudicado, a lo largo de la historia republicana, la función de constructores de la nación con la defensa frente a las amenazas internas y externas como su razón de ser (Cfr. Loveman 1999, xi y ss.; Cfr. Rouquié 1984; Ortiz 2006; Cuesta 2013). Nótese que en lenguaje castrense es a “la nación” a la cual se deben, y en el léxico militar aparece asimismo como la patria. La patria-nación es el objeto de defensa del cuerpo militar para los estados modernos en América Latina (Rouquié 1982, 15; Cfr. Loveman 1999). En el discurso de los militares en torno a la defensa, se funden narraciones que avizoran a la nación como algo material, abstracto y sacralizado, a la vez. Abstracto en la serie de símbolos que despliega el lenguaje para representar de alguna manera a la patria, y material, cuando defienden al territorio y su gente, se alistan para la guerra, construyen caminos y obras públicas para generar presencia humana organizada en los territorios que defienden. Trabajan en tareas preventivas de conflictos que amenacen la seguridad interna del estado (Cfr. Ortiz 2006).

Brian Loveman (1999) rastrea en los fundamentos, prácticas y procesos que llevan a definirse a los militares como actores centrales en la política latinoamericana del siglo XX. Busca explicar así por qué las fuerzas armadas latinoamericanas, pese a declararse apolíticas, tuvieron amplia participación en el diseño del manejo del poder de los distintos países de la subregión desde su nacimiento como repúblicas, a lo largo del siglo XX (Loveman (1999, xvi).⁴²⁷ Loveman destaca, además, que en buena parte de estos países, variedad de funciones que regularmente no les competen a los militares en los ámbitos estatales – desde el deber ser del estado moderno – son el resultado de decisiones militares y las sociedades en que se desempeñan suelen esperar que así suceda (Loveman 1999, xvi). Los militares son buscados como árbitros del conflicto político civil o como constructores de obras públicas y soporte a la comunidad en casos

⁴²⁷ En trabajos anteriores (Cfr. Cuesta y Ortiz 2007) he analizado la influencia de los militares en la integración de los indígenas a través de su politización, referida con más especificidad a los pueblos asentados en la región alto andina.

de desastres, acciones que desempeñan cuando se los requiere para la seguridad y la defensa (cfr. Ortiz 2006). Esta situación convierte a los soldados latinoamericanos en actores políticos clave a lo largo del siglo XX.

Es en esta forma de relación que se establece entre el estado, encarnado en los soldados, con la población donde se afincan los rasgos patriarcales construidos desde la masculinidad (Cfr. Brown 2007), en los que se fundamenta el estado moderno en su relación con las fuerzas armadas como portadoras legítimas de la violencia. Si bien las amenazas que enfrenta la patria pueden variar, así como sus enemigos (Cfr. Hepple 1992), en el discurso militar de la segunda mitad del siglo XX, el “rol básico de las fuerzas armadas – la defensa nacional y la seguridad – es inamovible (Loveman 1999, xi y ss.). Esta concepción sobre sí mismos de los militares y su misión por la patria se legitiman por la tradición, por la mitopoiesis, por el legado que estos soldados reciben, en parte, del imperialismo ibérico, remontando el siglo XVI y las sanciones papales de conquista y subordinación hacia los infieles e indios. La otra parte les vendría del papel que se les atribuye, y que asumen tener, en la construcción de la nación en los momentos post revolucionarios de la Independencia, durante el siglo XIX. Influyó asimismo la formación que reciben a fin de profesionalizarse en centros de estudio exclusivos para soldados, academias militares de ancestro europeo – alemán y francés, principalmente – que transformaron a estas ideas en una suerte de hechos de fe, basados en una doctrina que legitiman y santifican las instituciones castrenses (Cfr. Loveman 1999, xxi; Cuesta 2013; Rouquié 1982).

A partir de los años 50, los soldados se forman en escuelas estadounidenses o en otros centros en América Latina que operan conjuntamente con las fuerzas armadas de ese país, en las que se imparte la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN) para profesionalizar a las fuerzas armadas. Estas fueron parte de las acciones tendientes a evitar la difusión del comunismo que vio en los militares de los países latinoamericanos el eje de esta estrategia defensiva para la subregión (Ortiz 2006; Molina Flores 1993). A partir de 1830 a 1945 las constituciones políticas del Ecuador enunciaron las funciones de los militares como “guardianas del orden interior y defensoras de la integridad territorial” (Molina Flores 1993, 70). Hay un giro desde 1967 en que aparece el concepto de seguridad y en la Constitución de 1978 se define como Seguridad Nacional para abarcar a la totalidad de la nación, y según esta modificación, participan con los

civiles en la consecución del desarrollo, como parte de los dictados que abarca la Doctrina de Seguridad Nacional (Molina Flores 1993, 70).

6.3.3 Los soldados ecuatorianos en la construcción del estado y la nación en el sur-oriente

El objetivo de los militares ecuatorianos, cuya formación castrense se ubica en el siglo XX temprano, como se señaló, bajo la influencia de misiones militares que trajeron consigo propuestas de procedencia europea, pensaron en la formación del “ejército del pueblo”, la “nación en armas” para la defensa - es decir la población entera volcada a la defensa de la patria, coordinada por los militares -.⁴²⁸ Aquel modelo nacional se concibe como una comunidad definida culturalmente y con un valor cuasi sagrado, porque iguala a la religión (Llobera 1996). En el medio militar, la religión por un dios da paso a la religión por la nación – léase la patria – un culto que no deja de lado su filiación religiosa con el catolicismo.

Esa idea nacional demandaba una homogeneidad cultural y humana, condición distante para el caso ecuatoriano, caracterizado más bien por la diversidad cultural y étnica de sus pueblos y, para la época, por la fragmentación geográfica, con la falta de vías de comunicación. Más aún en el caso shuar, perdidos en la foresta, sin una adscripción nacional, con una cultura apartada de aquello que se concibiera como una cultura igual y unitaria. Formar la nación en armas demandaba, por lo tanto, allanar la diferencia y civilizar a todos los ecuatorianos de acuerdo a las normas de la cultura dominante y transferirle asimismo una pertenencia nacional (Cfr. Ortiz 2006).

El Capt. Carlos Guerrero, un militar que destaca en la esfera pública y castrense de las primeras décadas del siglo pasado, halla que la versión moderna del estado difiere del aquella de antiguo régimen en que sus fuerzas armadas sirven al pueblo, en quien reconocen la soberanía, ya no así en el rey. Los cuerpos armados, desde este esquema, se deben al pueblo del que son parte (Cfr. Guerrero 1924). El riesgo que encarnaba el Perú para la soberanía ecuatoriana otorgó mayor dimensión a la necesidad de priorizar la defensa desde el estado y generó un imaginario territorializado de la patria, es decir

⁴²⁸ Conceptos franco-germanos que llegan con las misiones chilena de ancestro prusiano, francesas que llegan a otros países, como Perú y alemanas propiamente, como las que llegan a Chile (Rouquié 1984; Ortiz 2006).

uno en el que el territorio está ligado a la construcción de la nación, de la identidad y las raíces con un sentido afectivo de patriotismo, buenos ciudadanos capaces de jugarse la vida por el cuidado de la patria (Cfr. Espinosa 1999). Esta noción del patriotismo trasluce en los días de exteriorización de estos sentimientos entre la ciudadanía en contextos de enfrentamientos bélicos (percibidos personalmente en de 1981 y 1995 o a través de a prensa y otras fuentes para 1941).

Al mismo tiempo, fortaleció a las fuerzas armadas como una institución multifuncional y diversa, ocupada de la defensa externa como función esencial y de la seguridad interna. La defensa les implica funciones en ámbitos de apoyo directo a la población con acciones que regularmente les corresponden a otras dependencias del estado, referidas especialmente al bienestar de la comunidad. Los militares se relacionan con las poblaciones distantes en las que se internan para la defensa, en las que, por lo regular, comparten escenario con las misiones religiosas. La vocación a favor de la sociedad les llega a los militares ecuatorianos desde los primeros años del siglo XX en que se forman como un ejército que se debe a la comunidad, como el “ejército del pueblo” (Cfr. Ortiz 2006). El Capt. C. Guerrero (1924) explica que en la guerra moderna refiere a toda la sociedad liderada por su ejército para conformar la “nación en armas”, en la que el soldado moderno establece estrecha relación con el pueblo.

Así, la defensa amplía su ámbito de acción y surge la “función social y política del soldado moderno”, él trabajará en busca del progreso como factor de poder nacional y con la proyección sobre la sociedad de las instituciones militares para propiciar mejoras sociales a través de la educación como un aporte social y material para la ciudadanía (Cfr. Guerrero 1924). Desde un enfoque militar había que apoyar los avances tecnológicos, científicos y viales con miras a la unidad de la nación, viabilizar el intercambio interno y externo, así como la incorporación de las poblaciones más distantes a la civilización. El Cuerpo de Ingenieros del Ejército, formado bajo la influencia de la Misión Militar Italiana (que llega en 1922) participa en la construcción vial con miras a conectar con la amazonia el resto del país. Se concibe que el oriente

preserva el futuro económico del Ecuador y los caminos son “medios de afirmación de nuestra ecuatorianidad” (Crnl. Larrea Alba, 1938; ver Harvey 2005).⁴²⁹

Selmeski (2001, 4)⁴³⁰ propone una lectura que se acerca y se distancia de la perspectiva del presente estudio. Este autor plantea que la falta de efectividad que históricamente ofrece la administración estatal civil en la provisión de servicios básicos a las poblaciones que administra, ha provocado que los militares cubran estos requerimientos. Destaca este autor que esta participación castrense en la solución de la problemática social proyecta a las fuerzas armadas no como las guardianas de la patria, sino como la personificación del propio estado (Selmeski 2002, 12).

Esta “personificación del propio estado” de la que habla Selmeski, concuerda con el planteamiento de esta investigación. Sin embargo, el que se aluda esta participación a la “falta de efectividad que históricamente ha mostrado la administración estatal civil en la provisión de servicios básicos”, no responde del todo a la realidad. Aquí se propone que, el estado buscaba justamente efectividad al encarnarse en otras entidades que no estaban destinadas a dar servicio a la sociedad de manera directa, y son parte del funcionamiento de los estados en los márgenes, como estos territorios de frontera. Estos se instalan en espacios e instituciones que aparecen como desviadas de lo que se reconoce regularmente como lo estatal (Lagos y Calla 2007).

Es decir que no es la debilidad del estado –“falta de efectividad”– lo que convierte a las fuerzas armadas en la personificación del estado, más bien el estado mantiene como lógica de funcionamiento el recurrir a sus ejércitos como los medios legítimos, para llegar a esta frontera. La acción de los militares diferente de la de los misioneros, al tratarse de una asignación de funciones, ellos están inmersos en la estructura del estado y se fusionan con la de otros actores cuya delegación es más específica como estrategia de organización social. Se deja ver cómo en las periferias, el estado no es un “objeto estático”, aquí se muestra en movimiento y con capacidad de adaptación para cumplir con sus objetivos (Asad 2008, 53).

⁴²⁹ Este discurso halla confluencia con aquel del medio salesiano, en su interés por los avances del progreso. La Misión funda un Centro de Investigación Científico (AHMS Documentos varios. Informe del centro de investigación, Sucúa, 1956)

⁴³⁰ Este militar-antropólogo realiza estudios de la formación militar en el Ecuador y las estrategias civilizatorias que se aplican entre los pueblos indígenas de la sierra, que se llevan a cabo en la Brigada Galápagos, especialmente, acantonada en la provincia de Chimborazo.

Los militares emprendieron en la unificación territorial, para la defensa de la patria, con la construcción de vías de comunicación –⁴³¹. El Servicio Militar Obligatorio tendría una actuación preponderante en esta propuesta. En la zona y en el contexto del presente estudio, los soldados comparten con los misioneros la construcción de vías de comunicación o de aeropuertos y ambas instituciones materializan de esta manera la presencia del estado en la región.⁴³²

6.3.4 Las Fuerzas Armadas ecuatorianas en 1941

El conflicto fronterizo con el Perú otorgó a los militares un papel protagónico en la construcción del estado y la nación ecuatorianos a partir de un enfoque defensivo, proceso que se visibiliza a lo largo del siglo XX (Ortiz 2006; 2007; Cuesta 2013). Se difunde en el Ecuador un *ethos* militar (*militarylore*) (Lovemann 1999), una visión en la que la soberanía y seguridad de la patria están constantemente amenazadas y en confrontación de potenciales situaciones críticas contra las cuales debe ser defendida por las fuerzas armadas (Loveman 1999, xi).⁴³³ Este diseño de la estructura, la doctrina y misión militares en el Ecuador que se prolongan hasta 1998, halla referente en el episodio bélico de 1941. Este condicionó un nuevo proceso de institucionalización militar y re-significación de la doctrina y misión del aparato castrense. La firma del Protocolo de Río de Janeiro en 1942,⁴³⁴ con la consiguiente pérdida de más de la mitad del territorio de aquel entonces, fueron vistos como “desastrosos” desde el imaginario social (Cfr. Cuesta 2013).

Tras la derrota militar y política implicada en los acontecimientos de 1941 y 1942, el ministro de Defensa del momento, Gral. Carlos Guerrero hacía público su sentimiento, el Ecuador no tenía ejército para la defensa de su soberanía.

⁴³¹ La potencialidad defensiva de las vías de comunicación fue reconocida y difundida en el país por la Misión Militar Italiana que llegó a profesionalizar a los militares ecuatorianos en 1922, con la creación del Cuerpo de Ingenieros del Ejército (Cfr. Cuesta 2013).

⁴³² AHMS Oficio de Ministro de Defensa dirigido a Misión Salesiana definiendo las responsabilidades de cada institución para la construcción de un aeropuerto en Yaupi. Quito, 5 de octubre de 1952. Fondo: Casas abiertas, Caja VY Yaupi.

⁴³³ Loveman (1999) encuentra registros para esta afirmación en los países latinoamericanos, antiguas colonias españolas.

⁴³⁴ El Protocolo de Río de Janeiro de Paz Amistad y Límites fue promovido por los países garantes: Brasil, Argentina, Estados Unidos y Chile, con el objeto de superar el problema limítrofe agudizado con la guerra del 41 entre Perú y Ecuador. Aquel Protocolo fue aprobado por el Ecuador, pero se lo declaró más tarde como inejecutable al establecerse que había errores en la cartografía.

Si estuviéramos en condiciones de hacer la guerra, con probabilidad de llegar a la victoria, es claro que no sería otra la actitud del Ecuador. Pero en las circunstancias actuales, estoy seguro que no habría ningún militar, ningún soldado que fuese partidario de la lucha armada. Hay que tener en cuenta que la condición económica del país, la debilidad de sus fuerzas militares, no prestan las bases suficientes para hacer la guerra. País pequeño, que ni siquiera ofrece homogeneidad en su composición (Gral. Carlos Guerrero, en Tobar Donoso 1982 [1945], 429-430).

Las fuerzas armadas ecuatorianas acarreaban una debilidad orgánica y estructural lo que llevó a renunciar al Gral. Guerrero, ministro de Defensa del presidente Arroyo del Río,⁴³⁵ bajo el argumento de aquella “debilidad militar” del Ecuador. Expresaba además que ante tales consideraciones y, a fin de salvar su existencia, el país debía sacrificar sus aspiraciones sobre el río Marañón y aceptar los alegatos del Perú a través de los países mediadores. Julio Tobar Donoso (1982 [1945], 434), autoridad del estado para entonces, agregaba al respecto que la publicación de la carta de renuncia del Crnl. Guerrero fue indispensable, de tal manera, habría convencimiento entre la opinión pública de que la “mutilación del territorio fue innecesaria”.

Desde la posición de las élites civiles y militares de la época, aquella sería la única forma de preservar la continuidad del estado y se denunciaba la serie de problemas que debía enfrentar un cuerpo militar incipiente, con pocos efectivos ante un sistema de doctrina militar en los cuarteles que no convocaba a los ciudadanos. Previo a los enfrentamientos mismos, pero ante la constante amenaza, se preveía la formación urgente de los soldados entre los indios, pero había que prepararlos y transformarlos físicamente, no solo en cuanto a su pertenencia nacional.

Ved pasar un batallón de conscriptos, y a excepción de pocos individuos (que por lo general son de raza blanca o mestiza) y observareis la talla infantil de toda esa juventud de 19 a 20 años que ha sido llamada al Servicio Militar [...] una tropa casi enana y tarada con debilidades musculares [...] (Chiriboga 1939, 611).

Había que actualizar la doctrina “con una instrucción más realista, más técnica, más humana y, sobre todo, que respondiera a la realidad histórico-geográfica de la nación

⁴³⁵ De tendencia liberal, Carlos Arroyo del Río fue el presidente del Ecuador entre 1940 y 1944. Durante su administración se suceden los hechos que se mencionan la Guerra del 41 y la firma del Protocolo de Río de Janeiro (1942).

ecuatoriana” (Muñoz 1949, 5).⁴³⁶ En este punto cabe recordar que las misiones militares chilena (1902) e italiana (1922) habían llegado a profesionalizar a las fuerzas armadas ecuatorianas, a instancias de los gobiernos liberales (Cfr. Ortiz 2006; Cuesta 2013). El alto mando militar que participó en la guerra del Cenepa (1995) sostiene el mismo argumento sobre la formación desconectada con la realidad ecuatoriana, en sus distintos aspectos, que recibieron los militares bajo la influencia de las misiones europeas a inicios del siglo XX (Moncayo, Quito, entrevista realizada por la autora en mayo de 2016).

Se formula así una crítica a las misiones extranjeras que prepararon a los soldados para la defensa territorial, desde el siglo XX temprano. Los formaron para la batalla en otras geografías del altiplano y no en las propias, en las que debían enfrentar al enemigo externo, y a los espacios estratégicos que debían proteger en ambientes de la costa y en la selva. A la costa, “porque allí está la isla Puná, las minas de petróleo y de sal (actual provincia de Santa Elena); y a la segunda [el oriente], porque nuestras fronteras terrestres se desarrollan en un 70% en terrenos cubiertos de selva” (Muñoz 1949, 5). Desde las filas de la defensa se avizoraba la ausencia de doctrina, falta de criterio ofensivo que fuera funcional para hacer frente a los enemigos externos (Cfr. Plaza 1952).

Los militares ecuatorianos de las primeras décadas del siglo XX confiaban en el progreso, la ciencia y la tecnología como garantes de los avances para la mejora de las sociedades. Ellos se veían a sí mismos como los conductores del progreso y este como el paradigma de la nación moderna, factor de poder nacional. Se contaba con la proyección de las instituciones militares sobre la vida de los ecuatorianos, para construir el desarrollo social y educativo. Los oficiales estaban obligados a contribuir en este aspecto, con una acción directa con el pueblo (Larrea Alba cfr. Paz, 1938).⁴³⁷ Nótese que, en este punto, como entre otros, el discurso es común al de los salesianos, en sus nociones de ciencia, avance y progreso, son hijos de su tiempo con algunos intereses en

⁴³⁶ Julio H. Muñoz (1949) ocupa el cargo de Tnte. Crnl. De Servicio en Estado Mayor y publica un texto “Doctrinas militares aplicadas en el Ecuador” a fin de que se lo utilice como libro de formación entre los soldados jóvenes. Pretende suplir las carencias de las doctrinas impartidas por las misiones extranjeras.

⁴³⁷ Los misioneros salesianos representaron también los factores de ciencia y progreso, uno de los motivos por los que se piensa en ellos para trasladarlos al Ecuador y a la región amazónica. Este estatus progresista de los misioneros se evidencia en las Exposiciones Orientalistas Salesianas (1943-1944. Ver capítulo 3 de esta tesis).

común. Don Bosco exhortaba a los misioneros a imbuir a sus alumnos en la ciencia “porque esta puede contribuir con los adelantos en la moral de la gente” (Lenti 2010, 582)

Es común la mirada de la guerra del 41 como el parteaguas entre “un antes y un después” en las relaciones civil-militares y en la visión del Ecuador hacia sí mismo (Cfr. Fitch 1977; Espinosa 1999). En el campo militar, el “antes” refería a la época republicana del siglo XIX signada por el caudillismo, cuando en términos políticos, no existía diferencia entre los ámbitos civil y militar. Las acciones militares eran consubstanciales a las maniobras políticas y viceversa. El siglo XIX desembocaba en la Revolución Liberal y con ella, en el siglo XX temprano, la profesionalización de las Fuerzas Armadas. Por este medio, se buscaba construir un cuerpo fiel al estado, independientemente de quien gobernara en determinado momento (Cfr. Fitch 1977; Bustamante 1993).

El “después”, en el medio ciudadano, lo marca el conflicto limítrofe en la frontera sur que para el Ecuador se constituiría en el “eje central de la construcción del sistema de oposiciones en las relaciones internacionales” (Bustamante 1991). Bustamante llama a alejar la mirada del plano militar en los eventos bélicos de 1941, para interpretarlos como la “invalorable victoria” que el Ecuador ha tenido en los enfrentamientos con el Perú, porque “nos mostramos a nosotros mismos nuestra capacidad de reaccionar como país...” (Bustamante 1991, 98). Así expuestos, los conflictos internacionales irían más allá de lo castrense e involucrarían complejos procesos en los cuales las sociedades optan por una determinada “estructura de conflictos entre múltiples alternativas posibles” (Bustamante 1991, 91).⁴³⁸ La amenaza del enemigo externo se convierte en una de las razones de ser del Ecuador como estado con un territorio definido.

Los gobiernos de la época intentaron propiciar la consolidación de la institucionalidad estatal, la amazonia se adecuaba al proyecto de colonización de la región, lo que volvía necesaria la construcción de carreteras y vías férreas.⁴³⁹ Sin embargo, pese a la

⁴³⁸ Bustamante (1991) profundiza en su propuesta al mostrar que Ecuador tenía con Colombia motivos de disputa territorial tan significativos en términos de extensión espacial como los que mantuvo con el Perú, sin embargo, la rivalidad con el Perú fue la opción del caso. Sería importante profundizar mayormente en los motivos subyacentes en la “elección a Perú” como el país rival por excelencia, en investigaciones posteriores.

⁴³⁹ Aunque muchos de ellos no pasaron de ser proyectos como el Ferrocarril al Curaray (Esvertit 2008). Esvertit (1995) para Ecuador y Santos y Barclay (2002) para Perú estudian los proyectos destinados al

importancia que en la retórica se atribuía al oriente, no se posibilitaba poseerlo de manera efectiva (1890 -1930), (Cfr. Esvertit 2008).⁴⁴⁰ La pacificación y ecuatorianización de los jíbaros se vuelve inminente, habida cuenta que eran los habitantes por antonomasia de ese terruño y quienes estaban llamados a defenderlo. Políticas de intención que se vislumbran en las acciones y discurso de Antonio Flores Jijón en el siglo XIX (Cfr. Tobar Donoso 1982 [1945]; García 1999; Cárdenas 2007) y las de Velasco Ibarra, quien en 1960 declara formalmente al Protocolo como irrito (Palacios 1964, 214-215).

6.4 El pueblo shuar en la defensa del territorio

Hablar del pueblo shuar en la defensa del territorio ecuatoriano, al inicio de la entrada misional no es dable puesto que, al parecer, ellos no avizoraban aún ningún estado al cual defender, más bien ellos despertaron sospecha, por el temor al otro, así como por la popularidad que consiguieron como “salvajes”, “fieros” e “indomables”, implicó que quienes se adentraban en la selva llevaran más bien escolta militar. El desvanecimiento de esta imagen y la articulación de los shuar al Ecuador es paulatina y se produce conforme avanzan en su proceso civilizatorio. Su entrada a formar los grupos armados de *Arutam* e *Iwias* se produce en la segunda mitad del siglo pasado, cuando se entrenan con los comandos de guerra y participan en el evento bélico de 1995. Este entorno temporal excede aquel propuesto para esta tesis, sin embargo, se lo mira tangencialmente, y solo en la medida que se lo considera efecto del proceso de construcción estatal que se produce durante el período de estudio, (1894-1964).

6.4.1 Los jíbaros en los enfrentamientos del 41

Como consta en el Parte de Guerra sobre los acontecimientos de Yaupi en agosto de 1941, en el epígrafe del capítulo, las tropas peruanas “estuvieron guiadas por jíbaros traicioneros a nuestra causa” (Cuvi 1990, 79). Se desconoce, sin embargo, a cuál de los

trazado de las vías de comunicación hacia la región que muestran que hubo interés, pero no siempre logra plasmarse en la realidad.

⁴⁴⁰ Si bien se conoce de la existencia de proyectos de investigación que se hallan en proceso, desvirtúan esta idea y dejan ver que hubo presencia estatal en la región (Mark Thurner, comunicación de 11 de agosto de 2014). Camilo Mongua, quien en su tesis doctoral aborda la problemática del caucho en la cuenca amazónica, para el caso colombiano del Putumayo, comparte esta idea, y maneja como hipótesis que sí existieron proyectos de soberanía e iniciativas para consolidar el control en la región, pero se trataba de sociedades en estado de guerra y ruina económica, lo que impidió en buena medida la puesta en práctica de los proyectos (Mongua 2018).

grupos jíbaros se hacía referencia, una vez que estos no formaron una sola unidad étnica y había zonas que, como esta, se perfiló conflictiva. Entre los ríos Yaupi y Santiago también se formó una frontera étnica entre los grupos jíbaros, lo cual impidió una expansión hacia la cuenca baja del río Santiago, debida a los enfrentamientos interétnicos.

Resuenan otras versiones sobre este mismo episodio que difieren de las asumidas por los militares ecuatorianos, las que convierten en “héroe del 41” al Tnte. Hugo Ortiz y en “enemigos” a los “traidores guías jíbaros.” Los shuar se atribuyen la muerte del héroe nacional, y niegan que fuera la tropa de “300 soldados peruanos” con sus oficiales la responsable del ataque al pequeño destacamento ecuatoriano. En versión de Miguel Tankamash, no existía en el imaginario shuar ningún tipo de frontera en los territorios que habían habitado históricamente (Tankamash, Asunción, entrevistado por la autora en abril de 2016). “Los que dicen que mataron los peruanos al teniente Ortiz, no lo mataron los peruanos, lo mataron los shuar”. En la versión asumida por Tankamash, en el momento de la escaramuza hubo resistencia de parte de los soldados ecuatorianos, lo que impidió que los peruanos se acercaran. Sin embargo, como los jíbaros tenían amistades con los peruanos y conocían la selva, cuando les solicitaron apoyo, atacaron al destacamento ecuatoriano y mataron al Tnte. Ortiz.

Siro Pellizaro (sdb) integra como cierto lo dicho por los shuar sobre este evento, recuerda la situación de aislamiento que vivían los soldados destacados en la frontera. “El héroe Teniente Ortiz, que tenía su destacamento donde ahora llaman ‘Teniente Ortiz’, entonces estaba solo con tres hombres”. Según Pellizaro estos datos le fueron narrados a su vez, por el mismo jíbaro que fue a fundar el destacamento de Yaupi, él estaba ahí con el teniente Ortiz. Se dice que los soldados no tenían mujeres; entonces, “se llevaron dos mujeres de Yaupi, la mujer de Atamendia y la de otro shuar”. Los jíbaros reclamaron y fue lo que motivó los enfrentamientos entre algunos shuar y los militares ecuatorianos. Los indígenas acudieron para solicitar armas a la base peruana en La Puntilla, frente al destacamento ecuatoriano del río Yaupi. Llegaron armados los tres shuar en reclamo de sus mujeres. Se dice que el Tnte. Ortiz estaba borracho, en compañía de otro soldado, el Negro Quiñónez. “Al grito de ‘ya vienen los peruanos, nos atacan’, él empezó a disparar su metralleta y, fue esta la causa para que lo mataran. Así murió el teniente Ortiz” (Pellizaro (sdb), Sucía, entrevistado por la autora en diciembre de 2015).

Esta misma versión fue objeto de debate entre los militares y un medio de opinión quiteño. En 1990, un cronista local hace pública la entrevista a un anciano shuar, el “chamán Jimpikit”, quien dice tener 120 años de edad y haber participado directamente en los acontecimientos de 1941 (Reascos 1991, 7). Los jíbaros pelearon contra el ejército ecuatoriano en venganza por “unos abusos” cometidos por los soldados contra unas familias shuar. Esta publicación despertó la airada respuesta desde el medio militar⁴⁴¹ y la solicitud desde los mandos de las fuerzas armadas para que se rectificara la nota de prensa que dañaba la imagen de uno de nuestros más connotados “héroes nacionales”, propio representante del pueblo armado.

Este hecho que reviste importancia para los militares, como lo trasluce la serie de respuestas que despierta desde este medio, demanda mirarse desde distintas lecturas. Al pueblo shuar la guerra limítrofe lo dividió en su unidad étnica, quedando familias del lado ecuatoriano y otras del lado peruano. De tal manera, los huambisa y los aguaruna pasaron al Perú, tras la contienda (Cfr. Taylor 1994c). En este sentido, en la franja de frontera se identifican al menos tres grupos étnicos del universo jivaroano, los cuales disputaban sus recursos y permanecían en un sistema de guerras y venganzas. Estos son los aguaruna (Works 1985), huambisa (Berlin y Berlin 1983) y los “propios jíbaros” (Steward 1948) que después serán llamados shuar. El territorio de los huambisa se localizaba en las riberas del río Santiago y un par de familias aguaruna se asentaron en la cuenca del Cenepa (Berlin y Berlin 1983). No se conoce la distribución de estos segmentos del universo jivaroano para 1941, no obstante, se puede suponer que los militares del Perú y Ecuador realizaron alianzas con los distintos grupos tribales. Alianzas que incorporan al sistema de guerras y venganzas y a la violencia inter y/o intra-grupal. En este sentido, desde los primeros años del siglo XX, los huambisa controlaban las riberas del Santiago, articulados a los distintos agentes económicos vinculados a la extracción cauchera (Ross 1984).

Siguiendo esta vía de reflexión, las narrativas sobre el conflicto de frontera revelan tres puntos a tener en cuenta: (i) los conflictos estatales y el control de las fronteras involucraron a los grupos étnicos y sus enfrentamientos inter-tribales tanto en Perú como en el Ecuador; (ii) la Guerra del 41 se relaciona con la narrativa de las gestas

⁴⁴¹ AHCHE (*Expreso*, 08-05-90) Fondo: Notas de prensa. Exp. “Tnte. Hugo Ortiz Garcés, héroe de 1941” (Relato de una guerra).

heroicas del Ecuador pero, a su vez, evidencia que no se avizoró a estos grupos en su composición interna o su filiación étnica, lo que tampoco fue comprendido del lado de las misiones. (iii) De parte de los indígenas, el momento de los enfrentamientos, los shuar que participaron en los hechos que se narran no eran aliados ni de los peruanos, tampoco de los ecuatorianos porque no identificaban aún las divisiones entre países. Sin embargo, los indígenas que narran los hechos (Tankamash y el cacique Jimpikit) emiten sus testimonios cuando ya han atravesado procesos de estatización, cuando podían establecer la diferencia entre Ecuador y Perú, por lo tanto, su narrativa cabe verse ya, como un efecto estado (Mitchell 1999).

Otro de los puntos que aquel incidente puso al descubierto fue la situación de insipiente del ejército ecuatoriano. Si bien los militares utilizan el argumento de su debilidad estructural como punto a su favor para justificar la derrota frente al Perú, el que la guarnición ecuatoriana tuviera tan pocos resguardos – 10 hombres mal armados, frente a 300 efectivos peruanos – en un punto neurálgico de la frontera no delimitada, refiere más bien a la poca eficiencia del flanco ecuatoriano (ver epígrafe del presente capítulo). La retórica que rodea al heroísmo del subteniente Ortiz parte de la la imagen que proyectaba el Ecuador frente al mundo y frente a sí mismo, como un “país víctima”, con una historia marcada por la pérdida de territorio, y por una crisis de honor e identidad...” (Espinosa 1999, 118).

De vuelta al escenario de los acontecimientos, ciertamente hubo tensiones entre los soldados ecuatorianos y el pueblo shuar, en el contexto de los enfrentamientos entre Ecuador y Perú en 1941. En la zona ocupada por los jíbaros en Zamora, regentada por los franciscanos, se informa de una matanza perpetrada por los militares contra 11 indígenas, un tiempo después de la guerra. Los soldados habrían lanzado al río sus cadáveres. Se dice que los jíbaros aducen la acción a que no quisieron ceder a negocios ilícitos insinuados por los soldados quienes, además, invadieron las chacras de las familias de los muertos y se llevaron a sus mujeres. La reacción de los shuar fue igualmente violenta. Los soldados por su parte, adujeron la acción a la consideración de traición por parte de los indígenas, por su apoyo a las tropas peruanas, guiándolos por las rutas que llevaban a las defensas ecuatorianas.⁴⁴²

⁴⁴² AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Exp. V.L7. Méndez, 4 de octubre de 1941. Firma Ilegible (se trata de un memorándum interno).

En los meses sucesivos, se desatan otros hechos de violencia protagonizados por los shuar de Zamora con la muerte de 100 mineros entre octubre y diciembre de 1941 (es decir después de los enfrentamientos que fueron entre julio y agosto). Los militares intervinieron para arbitrar el conflicto.⁴⁴³ Fueron momentos de tensión en los que el medio evidenció con mayor transparencia que se gobernaba en un estado de “excepción”, no como condición eventual, sino como la situación regular, en la que la ley se vuelve borrosa. En estos contextos se ejerce un orden jurídico en el que “el derecho a la legalidad está suspendido en nombre de la ley” (Cfr. Arretxaga 2003). Aquellos incidentes desencadenaron recelo y desconfianza desde las fuerzas armadas ecuatorianas contra los shuar y viceversa.

Sin embargo, con el paso del tiempo y los hechos, se observa el interés de los jíbaros por participar de la vida militar para resguardar un territorio que sienten como propio, aspiraciones ligadas a su auto-reconocimiento identitario como “guerreros natos” y a que se asumen como ecuatorianos. El estado – militares de por medio – se sirve de este potencial de los indígenas, y la guerra en resguardo del territorio se convierte en uno de los medios de articulación de los shuar al estado y a la nación ecuatorianos. La participación de los jíbaros en los episodios bélicos posteriores (1981 y 1995) alude a esta como una construcción del estado desde abajo. El testimonio oral y escrito de los personajes que participaron del proceso o que lo vivieron desde cerca, muestra cómo opera el efecto de estatización al pueblo shuar del que se desprende su ecuatorianización a instancias de la defensa de la frontera y las fuerzas armadas y de su propio interés por incorporarse al Ecuador como su patria.

6.5 El Servicio Militar Obligatorio, fórmula para estatizar al mundo indígena

Para los militares, una estrategia para incluir a los indígenas en el proceso de formación del estado ecuatoriano lo constituyó el Servicio Militar Obligatorio. Se trató de un deber de todos los varones mayores de dieciocho años residentes en el país. Históricamente, este se convierte en el dispositivo de contacto del ejército con el pueblo, y particularmente con el medio indígena y campesino. Si bien esta se considera una institución de llegada universal, los conscriptos provienen por lo general de los estratos

⁴⁴³ AHMS Fondo: Crónicas de las casas cerradas. Exp. V.L.4 J. Schmith (sdb) a Mons. D. Comín (sdb), sobre matanza de militares a Shuar., junio de 1941 Exp: VL5. De J. Schmith (sdb) a Mons. D. Comín (sdb) Informe sobre matanza mineros en Zamora.

populares, de ahí que se lo mire como una estrategia de incorporación al estado y a la nación para los sectores subalternos (García 1987, 158).⁴⁴⁴ Se estableció oficialmente en 1938, durante la administración del Gral. Enríquez Gallo (Cfr. Ortiz 2006, 50), aunque la ley que lo decreta fue dictada en 1904 (Coral 1938), durante el régimen alfarista.

Expuesto así, el Servicio Militar Obligatorio resulta sensible a la temática que se aborda en este capítulo. Concebido con un sentido civilizatorio hacia los indígenas, a quienes se engloba en el eufemismo del “pueblo”, internos en el cuartel, asimilarían la cultura dominante y generarían sentimientos de pertenencia al Ecuador cuya soberanía preservarían. Este sería un espacio de concreción de lazos con la patria, lazos que se fomentan en un sentido afectivo, como lo refleja este pasaje de uno de los textos de adoctrinamiento utilizado por los conscriptos.

Quiero que sepas que estos deberes del soldado se relacionan: unos con la patria y otros con los superiores, los compañeros de armas, la población y contigo mismo... en el patriotismo... están incluidos dos deberes: el amor a la Patria y la fidelidad a la bandera, estos dos constituyen los deberes del soldado para con la Patria... (Coloma Silva 1938, 42).⁴⁴⁵

Aquella institución contribuiría a la formación del estado desde abajo, (Lagos y Calla 2007, 16-17), en la medida en que incorpora a los conscriptos en las normas disciplinarias que implican la civilización y les concede la ciudadanía por medio de las armas en la defensa de una misma patria, a quienes aún no habían adquirido ese estatus. El disciplinamiento que se otorga a los individuos incluye normas de comportamiento comunes al resto de ecuatorianos, en las que se insertan a través de la vida militar en el encierro del cuartel (Foucault 1984; Goffman 2001). Esta institución fue introducida en Ecuador por la Misión Militar Chilena que llega en 1902 a instancias del gobierno alfarista, con el fin de modernizar a las fuerzas armadas locales.⁴⁴⁶ La influencia

⁴⁴⁴ Dadas sus características y su vocación restringida a los varones, ha sido tipificado como una forma de “dominación estatal de carácter racista, clasista y patriarcal” (Cabezas, 2015: 44).

⁴⁴⁵ En el archivo del CEHE reposa una copia del texto de formación cívica utilizado para el adoctrinamiento de los Conscriptos, este se publicó justamente el año en que se implementa finalmente el Servicio Militar Obligatorio durante la administración de Enríquez Gallo (1938) (Coloma Silva, 1938).

⁴⁴⁶ Con el fin de orientar las funciones militares a la defensa de la nación, lo que se entiende por profesionalización de las fuerzas armadas, llega en 1902 la Misión Militar Chilena. Chile habría pasado por un proceso similar en 1885, a través de la contratación de misiones alemanas y de la estada en Alemania de un buen número de sus oficiales. Con estos antecedentes, ese país difunde, a través de sus misiones, la tendencia que Rouquié denomina “prusianismo de segunda mano” (1984, 96). Además, con

prusiana en la profesionalización traída por los chilenos imprimió su interés por integrar a la nación a través del reclutamiento activo a los sectores marginados de la sociedad (Selmeski 2001, 1), condición en la que se asimila a los indígenas. El Servicio Militar Obligatorio facilitaría que los indios devinieran ciudadanos y los cuarteles, centros de aprendizaje de ciudadanía (Loveman 1999).

Siendo ministro de Guerra, en 1928, consideraba el militar Salomón Larrea que la aplicación del Servicio Militar Obligatorio tendría un carácter integral, formaba individuos adscritos al estado y a la nación y al mismo tiempo garantizaba la defensa del frente externo, con una clara finalidad: "En tiempos de paz, la de preparar al país para su conservación y defensa integral. La experiencia universal apoya a favor del Servicio Obligatorio porque influye en las condiciones físicas, materiales y morales de los individuos que luego forman el conjunto que se llama pueblo..." (Larrea 1928, 145-146).⁴⁴⁷ Los ministros de Guerra y Marina entre 1898 y 1937 comparten esta visión. El mismo personaje, quien se mantuvo en la cartera de Guerra y Marina los años posteriores, comunicaba en su informe de labores al Congreso, en 1930, su pesar por la falta de implementación del Servicio Militar Obligatorio, una vez que este constituye "escuela y núcleo de la defensa nacional", y el único que permitirá "dar educación a la raza indígena y fundir en un solo sentimiento las diferentes partes de la nacionalidad ecuatoriana" (Larrea 1928, 42-43).⁴⁴⁸

6.5.1 Las "bondades" de la disciplina, en el internado y en el Servicio Militar Obligatorio

Los discursos militares de la década de 1920 que argumentaban a favor del establecimiento de Servicio Militar Obligatorio, previa su instauración, expresan el punto de vista militar sobre la importancia de esta institución. Se consideraba que en el cuartel, el conscripto adquiere hábitos de higiene, de temperancia, de ahorro, de cultura cívica y política. Así como el internado para los niños shuar, se aspira a que el cuartel

el triunfo de Chile frente a Perú en la Guerra del Pacífico (década de 1880), el prestigio de las fuerzas armadas chilenas estaría en su apogeo (ver capítulo 2 de esta tesis).

⁴⁴⁷ Las opiniones del Capt. Carlos Guerrero aparecen tanto en un ensayo suyo que se publica en la Revista del Ejército Nacional (Guerrero 1924), como en los informes del Ministerio de Guerra y Marina, cuando este mismo personaje fue titular de esa cartera de estado.

⁴⁴⁸ Estos discursos argumentaban a favor del cumplimiento de la Ley de Servicio Militar Obligatorio, frente a quienes se oponían a que se la ponga en práctica, ante el temor de que restaría brazos para la agricultura en la hacienda

alejara a los conscriptos de su ambiente habitual para atravesar por un proceso de socialización secundaria en el marco de la civilización: “sabido es que al cuartel vendrán individuos cargados de vicios, que son como una segunda naturaleza y la cosa más normal en ellos, a la vez que tratarán de poner resistencia cuando la separación de sus malos hábitos y costumbres” (Larrea 1928, 298).

En este proceso, serán los instructores, miembros del cuerpo de oficiales del ejército, quienes confieran la preparación intelectual y moral a los conscriptos. Estos saldrán con una visión clara del “cumplimiento del deber”. Ello evoca la presencia de los religiosos y religiosas salesianos en los internados de niños y niñas shuar, analogías que resulta interesante destacar, puesto que desde ambos ámbitos se apunta a la construcción de los shuar como ciudadanos ecuatorianos, sujetos al mismo estado y homologados en su cultura con el resto de ecuatorianos y con estrategias coincidentes, en cierta medida, puesto que en el ámbito militar también se hace énfasis en los ejercicios de táctica y estrategia para la guerra.

La preparación militar contribuye al fortalecimiento físico del individuo porque exige de este la más completa aptitud corporal y el desarrollo armónico de todos los órganos del cuerpo, como estrategia de control y poder (Foucault 1984). La gimnasia, las carreras, los deportes, la equitación hacen que el conscripto llegue a tener una preparación física con gran ventaja para su personalidad, “lo que transforma al ciudadano en otro hombre ...”.⁴⁴⁹ En el cuartel adquieren “buenas costumbres” en términos de higiene y “buen modo de vivir”, según la noción que se considera de tal manera (Larrea, 1928: 300). Aquellas apreciaciones del militar Larrea de inicios de siglo XX se mantienen a inicios del siglo XXI, no sin los matices que les confiere el paso del tiempo y la distancia entre los personajes. En opinión del Gral. (sp) José Gallardo acerca del Servicio Militar Obligatorio, los jóvenes, cuando llegan al cuartel, lo hacen con una noción muy escasa del país.

Allí reciben cívica, historia, aprenden a reconocer a su país y a ellos mismos como ecuatorianos. Llegan jóvenes que no han tenido la oportunidad de usar un servicio higiénico. Cuando llegan al cuartel a veces se los tiene al sol. Cuando se les toman las

⁴⁴⁹ Se repite la noción del “hombre nuevo” que proyectaron los pensadores liberales de inicios del siglo XX y de la visión del *scoutismo* con la que formaron los salesianos a sus estudiantes en la selva y en la ciudades (ver capítulo III y V de esta tesis).

medidas para ver cómo van avanzando en el peso, en su capacidad respiratoria. A los 2, 3 meses están trotando 10 Km. Después de un tiempo en el cuartel se nota un cambio radical, amplían su compromiso frente a la sociedad porque participan en mingas, en las horas sociales... algunos se descubren a sí mismos en nuevas aptitudes (Gallardo, Quito, entrevistado por la autora en junio de 2016).

Los salesianos también implementaron revistas de gimnasia con ideas similares sobre lo importante de la formación y fortalecimiento del cuerpo.⁴⁵⁰ En la escuela de Gualaquiza, regentada por los salesianos, el sargento Pacheco era quien preparaba a los niños shuar para las revistas de gimnasia.⁴⁵¹ Esta sería una forma de inserción de los militares en la sociedad civil a través de la educación y en el contacto directo con la población. A más del Servicio Militar Obligatorio, visto como una estrategia educativa, algunos cuarteles tuvieron escuelas fiscales en su interior, como ocurrió en Limón, en cuyo cuartel funcionó una escuela fiscal en la que su director fue un militar retirado.

Yo terminé la primaria en una escuela fiscal, en el cuartel, en ese de los militares que por primera vez estaban abriendo la escuela en la guarnición. Los profesores en esa escuela no eran militares. Los militares pasaban haciendo sus ejercicios. El boly, el fútbol, preparaban la comida, los profesores que venían contratados por el estado daban las clases (Karakras, Quito, entrevistado por la autora en octubre de 2015).

Los actos especiales y fiestas de conmemoración patria que se celebraron en la escuela, contaron por lo regular con la presencia del representante de las Fuerzas Armadas para solemnizarlos.⁴⁵² Josefina Kajekai recuerda que al internado iban los militares en Navidad llevando regalos a los niños y niñas. “Llegaban con funditas de caramelos los encargados de ese grupo militar” (Kajekai, Sevilla Don Bosco, entrevistada por la autora en abril de 2016).

A raíz de la guerra del 41, y en los años posteriores, se dispuso que en los establecimientos educativos secundarios se impartiera la formación pre-militar, en la

⁴⁵⁰ Como se vio con algún detalle en el capítulo 3, en que los niños y niñas shuar hacen demostración pública de sus destrezas gimnásticas.

⁴⁵¹ AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza. Avisos parroquiales. Exp. IG5. 20-06-1952. Como se vio en el capítulo 3 asimismo, también los salesianos cumplieron con este rol con el P. Simonetti en la preparación de los niños para la jura de la bandera en Quito en 1944 (ver capítulo 3 de esta tesis)

⁴⁵² AHMS En la reunión pro-cantonización de Limón se realizó un acto que fue solemnizado por la presencia del Comando Militar del Batallón Tungurahua. (AHMS *El Nacional*, 05-10-1956).

que los soldados entrenaban a los estudiantes en ejercicios físicos, especialmente, y en el uso de las armas, como una forma de alistamiento para la guerra (Anónimo 1956).⁴⁵³ Estas eran medidas de intervención con la sociedad civil que conferían presencia a los militares en el medio. La implementación del *scoutismo* fue otra de las estrategias de disciplinamiento que involucró a los niños y niñas shuar con una formación muy cercana a la militar, pensada en la armonía entre el cuerpo, la naturaleza y la formación de buenos ciudadanos -disciplinados- para contribuir con la sociedad gobernable.⁴⁵⁴ En una misma tónica, el jefe del IV Departamento, del Ministerio de Defensa daba sugerencias para evitar que los niños dejaran de asistir a las escuelas. Recomendaba que las clases fueran solo en las mañanas y no en los fines de semana.⁴⁵⁵

Esta intervención de los militares entre los civiles, se explicaría ante la falta de “disciplina social” que hace que el país pierda mucha de sus energías y oportunidades de progreso (Larrea 1928, 298). Cuando el estado consiga disciplinar al pueblo y hacer que este invierta positivamente sus energías en el engrandecimiento de la patria conseguirá el progreso colectivo. El ejército, desde la perspectiva del soldado moderno, es uno de los medios estatales para disciplinar al pueblo a través del Servicio Militar Obligatorio, al que llegan ciudadanos de todos los estratos sociales y hace de todos ellos “individuos disciplinados y cooperadores del bienestar general” (Larrea 1928, 298).⁴⁵⁶ La intervención de los militares en la educación buscaría formar sujetos modernos

⁴⁵³AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Yaupi. Exp. L.6.4.025. Yaupi, 10 de septiembre de 1957. Para J. Ghinassi (sdb), director. Yaupi, De: J. Palomino (sdb). Le informa que el capitán Ruales irá los domingos a impartir la formación pre-militar en el Internado a los estudiantes de la Misión.

⁴⁵⁴ Sobre el *scoutismo* en la formación de los niños y jóvenes shuar se hace un mayor desarrollo en el capítulo 3.

⁴⁵⁵ AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: Relaciones civiles-militares. Exp. X 14. Gualaquiza, 28 de junio de 1939. Circular con algunas instrucciones. De: Jefe Político de cantón Santiago. A: Conrado Dardé (sdb) superior de las Escuelas de Gualaquiza.

⁴⁵⁶ Aunque no lo diga expresamente, el discurso del capitán Larrea afirma entre líneas, que se refiere a los indígenas que se hallan al servicio de la hacienda, lo que orienta a este discurso con particularidad a la región serrana: “con esta educación el conscripto irá a las haciendas y exigirá del patrón habitaciones que estén de acuerdo con su nuevo modo de vivir, habiéndose conseguido en el obrero, un trabajador más consciente, disciplinado, moral, ordenado, y más amante de la tierra en la que él y su familia gozan de bienestar” (Larrea, 1928: 298). Esto serviría para argumentar acerca de la invisibilización de los indígenas amazónicos en este discurso, una vez que no tienen la misma situación, sin embargo, de la información recabada se puede afirmar que los shuar sí recibieron el Servicio Militar Obligatorio y se les aplicó la misma legislación que al resto de indígenas del país.

estatales. Una relación que produce y subordina a la vez con la que se establece una correlación entre subjetivación y sujeción (Cabezas Fernández 2015, 45).⁴⁵⁷

La relación que se establece ente el estado y el ciudadano constituye, desde la visión del militar Salomón Larrea, una filiación de tipo afectivo. Un ciudadano se implica con la patria a través del amor hacia ella, el patriotismo: “el amor patrio es un factor que tiene honda repercusión en la unidad y potencia de un estado” (Larrea 1928, 300).⁴⁵⁸ Se concebía que el cuartel, a través de la educación cívica, era el sitio en donde el Ejército tiene su acción más genuina, donde el alma de la institución es el “culto a la Patria”. En tal sentido, la difusión de mitos que generaran lazos afectivos con la patria, se extiende al interior del cuartel, porque allí...

La instrucción del conscripto se efectúa en presencia de la Patria, su historia es relatada en aquellos puntos, sobre todo los que hieren y despiertan la conciencia del ciudadano... todos estos episodios despiertan en la mente del rústico, del ignorante y del indiferente, la idea de Patria (Larrea 1928, 300).

Toda la red simbólica a la que alude este discurso militar ofrece una visión sacralizada del estado a través de la imagen de la patria reificada en la suerte de templo en que se convierte al cuartel (Cfr. Krupa y Prieto 2015). Ya desde la administración hispánica, los varones indígenas en América Latina eran reclutados periódicamente para servir en las fuerzas armadas (Cfr. Selmeski 2001). Resulta paradójico que los indígenas fueran compelidos por el ejército en tanto que los oprimía y los perseguía. Lo hacía justificándose en la misión civilizatoria que se había atribuido a las milicias y sus autoridades. Se buscaba de esta manera sacar a las poblaciones indígenas del ‘estancamiento social, moral y cultural’. En el discurso de los militares a lo largo del siglo XX, el Ecuador se imagina como un país “mestizo” condición que se propiciaría desde el cuartel.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Es interesante cómo el pensamiento militar se mantiene en una misma línea si comparamos lo enunciado por Larrea (1928), Kajekai (década de 1950), Cabezas Fernández para Bolivia (2015), de hecho deben haber matices en atención a la realidad histórica de cada época y cada geografía, pero en esencia hay una linealidad que es interesante destacar.

⁴⁵⁸ En el medio salesiano el amor es una parte fundamental del discurso pensado en una forma de atraer a los niños a los espacios lúdicos y de oración que fueron los “oratorios festivos” (Cfr. Lenti 2010).

⁴⁵⁹ Nótese que un proceso similar se produce entre los salesianos a raíz de los cambios que en el catolicismo a raíz de los efectos conciliares de Vaticano II, a inicios de la década de 1960,

El Ecuador mestizo sería, desde el punto de vista del militar Larrea de las primeras décadas del siglo XX, el futuro esperado de la composición societal ecuatoriana, y continuaría siéndolo en el imaginario castrense del Ecuador, con sus matices para cada momento. El Gral. Guillermo Rodríguez, Lara⁴⁶⁰ se manifestaba partidario del mestizaje,⁴⁶¹ como salida a la nación homogénea que se aspiraba a construir. En uno de sus discursos mencionaba que el Ecuador es parte de América, “continente mestizo... de homogeneidad fecunda” (Rodríguez Lara 1973, 17). A inicios el siglo XXI, el Gral. Gallardo deja ver un imaginario similar:

En las Fuerzas Armadas hay una tolerancia, no con el tema de las nacionalidades porque para nosotros el gran vínculo es la nación ecuatoriana es una nación mayoritariamente mestiza, lo cual indica el mismo censo, donde sale que solo un 7% se reconoce como indígenas un 10% se reconoce como blancos (tal vez de pretenciosos), y 2.5% como negros; el resto se reconoce como mestizo. Esta es una nación mayoritariamente mestiza (Gallardo, Quito, entrevistado por la autora en noviembre de 2003).

Al parecer del Gral. Gallardo, los indígenas en su totalidad, tienen derecho a participar en la vida del país. El hecho de ser alcaldes, prefectos, consejeros, concejales les exige que respondan ante la población que los elige y es un gran avance para la población y para ellos y a futuro, opina Gallardo.

Cada vez el país va a ir fundiéndose más. De aquí a unos 300 años, todo el país será mestizo, porque no pueden ponerse cortapisas a las situaciones naturales de la vida. Las cosas tienen que darse en forma natural, no atropellando. Si quieren conservar vestido y tradiciones, no hay para qué entrar a contrariar eso, se van a integrar espontáneamente y vamos a intercambiar las culturas (Gallardo, Quito, entrevistado por la autora en noviembre de 2003).⁴⁶²

⁴⁶⁰ Dictador para esas fechas, tras la defenestración al presidente Velasco Ibarra (1972) (Ortiz 2006), permanece en el poder hasta 1976, en que es defenestrado por un triunvirato militar que se posesiona del poder hasta 1978 en que llaman a elecciones populares por la vía democrática (García 1987; Ortiz 2006).

⁴⁶¹ Sobre el discurso militar en torno al mestizaje ver Ministerio de Defensa Nacional 1986; Ortiz 2006).

⁴⁶² Ya desde la década de 1960 se evidencia un nuevo discurso militar hacia los indígenas con un cierto cambio de actitud hacia ellos en los cuarteles. A los indígenas serranos se les permite llevar el cabello largo y recogido en el *huango* (Gallardo. Quito, entrevista realizada por la autora en noviembre de 2003).

A partir de su contacto con las comunidades indígenas serranas, en sus actividades de acción cívica (década de 1960)⁴⁶³, los soldados detectan que con los indígenas existen diferencias que pueden ser superables, era importante tener hombres formados para la reserva, el cuartel ofrecía oportunidad para ciudadanizarlos, sin mayor cuestionamiento a sus diferencias culturales. Desarrollan un imaginario social basado en el progreso, y posteriormente en el desarrollo, y proyectan una noción de mestizaje que puede ser entendida como “multiculturalismo.” Quiere decir que se acoge la diversidad y se la integra en el imaginario social ya no como un elemento disruptor. Todo ello mediado, de todas formas, por los procesos civilizatorios (Selmeski 2002, 7).

6.5.2 Los varones shuar en el Servicio Militar Obligatorio

Brian Selmeski propone que los shuar han sido reclutados para la conscripción solo en las últimas décadas del siglo XX.⁴⁶⁴ Ello en respuesta a un “desprecio benigno” (*benign neglect*) provocado por el estereotipo racial endilgado a ciertos grupos caracterizados como “salvajes, fieros guerreros, incapaces de colaborar con las fuerzas armadas”. Este estigma les impediría contribuir con el proyecto nacional establecido por las élites (Cfr. Selmeski 2001, 3). Las afirmaciones de este autor demandan un seguimiento especial al reclutamiento de los shuar en el Servicio Militar Obligatorio, pese a que no existen los registros.⁴⁶⁵ En su informe de 1935, el Ministro de Guerra Crnl. Astudillo, aparece un proyecto de Ley de Servicio Militar Obligatorio para los indígenas. Allí señalaba que, a más de preparar a los ciudadanos para la guerra, en el proyecto en mención, se tiene como una de las primeras finalidades la Ley de Culturización de la Raza Indígena, raza a la que urge elevar “en su nivel moral”, si se quiere incorporarla a la ciudadanía ecuatoriana, para que goce de los beneficios de esta condición social y política (Astudillo 1935, 61).⁴⁶⁶

⁴⁶³ La Doctrina de Acción Cívica en la que se sustentan las actividades de los militares con la sociedad civil se asume por las Fuerzas Armadas por Decreto Ejecutivo de junio de 1962 (Terml. Ing. L. Dávila 1971, 115).

⁴⁶⁴ Pese a que la generalidad de los indígenas ha sido acogida efectivamente en los cuarteles desde la década de 1940 (Selmeski 2001, 1).

⁴⁶⁵ El Crnl. Galo Cruz, quien ocupara el cargo de Director de Movilización, la unidad de las fuerzas armadas a cuyo cargo está la administración del Servicio Militar Obligatorio, aclara que los archivos en esa dependencia no están bien llevados y que carecen de registros sistemáticos sobre los reclutas y el año de conscripción, lo que impide constatar la duda por esta vía (entrevista de mayo de 2016).

⁴⁶⁶ Los discursos que justifican el traslado de los misioneros salesianos al sur-oriente para civilizar a los jíbaros, mencionan la necesidad de que ellos mejoraran “moralmente”.

Se trata de un proyecto de decreto para la implementación de la Dirección Técnica de Culturización Indígena, que se proyectaba como adscrita al Ministerio de Educación, que contemplaba, entre otros puntos, la creación de una conscripción exclusiva para la población indígena.⁴⁶⁷ Se instalarían escuelas en los recintos militares, en las haciendas y estarían constituidas por “miembros especializados en cuestiones “indigenales”, nombrados por los ministerios de Educación y Defensa, respectivamente”:

Art. 2 b) Pedir al Ministerio de Educación la destinación de los profesores que deben servir en las escuelas de las unidades militares indígenas...

Art. 9 Para continuar con la labor iniciada por las escuelas especiales para indios, y con el fin de proporcionar al adulto una adecuada cultura cívico-militar, el Ministerio de Defensa Nacional organizará Unidades Especiales de Conscripción indígena. El tiempo de duración del servicio en filas, será de dos años ... (Astudillo 1935, 61)

Remitiéndonos a la historia de límites, en la década de 1930, se recientes problemas entre Colombia y Perú que comprometen la frontera amazónica de esos dos países. Del lado ecuatoriano, se tomarían precauciones, en la medida en que se vería venir una situación emergente. Previo a 1936 se acantonan los destacamentos a las orillas del río Santiago hasta la confluencia con el río Yaupi, en el Batallón de Selva N. 11 Ecuador.⁴⁶⁸ En 1838 se aprobaría la Ley de Servicio Militar Obligatorio, lo que acelera el adiestramiento de los conscriptos, aunque de forma gradual (Cfr. Ortiz 2006).

En julio de 1941, Juan Vigna (sdb) solicitaba al Jefe del IV Departamento [militar], se dispense a los shuar de la obligación de realizar el Servicio Militar. La causa a la que adujo tal solicitud fue la “inconformidad” de los indígenas con este deber porque en el ejército se utilizaba a los jíbaros conscriptos como cargueros, tarea que les disgustaba, porque los militares les daban un trato violento (Bottasso 1993c, 130). La petición de

⁴⁶⁷ No se han hallado evidencias de la concreción del proyecto de creación de esta entidad

⁴⁶⁸ AHCEHE Fondo: reseñas históricas de las unidades militares.

Vigna se aceptó con fecha 29 de junio de 1941⁴⁶⁹ previo a los ataques de 1941 en la frontera, en Yaupi.⁴⁷⁰

Años más tarde, en 1947, una solicitud de Mons. Comín (sdb), persuadía a los militares contra el maltrato a los indígenas, “so pena de que se fueran al Perú” (Bottasso 1993c, 131). Los militares dependían de los cargueros shuar para su abastecimiento, y desde el Comando Militar se solicitaba a Mons. Comín mediar con ellos para que trasladaran los víveres a los destacamentos de avanzada. En este comunicado del Myr. Almeida, se percibe la dependencia en la que se hallaban los militares frente a los jíbaros. Mostraba además que quien tenía injerencia sobre los indígenas eran los misioneros, situación que era reconocida por los militares, de ahí que le solicitaban a Mons. Comín intervenir con los indígenas para que apoyaran a los soldados (Bottasso 1993c. 131).

Cabe pensar que el reclutamiento a los shuar, que sí llegó a darse, de acuerdo a las evidencias halladas en esta disertación, fue previo a la década de los 90 en que participan en la Guerra del Cenepa (1995). Tomaría un tiempo antes de definirse esta participación de los indígenas y/o tuvo un ritmo distinto con respecto al resto de grupos indígenas. Es evidente, por otro lado, según lo muestran las demandas conflictivas que formulan los misioneros.

La inquietud que despierta la implantación del Servicio Militar Obligatorio en el medio militar debela, al mismo tiempo, la posición sobre el tratamiento que desde el estado demandaba darse al tema indígena y su conjunto, no solo para los shuar, de ahí que en 1935 el ministro Astudillo propusiera una legislación distinta para los indígenas en el Servicio Militar Obligatorio. Otra respuesta posible radica en la falta de reconocimiento que tenía aún entre las élites la región oriental que no aparecía en la división que del país hacen las fuerzas armadas (Cabrera et al. 1902). En la década de 1930, se localiza

⁴⁶⁹ “Hay inconformidad entre los jíbaros por el servicio militar”. Mons. Comín (sdb) y Juan Vigna (sdb) hacían gestiones para respaldar a los shuar frente a los militares. AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: Relaciones Civiles-Militares. Exp. X-8. 29-julio-1941. Telegrama del Jefe del IV Dpto. (No consta el nombre) para Mons. Domingo Comín, de las Misiones Salesianas en Sevilla Don Bosco eximiendo a los jíbaros del Servicio Militar Obligatorio. Existe documentación para 1947 en que se evidencia que el problema entre los militares y los indígenas se mantiene. Los indígenas no desean dar el servicio a los militares como cargueros de los víveres que alimentan a los soldados de las guarniciones. Aluden a que no se les paga lo que se les ofrece (Bottasso 1992c, 131). En el Archivo del CEHE reposa alguna documentación en que constan contratos pedidos por Decreto Ejecutivo extendidos a cargueros de apellido shuar (Fondo: Decretos Ejecutivos).

⁴⁷⁰ Meses después se registran conflictos entre los militares y los indígenas shuar tanto en agosto, en el contexto de los enfrentamientos de la Guerra del 41 y en Zamora en octubre de ese mismo año.

al oriente en el V Departamento, sin que ello quiera decir que a los indígenas de la región no se los tomara en cuenta para la conscripción.⁴⁷¹

El Gral. José Gallardo Román, contrario al planteamiento de Selmeski en cuanto a la tardía incorporación de los shuar al Servicio Militar, afirma que todos los pueblos indígenas acudieron a esta obligación y que este fue igual para todos los ecuatorianos (Gallardo, Quito, entrevistado por la autora en junio de 2016). Gallardo añade que en la medida en que se iba avanzando en la colonización hacia el oriente, y tanto los shuar como otras comunidades indígenas iban educándose, “por obra de las misiones religiosas”, algunos de ellos se incorporaban como conscriptos de manera voluntaria. “Para nosotros era una cosa hermosa porque venían con sus conocimientos”. Los “conocimientos” a los que se refiere este militar, se remiten al manejo de la selva como campo de batalla y a la visión de los shuar como soldados por naturaleza.

A diferencia de los hallazgos de Selmeski, asimismo, la pesquisa realizada en el Archivo Histórico de la Misión Salesiana, a más de la recuperación de las memorias, entre militares y salesianos, así como de los propios shuar,⁴⁷² arrojan evidencia del reclutamiento de indígenas shuar para el Servicio Militar Obligatorio en la década de 1950. En un comunicado dirigido al comandante general del ejército el procurador de los salesianos Pedro Sagasti, le solicitaba eximir a los jíbaros de la conscripción. Justificaba su pedido en los acontecimientos “desagradables” ocurridos en el cantón Limón. Se denunciaba que soldados liderados por el sargento Heredia habían irrumpido en recintos misionales y allanado en las iglesias, "recintos sagrados", para reclutar a los jóvenes. Argumentaba que no ha existido el procedimiento de norma porque no se ha formulado la convocatoria para el alistamiento. Lo más grave, a juicio de Sagasti, radicaba en que “se ha encuartelado a los jíbaros”. Y ello pese a que, en situaciones de amenaza, estos pobladores de la frontera, suelen desplazarse fuera de sus zonas de habitación regular, huyendo a territorio peruano, "...con el inminente peligro de que se

⁴⁷¹ En 1905 aún no aparece el oriente en la división territorial de la Defensa. Las zonas pertenecientes al oriente estarían adscritas a las zonas de distintas provincias serranas. Para 1936 Decreto a fin de conseguir organización definitiva del IV Departamento de Oriente, con cuyo fin se decreta el nombramiento de personal para el Cuerpo de Carabineros en distintos cargos (AHCEHE Fondo: Decretos Ejecutivos 1935-1936. Pase de personal al Oriente 14-08-1936. Sin firma.

⁴⁷² Las opiniones procedentes del medio shuar se analizan con detenimiento en el capítulo siguiente de esta tesis.

pierda todo lo conseguido con sacrificio: que amen el Ecuador y que sepan que el Perú es nuestro secular enemigo y nuestro voraz usurpador”.⁴⁷³

El misionero Sagasti sugiere un tratamiento diferenciado para los shuar, para obviar el peligro indicado. Considera que se puede reglamentar con tino la conscripción para el ‘jíbaro’, con mucha prudencia, llamándolos por ejemplo a presentarse los domingos, para ciertos ejercicios o adiestramientos, pero nunca para obligarlos a que “presten sus servicios como bestias de carga, y a veces sin pagarles nada. Esto es demasiado peligroso y perjudicial para nuestro Oriente”. La retórica de Sagasti habla desde la autoridad que lo reviste desde dos vertientes, una endilgada por el propio gobierno (1944) de tutelar a los jíbaros, ser sus representantes y protegerlos de donde deriva la otra vertiente paternalista que guía del discurso de Sagasti, dos de las características que marcan la relación de los salesianos con los shuar hasta la década de 1960.

Por otro lado, aquella presencia de los indígenas como “bogas” o “tamberos” aparece en la documentación militar. A través de Decretos Ejecutivos se contrató a este personal civil por salarios mensuales de entre 150 y 210 sucres.⁴⁷⁴ Aparentemente, hubo oportunidades en que estos fondos no llegaron a ser entregados a los contratados, lo que eleva la queja de los salesianos a favor de los indígenas y muestra falencias del trato de los militares a los indígenas que deslegitimaban aquella autoridad, lo que ofrecía a los misioneros la oportunidad de ganar poder sobre los shuar, al mostrar que los protegían contra las injusticias de las estructuras del poder que los rodeaban.

Entre sus memorias, Silverio Equizoain (sdb) registra que aproximadamente por el año 1956, los militares esperaban a indios y colonos a la salida de la misa y los reclutaban a la fuerza para cargar víveres a los destacamentos y guarniciones más alejados (Equizoain (sdb), Macas, entrevistado por la autora en diciembre de 2015). Cuando ilustra la relación entre militares y salesianos, este personaje recuerda que pasó por

⁴⁷³ AHMS De: Prof. Pedro Sagasti, Procurador de las Misiones Salesianas. Para: Ministro de Gobierno y Oriente. Quito, 8 de agosto de 1951. Fondo: Casas abiertas. Caja Yaupi. Exp. LG4.025.

⁴⁷⁴ ACEHE Fondo: Órdenes Generales. Exp. V Zona Militar. De 2 de Nov. De 1945 a 25 de Dic. de 1945. Decretos Ejecutivos firmados por el presidente Velasco Ibarra entre febrero y diciembre de 1945, por pedido del Jefe del IV Departamento de Oriente consignando personal civil. Como “tamberos” son nombrados el “jíbaro Manuel Struve”, para la sección de Macas, con sueldo mensual de ciento cincuenta sucres (19 de enero de 1945). Se registra un nombramiento de tambero-caminero para el “jíbaro” Pascual Rivadeneira quien prestaría sus servicios en el río Upano (26 de junio de 1945). Por igual medio. Otro registro menciona la destitución del cargo de tambero a Pedro Cayapa y se nombra en su reemplazo a Antonio Ajuanchi, ambos de ascendente “jíbaro” (30 de octubre de 1945), destinado al sector Chiguaza-Sangay. Los últimos percibirían salarios mensuales de 210 sucres.

momentos “fuertecitos” – caben interpretarse como problemas y roces debidos a diferentes visiones con respecto al progreso o al tema de la ciudadanización –. Uno de los momentos de fricción que recuerda Equizoain sería cuando los militares les nombraron a los shuar como “capitanes”, estos personajes servían de apoyo logístico para las tropas.⁴⁷⁵ Fueron autoridades étnicas seleccionadas por los misioneros, los gobiernos locales o los militares como estrategia de mediación con los grupos indígenas para conseguir autoridad sobre ellas y extraer su fuerza de trabajo. Se establecían tratos para que los indígenas recibieran un pago por sus tareas, pero los militares no cumplían con su parte en el pago, y los misioneros salían en defensa de los indígenas. Esta presencia de los misioneros causaba roces y la actitud de los religiosos fue vista como de favoritismo por los indígenas.

Coincide en cierta forma el relato de Equizoain con el de Ampam Karakras, quien recuerda un tío suyo Antuash, un guerrero con 6 esposas, era como un líder, pero no un jefe, “porque nosotros no teníamos ese tipo de autoridades”. Le llamaban “Capitán” y tenía un uniforme con una gorra, pero no era militar, “pero los militares parece que le dieron ese cargo, porque le vieron que era alguien que tenía liderazgo” (Karakras, Quito, entrevistado por la autora en octubre de 2015).

El trato violento de los militares a los indígenas es una idea compartida entre los misioneros, recuerdan que la conscripción de aquellos tiempos era muy dura, un trato fuerte, con golpes y castigos (Calleja (sdb), Macas, entrevistado por la autora en diciembre de 2015). Los militares llevaban a los shuar al Servicio Militar Obligatorio, y los reclutaban como bogas, sin pagarles por el servicio, por del río Santiago, bajaban en canoas, en balsa, tenían que hacer las balsas, conducir las balsas, todo eso, sin recibir ni un centavo” (Pulicci (sdb), Macas, entrevistado por la autora en abril de 2016).

Juan González (sdb), otro de los misioneros que vivió entre los shuar del sur-oriente, en la década de 1960, corrobora que fueron reclutados para la conscripción y amplía la información, diciendo que lo hicieron a la fuerza. “Los llevaban a todos a la conscripción, los cogían y los metían de cabeza y los llevaban a la conscripción... En Gualaquiza, había un cuartel desde donde salían en camioneta por las calles los

⁴⁷⁵ Muratorio aclara que tanto los gobiernos coloniales como republicanos contaron con autoridades étnicas naturales o impuestas que constituían el “gobierno runo”, sin poder político, pero sí de coacción sobre la gente de su pueblo, a favor de los intereses de los blancos. Los capitanes se inscribieron en este rango (Muratorio 1998, 135).

domingos, y a todos los que cogían los llevaban al cuartel y les cortaban el pelo (González (sdb), Macas, entrevistado por la autora en diciembre de 2015).

Victoriano Calleja (sdb), quien se instala en la misión de Méndez desde los años 1940, atestigua que los jóvenes iban al cuartel a la conscripción, sin un consentimiento previo.

Hubo un tiempo, cuando hubo la guerra con el Perú, en el año 41, en que los llevaban a la fuerza, cuando íbamos a Limón se ponían los militares el domingo en la puerta de la Iglesia y ahí los llevaban, quieran o no quieran (Calleja (sdb), entrevistado por la autora en diciembre de 2015).

El Gral. Homero Berrazueta reafirma aquel reclutamiento forzado a los indígenas y campesinos, y aclara que ello ocurría hasta épocas previas a la década de 1960-1970, cuando los jóvenes indígenas se resistían a concurrir al Servicio Militar justamente por la violencia que se desataba en los reclutamientos y sin previo aviso que provocaban aversión al cuartel (Berrazueta, Quito, entrevistado por la autora en noviembre de 2003). El Crnl. Galo Cruz concuerda con lo enunciado por Berrazueta y a su vez indica que, en su opinión, el cambio de actitud en los años 1970 respondió al nuevo paradigma con respecto a los pueblos indígenas que surge en la Iglesia Católica para la época, y en general en la visión de mayor respeto para los indígenas que se difunde en el concierto internacional (Cruz, Sangolquí, entrevistado por la autora en mayo de 2016). Es decir que, en opinión de este militar, las formas de acción eclesiásticas, de una u otra forma influyeron en la política interna de los militares hacia los indígenas en cuanto al tratamiento que dieron a los temas de la diversidad.⁴⁷⁶

Ampam Karakras recuerda que él estuvo interesado en entrar al cuartel, pero que era muy joven para que lo recibieran, su hermano sí entró. Considera que de parte de los militares había este recelo muy fuerte de la identidad, de pertenencia al país desde los shuar, pero luego de Paquisha en el 81, vieron la voluntad de los shuar de ir a la guerra (Karakras, Quito, entrevistado por la autora en octubre de 2015).

⁴⁷⁶ Habría que rastrear más a profundidad esta respuesta, no se pierda de vista que viene de la opinión individual de un militar, pese a que no carece de lógica reconociendo la influencia de la Iglesia Católica en el plano universal y la vinculación religiosa de las fuerzas armadas con el catolicismo.

6.5.3 Los shuar, guerreros natos

Las versiones que se recogen en líneas anteriores dejan pensar en un cambio de actitud en positivo de los indígenas con respecto a mundo militar. La imagen de los shuar que se proyecta entre salesianos y miembros de fuerzas armadas los naturaliza como guerreros de extrema habilidad para enfrentamientos bélicos en selva (Shakai, Macas, entrevistado por la autora en abril de 2016). La disputa que se despierta entre misioneros y militares por los reclutamientos forzosos bajan de intensidad hacia fines de 1960, cuando aparecen versiones que hablan de un afán de los shuar por cumplir con la conscripción en los cuarteles. Se mira a esta actitud como anclada en una percepción desde fuera y desde dentro del grupo, de su condición de guerreros “natos”. Un propio shuar se reafirma en ello:

El shuar tenía que estar en el primer plano porque por naturaleza era guerrero, y nunca nadie podía negarlo es mejor aceptar porque les gusta la guerra. Entonces eso sí, esos valores, ese pensamiento está metido en el shuar, entonces ahora en tiempos modernos de los militares el militar shuar está dispuesto a defender a la patria (Shakai, Macas, entrevistado por la autora en abril de 2016).

En una misma línea, los interlocutores que nutren con sus versiones los distintos tópicos que abarca este estudio, tanto shuar como salesianos y militares, insisten en el interés que muestran los jóvenes shuar por la vida militar. Encuentra Selmeski que esta obligación que constituye una imposición del estado deviene en el foro en que los jóvenes, sus padres, los soldados profesionales y los políticos elaboran, se expresan y ponen en práctica sus distintos marcos discursivos (Cfr. Selmeski 2007, 157). Lo que habla de una dominación consentida de parte de los shuar, a cambio de un beneficio, una vez que el Servicio Militar Obligatorio también confiere prestigio, y la posibilidad de migrar a las ciudades grandes a buscar empleo, del mismo modo, el bautizo fue una forma de trascender a la otra cultura (Cfr. Bottasso 1982).

Ese imaginario de los shuar como guerreros natos es exaltado por los misioneros, quienes destacan las preferencias de los shuar por reclutarse en las filas del ejército, su afición por las armas y los ejercicios de guerra (Bottasso, Quito, entrevista realizada por la autora en diciembre de 2015). En opinión de los misioneros que convivieron con los indígenas y vieron de cerca sus procesos, el atractivo del cuartel radicó en que allí les entregaban armas (Equizoazín (sdb); Bottasso (sdb), Macas y Quito, entrevistados por la

autora en diciembre de 2015). Destacan asimismo el prestigio que trajo par los ex conscriptos este paso por el cuartel y el ingreso en la carrera militar les confiere una profesión. “Claro, tienen su sueldo fijo, que no les falta nunca y el trabajo, como son buenos para trabajar, no es mayor cosa y sí hay muchos shuar que son militares, actualmente, sí” (González (sdb), entrevista realizada por la autora en diciembre de 2015). En la escuela, los niños intercambiaban experiencias de los hermanos mayores, de los amigos y parientes, y se veían seducidos por el ideal militar. “No les gustaba otra cosa más que el cuartel y se iban para allá. Les gustan las escopetas, mandar, los fusiles” (Calleja (sdb), Macas, entrevistado por la autora en diciembre de 2015), lo que refiere al efecto de “identificación” del que habla Trouillot (2003 [2001], 161).

Está dentro de la naturaleza del shuar el ser guerrero es por naturaleza, el shuar es guerrero, no es que ha dejado tampoco atrás, sino que no practica porque ya no hace falta, porque la vida moderna es diferente, porque si practicara esto ya tendría que regresar eso, y eso no se puede porque no va a poder vivir (Shakai, Macas. entrevista realizada por la autora en abril de 2016).

Las distintas versiones sobre el reclutamiento a los jíbaros recalcan en que se los llevaba como fuerza de carga, no se les entregaban las armas. Sin embargo, volviendo a lo dicho por Selmeski (2001), en cuanto a que su condición de “salvajes” que habría provocado un “desprecio benigno” hacia ellos en años anteriores a 1990, y sería a fines de esa década cuando se los califique para prestar sus servicios en los cuerpos armados para defender a la patria en la guerra del Cenepa.⁴⁷⁷ Las razones que a fines de siglo darían paso al reclutamiento de los shuar se enmarcan para Selmeski en un neo-indigenismo, una “creencia infundada y romántica” en que su identificación étnica se enraíza en un “estado de existencia natural”, afincado en su indianidad (Selmeski 2001, 3). La etnicidad shuar está relacionada con su imagen de guerreros conocedores a fondo de la selva para la guerra.

Ello coincide con lo narrado por otros integrantes del ejército, en servicio pasivo, quienes justamente trabajaron con los shuar en la línea de batalla a mediados de los 90, en el Cenepa. El Crnl. Luis Áuz menciona que se creó la escuela de *Iwias* para poder

⁴⁷⁷ Este fue el último enfrentamiento bélico entre Ecuador y Perú (1995). En este episodio, los shuar prestaron su contingente y participaron en la guerra, resultando un apoyo muy importante para las tropas ecuatorianas (Gral. (sp) Paco Moncayo, entrevista realizada por Cecilia Ortiz, mayo de 2016).

ingresar a la gente del sector. Allí se toman en cuenta entre otras cualidades, su condición de ‘guerreros natos’, lo que implica otro tipo de entrenamiento para ellos.⁴⁷⁸

Siguen un currículo diferente, en el curso normal de soldados porque se trata de privilegiar sus conocimientos ancestrales. Se busca fomentar su practicidad. Una vez graduados, el sistema ha establecido que ellos roten por todas las unidades de Oriente y permanezcan alrededor de 10 años solamente con las unidades de Oriente, no salen a las ciudades (Áuz, Sangolquí, entrevistado por la autora en mayo de 2016).

Como muestran en estos últimos párrafos, la investigación da un salto en los años y hace referencia a hechos producidos fuera del marco temporal propuesto para la Tesis. Según lo enunciado en la introducción general, se trata de referencias a hechos que hallan relación directa con la formación de los jíbaros en los internados e imbuidos en la idea de pertenencia nacional al Ecuador, introducidas por misioneros y militares pero, sobre todo, del propio interés de este pueblo por pertenecer al Ecuador, el efecto estado.

Los shuar y otros grupos amazónicos crearon a raíz del conflicto armado de 1981 con el Perú, el comando de los *Iwias*, al mando del Crnl. Barragán, de fuerzas especiales. Con aquel proceso, se estrecharía la relación de los indígenas con las fuerzas armadas. Como lo reafirma Ampam Karakras,

...a partir del 81 un coronel Barragán que era de las fuerzas especiales, que creyó y confió en los shuar, porque son de la selva, conocen el medio, hablan el idioma, entonces, de allí a partir de eso es el que crea los famosos IWIAS. Allí hay indios de todas las nacionalidades amazónicas, pero sobre todo, shuar (Karakras, Quito, entrevistado por la autora en octubre de 2015).

El Crnl. (sp) Miguel Arellano comandó el destacamento de los *Arutam*, soldados shuar incorporados a las fuerzas armadas ecuatorianas, como parte del Batallón Santiago,⁴⁷⁹ desde donde se repartieron en distintos destacamentos: “Soldado Monje, en Teniente Ortiz, en Etsa que eran los tres principales destacamentos que estaban en primera, en línea de combate” (Sangolquí, entrevista realizada por la autora en mayo de 2016). Lo positivo de trabajar con estos guerreros radica, para este militar, en su “excelente conocimiento de la selva”, con el que aportaron a la movilidad y ello permitió prever las

⁴⁷⁸ Esta idea se aleja de la propuesta de Gallardo de un Servicio Militar igual para todos (Gallardo, entrevista realizada por la autora en junio de 2016).

⁴⁷⁹ El que controla la zona del sur-oriente, desde 1936.

acciones que intentaba el bando enemigo. “En muchas ocasiones, nosotros logramos descubrir picas que iban haciendo desde el lado peruano, para ingresar a nuestro sector y eso nos permitió desarrollar una acción preventiva antes de tener un enfrentamiento...”. Ello posibilitó a las tropas ecuatorianas estar sobre aviso y cuidar la utilización de esas vías.

El Crnl. Luis Áuz comparte asimismo su experiencia en el campo de batalla con los shuar, y destaca su sentido de lo práctico.

Cuando ... hacíamos un ataque al destacamento peruano, teníamos planeado el ataque... seguimos un proceso establecido con un montón de pasos. Ellos, en cambio, decían ‘no hagamos tantas cosas, hagámoslo directo’. No hay espacio para la teoría con ellos, ni para discutir mucho (Áuz, Sangolquí, entrevistado por la autora en mayo de 2016).

Sin embargo, resultó conflictivo el fuerte apego a las tradiciones de su cultura. Su práctica de la poligamia les causaba problemas domésticos que influían en la disciplina y conllevaban problemas económicos, en la medida que debían solucionar las demandas de sus distintas familias. Al topar el tema de la poligamia se produce un intercambio de ideas entre los interlocutores en torno a cómo diferenciar la poligamia, como parte de la cultura shuar, y las relaciones extra-matrimoniales que ponen en práctica las parejas que vienen de otras culturas.⁴⁸⁰ En todo caso, es evidente que la poligamia no ha sido un problema que la religión católica hubiese podido extirpar. La actitud de los militares aparece como vigilante, no así como represora de la exteriorización de su cultura por parte de los shuar. Hay conciencia del respeto que demanda esta relación con el otro para precautelar el intercambio cultural (Arellano, Sangolquí, entrevistado por la autora en mayo de 2016).

En la mayoría de soldados shuar, se perciben problemas con el alcohol, que desde la mirada de uno de los interlocutores involucra el plano cultural, “no es que sean alcohólicos”, sino que ellos “utilizan sus licores para energizarse y consiguen una resistencia terrible al esfuerzo físico”, es cuando nace esa dependencia (Arellano, Sangolquí, entrevista realizada por la autora en mayo de 2016). Aclara además que esto

⁴⁸⁰ La temática se presta a bromas y a la mención entre líneas de lo frecuente de este tipo de relación de la que no se habla en voz alta, pero que es algo así como un ‘secreto a voces’.

se ha ido controlando poco a poco con mucho tino, para que ellos no piensen que se quiere “aculturizarles”. Reconoce este militar que valen los esfuerzos porque el shuar “...es un buen soldado, conocedor de su terreno, disciplinado hasta cierto punto y ahora ya ama a su patria, ahora ya no hay esa divagación del sentido de país y están seguros a dónde pertenecen”. Añade Arellano que todavía hay ciertas comunas que viven en aislamiento, pero la gran mayoría ya sabe a dónde pertenece y se ha hecho a los límites territoriales.⁴⁸¹

Según Selmeski, la postura de los militares se enmarca en un “nacionalismo multicultural” presente entre los miembros de las fuerzas armadas frente a los indígenas, que tolera ciertas actitudes y suprime otras (Cfr. Selmeski 2007). El nacionalismo multicultural surge desde arriba y desde abajo. Mallon (2003, 41) lo entiende como una aceptación de “etnicidades múltiples”. En el caso de análisis, el estado se vio en la obligación de modificar su agenda, en lo referido a la entrega de las armas a los shuar, como resultado de la interacción entre indios y militares, y de las necesidades apremiantes ante el conflicto bélico que ponían al descubierto los requerimientos de la defensa del territorio.

Hasta aquí la interpretación de Selmeski coincide con las opiniones que se vierten en las líneas previas, sin embargo, esta investigación discrepa con este autor en cuanto a que a los shuar no se los hubiese reclutado por su condición de “salvajes”, en atención a un “desprecio benigno” solamente, si así fue. La información al respecto apunta más bien a la indefinición de los shuar como peruanos o ecuatorianos a lo que puede aducirse el que no hubieran recibido las armas para la batalla. El lado del que pelearan dependía de sus procesos de estatización y nacionalización, tránsito que, al parecer, para la época del presente estudio germinaba aún entre los shuar, o ellos evaluaban aún su conveniencia, y tenían sus motivos para no adscribir sujeción a las normas del Ecuador y a un sentido de pertenencia a sus fronteras patrias, como para defenderlas, como se registra para las primera mitad del siglo XX.⁴⁸²

⁴⁸¹ Para Anne Christine Taylor, entre los shuar no puede ser visto como alcoholismo su consumo de sustancias etílicas, ellos han tenido contacto con sustancias que alteran su estado de conciencia a través de medios naturales por lo que su consumo de alcohol merece otra lectura de la que recibe en otras culturas (Taylor, comunicación personal de febrero de 2015).

⁴⁸² Las relaciones con el mundo militar, como puede verse, no eran las mejores y las razones se generaban entre ambos sectores

Por otro lado, a los shuar y achuar se les abre la posibilidad de reconocimiento como ciudadanos ecuatorianos en el Registro Civil, solo hacia la década de 1960 y 1970, entre los achuar por gestión de los misioneros salesianos, durante la dictadura militar de la segunda mitad de 1970.⁴⁸³ El enrolamiento en las fuerzas armadas requería de la cédula de ciudadanía, muchos shuar no ingresaron al cuartel por no contar con este dispositivo de ciudadanía e identidad (Shakai, Macas, entrevista realizada por la autora en abril de 2016). Leonidas Shakai, shuar de Makuma, comenta su experiencia, que debe haber sido similar a la de otros varones shuar que se interesaron en ingresar al Servicio Militar:

Yo me presenté, a mí me gustaba, fui. Pero en ese entonces no había ni Registro Civil y yo no tuve partida de nacimiento, mi papá nuna sacó partida mía y cuando llegué al cuartel me dijeron ‘Ud. necesita partida’, ya tenía más de 18 años. Y me dijeron que trajera partida y era de hacer inscripciones tardías en Taisha, luego había que volver a Macas y luego nuevamente a Taisha, todo eso entonces a pesar que presenté no pude hacerlo. Algunos shuaras han pasado al cuartel, pero no ha sido muy notorio sino que les han formado, les han preparado en la disciplina porque una vez que regresaron volvieron ciudadanos sin nada que les hubiera cambiado (Shakai, Macas, entrevistado por la autora en abril de 2016).

Ampam Karakras comenta que con los shuar, los militares tuvieron la intención de hacer “fronteras vivas”, pero que ellos no eran considerados vivos, al no constar en el Registro Civil. Informa que, durante la dictadura del Triunvirato Militar, en la década de 1970, al haber una oposición de la ley y de las autoridades del Registro Civil para que incluyeran a sus hijos con los nombres shuar, tuvieron que acudir al Triunvirato Militar que gobernaba entonces.

En esa época ya estaba Poveda en el Triunvirato. Ahí hablamos de que estamos ahí en la frontera, tenemos nuestro propio idioma, estamos ahí educándonos, organizados, etc. y queremos tener nuestros nombres en nuestro propio idioma, pero tenemos dificultades en el Registro Civil. Los del Triunvirato aceptaron nuestra petición y los militares decidieron que podíamos ponernos nuestros nombres... El Registro Civil mandó con la

⁴⁸³ Pulicci recuerda que él mismo inscribió como más de 2.000 achuar, a fines de la década de 1970. Natale Pulicci, sdb. Macas, entrevista de 7 de marzo de 2016. Ver también oficio de Jefe del Registro Civil de Gualaquiza, Humberto Tello Arévalo para P. Silverio Equizoain, Superior de la Misión Salesiana de Rosario, Gualaquiza, 5 de marzo de 1966. Le indicaba que las jornadas de Cedulación se llevaría a cabo en Rosario y que la Misión era la encargada de la Brigada de Cedulación. AHMS Fondo: Relaciones Gobierno Iglesia Caja: Civiles Militares. Correspondencia con los Ministerios. Exp. X-10.

CONAIE una notificación para que los indios puedan inscribirse en su propio idioma. Yo veo en eso una actitud positiva de los militares (Karakras, Quito, entrevistado por la autora en octubre de 2015).

6.6 Las relaciones entre salesianos y militares

Esta presencia múltiple de agentes estatales en un mismo espacio genera relaciones de sinergia, pero también de conflicto. Lo que habla de una situación de dominación sin hegemonía (Guha 1997; Chatterjee 1993), y de la composición fragmentaria del poder. Si bien ya fueron evidenciadas en el capítulo 3 de esta tesis, en este capítulo, las relaciones de sinergia se miran, particularmente en la fundación de la Misión de Yaupi en 1945, a pedido del gobierno y su Ministerio de Defensa, lo que resulta interesante en la medida que, un mecanismo civilizatorio de corte misional es pensado desde la lógica de la defensa para la generación de fronteras vivas en la línea misma de frontera deshabitada hasta tanto.

6.6.1 La espada y la cruz en la defensa de la frontera

La memoria oral confirma la idea de la intensificación de la presencia militar en las inmediaciones, temporalmente hablando, de 1941. Calleja (sdb) informa del surgimiento, alrededor de esta década y las siguientes los cuarteles de Macas, Sucúa, Limón, recintos militares a los que eran conducidos los conscriptos shuar, no se los internaba en los cuarteles de la sierra (Calleja (sdb), entrevistado por la autora en diciembre de 2015). Hasta tanto y, aún en aquel período, los misioneros habrían fungido como parte de la inteligencia militar de Ecuador para el control de los movimientos de las fuerzas peruanas.

Ante la necesidad de proteger la frontera suroriental, y a instancias de las distintas autoridades estatales, las misiones salesianas emitían informes periódicos sobre la situación en la frontera y el comportamiento de las tropas adversarias, así como sobre de las condiciones en que se desempeñaban los destacamentos ecuatorianos. Los registros permiten extender la mirada a lo largo del tiempo. A inicios de siglo XX (1906), el obispo Mattana (sdb) dirigía un informe misceláneo al Jefe Supremo Eloy Alfaro. En cuanto a las estrategias defensivas, le sugería abrir caminos, formar colonias militares,

extender las misiones, y “favorecer la colonización de Oriente”.⁴⁸⁴ En la misma tónica, décadas más tarde, Juan Vigna sdb, informaba al Ministro de Relaciones Exteriores, haber realizado un viaje de exploración a la zona de Yaupi, en 1947, y le comunicaba haber encontrado soldados peruanos en los sectores reclamados por Ecuador. De ahí que se considerase urgente fomentar la “colonización blanca”.⁴⁸⁵

El que se acudiera a las instancias religiosas para la vigilancia de las fronteras, a más de ratificar una vez más la delegación del poder y el descentramiento que se permite el estado para administrar la frontera, pone al descubierto las necesidades defensivas en términos militares de las zonas de margen y explica la derrota del 41. Opiniones que surgen del medio militar, avizoran que los sucesos del 41, que le valdría al Ecuador la salida al río Amazonas, no puede ser atribuida al mando militar, cabe leerse como un problema de orden político, una vez que las fuerzas armadas responden a órdenes que les vienen desde lo alto y no pueden evadir las decisiones de los mandos políticos. El reforzamiento a las fuerzas armadas solo puede ser visto como un problema que se soluciona políticamente, no radica al interior de las fuerzas armadas. Las fronteras nacionales llegaban hasta Brasil y “la mitad de Colombia era nuestra”.

En el 41, eran débiles las fortificaciones en el oriente en el sur, en cambio el Perú con su organización geopolítica, y no solo política, tenía guarniciones y presencia en toda la frontera y estaban ya metidos en nuestro territorio, y el objetivo político del Ecuador, no era mantener eso, entonces tenían unas fuerzas armadas débiles (Arellano, Sangolquí, entrevistado por la autora en mayo de 2016).

En todo caso, la derrota del 41 daría la voz de alarma de manera que los políticos respaldasen el resguardo de las fronteras otorgando mayor importancia a las fuerzas armadas para que hicieran presencia en esos lugares. Hasta la fecha, existen áreas totalmente desvinculadas, más allá del Tiputini, donde solamente las fuerzas armadas representan al Ecuador, por lo cual este continúa siendo un problema político.

El Gral. Paco Moncayo comparte la visión anterior en cuanto a la incumbencia política del problema defensivo. Considera que los fracasos rotundos que tuvo el país, a punto

⁴⁸⁴ Exposición del superior de las misiones salesianas de Méndez y Gualaquiza Francisco Mattana, al Señor Jefe Supremo de la República, gral. Eloy Alfaro Gualaquiza, 1 de julio de 1906. AHMS Fondo: Crónicas casas cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza. Exp.: L.6.4.006.

⁴⁸⁵ AHMS Comunicación de Juan Vigna dirigida al Ministro de Relaciones Exteriores. Cuenca, marzo 15 de 1947. Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: Correspondencia con los Ministerios. Exp. X8.

de perder una gran parte de su territorio amazónico, radicaron en que los gobiernos liberales de inicios del siglo XX trajeron a las misiones chilena (1902, Gral. Alfaro) y a la Misión Italiana (1922, José Luis Tamayo). Para Moncayo, estos instructores desconocían lo que era la selva, y pese a lo buenas que pudieran haber sido sus enseñanzas, lo hacían con maniobras en Amaguaña, en el río Pisque, en la sierra-norte, escenarios distintos a los costeños o selváticos en los que se hallaban principalmente las zonas en conflicto.⁴⁸⁶

Los militares emprendieron en la unificación territorial, para la defensa de la patria, con la construcción de vías de comunicación –⁴⁸⁷. El Servicio Militar Obligatorio tendría una actuación preponderante en esta propuesta. En la zona y en el contexto del presente estudio, los soldados comparten con los misioneros la construcción de vías de comunicación y ambas instituciones materializan de esta manera la presencia del estado en la región.⁴⁸⁸ Militares y misioneros ofrecen a primera vista, una relación más bien cercana, como se pudo apreciar en el capítulo tercero, en el que se analizaron las Exposiciones Orientalistas Salesianas (1943-1944), cuando las alegorías de la espada y la cruz iluminaron los escenarios quiteños. Los entrevistados entre los misioneros lo evocan de tal manera:

Verá, yo soy capellán militar. [A los soldados] les atendíamos, en Taisha, por ejemplo, los domingos íbamos al cuartel y dábamos una misa. Venían los que querían, las autoridades, la familia de los jefes; la gente que también quería ir. Después dábamos la misa en el pueblo, porque en Taisha, el cuartel está al un lado. Yo iba allí. Yo vivía en la Misión. Esto es en el 90 hace poco. Pero antes de eso atendíamos, en parte, a los militares en Méndez, por ejemplo, en Patuca, allí están al frente de Méndez, al otro lado

⁴⁸⁶ Otra versión conduce a pensar en el presidente Arroyo del Río quien, a fin de disminuir el poder que había adquirido la fuerza militar, la colocó en una posición de debilidad ante los carabineros (fuerza de orden creada en el contexto arroyista). Otra radica en que se concibe que “jamás la derecha o el liberalismo o conservadurismo olvidan a sus enemigos, entonces jamás perdonaron a los líderes de la revolución juliana ese papel”. De acuerdo a esta mirada, a todos ellos los colocarían en puestos secundarios a los de la revolución y ellos mismos se alejaron y salieron de las filas. El Crnl. Cruz encuentra que el año 41 los jefes militares eran mediocres: Ochoa, Albán Borja... quienes no supieron dar respuesta a las necesidades inmediatas de la defensa de nuestras fronteras. (Cruz, Sangolquí, entrevista realizada por la autora en mayo de 2016).

⁴⁸⁷ La potencialidad defensiva de las vías de comunicación fue reconocida y difundida en el país por la Misión Militar Italiana que llega a profesionalizar a los militares ecuatorianos en 1922, con la creación del Cuerpo de Ingenieros del Ejército (Cfr. Cuesta 2013).

⁴⁸⁸ ABANE “Contrato para la construcción de un camino de herradura de Pan a Méndez en la región Oriental otorgado al Sr. Prof. Carlos Crespi a favor del Supremo Gobierno del Ecuador”. *Registro Oficial*. Quito, 23 de octubre de 1925.

del río. En Méndez, iba el padre a dar la misa al pueblo a los civiles y, cuando deseaban, se les daba la misa también en el cuartel, pero siempre ha habido una buena relación. Mucho dependía del jefe (Calleja (sdb), entrevistado por la autora en diciembre de 2015).

En Yaupi, las relaciones entre misioneros y militares han sido buenas, aunque no fueron evitables los problemas suscitados por los abusos que cometían los militares con los shuar, conflicto que tiene que ver, sobre todo, con la situación de aislamiento que vivían los uniformados quienes, a decir de nuestro interlocutor, Siro Pellizzaro (sdb), soportaban condiciones punitivas cuando eran enviados a la selva, “eran destacamentos de castigados, no es que venían a defender a la Patria...” (Pellizzaro (sdb), entrevistado en diciembre de 2015).

En el medio militar, los salesianos cuentan con la opinión favorable de quienes han ocupado altos cargos y han trabajado con los misioneros en la región. El Gral. José Gallardo considera que los salesianos les dan a los shuar “un sentido de pertenencia a la nacionalidad ecuatoriana mediante la educación. Esa es obra de los salesianos que es una benemérita comunidad religiosa.” (Gallardo, entrevistado por la autora en junio de 2016).

6.6.2 La Misión de Yaupi, en la confluencia de intereses entre misioneros y militares

A raíz de la guerra del 41, se generaron procesos de poblamiento en los territorios fronterizos, y estos se convirtieron en espacios de colonización, en los que los propios shuar devinieron colonos de los territorios ocupados habitualmente por ellos y sus antepasados. Un caso de análisis en tal sentido, constituye la fundación del caserío de Yaupi, sitio en el que se desencadenó uno de los enfrentamientos armados, en el contexto bélico de 1941. Cercana a donde se había acantonado un pequeño destacamento militar, se asentó una misión salesiana en 1945 y se reservó territorio exclusivo para los shuar con internados para niños y niñas, de manera que los propios shuar defendieran sus territorios a través de la presencia humana.

El problema fronterizo llamó a tomar precauciones frente a la amenaza de pérdida, no solo de territorio sino de población que podría adscribirse al Ecuador pero que, sin embargo, optaba por el Perú por hallarlo más afín a sus aspiraciones. En un comunicado

de Juan Ghinassi (sdb), en el que respondía a un Coronel (no consta a quién se dirige la comunicación, solo lo llama “mi Coronel”), en respuesta a una solicitud de información, realizaba un análisis de la opción de los jíbaros de Yaupi, por pasar a territorio peruano. Aducía la situación, entre otras razones, a que los indígenas “admiraban la fuerza material, la organización militar - aviones, naves, cañones, cuarteles grandes, montones de balas, numerosa tropa, ejercitaciones continuas – y, como consecuencia, simpatizan con ellos”. Lo explicaba en el “principio natural”, en el que el más débil apoya al más fuerte. Ello deja ver el conocimiento del misionero respecto a la forma de ser de los shuar, por un lado, y de la potencia del ejército peruano, por otro, nada comparable con la modestia de la presencia y armamento ecuatorianos en la frontera.

Ghinassi dejaba saber asimismo a “mi Coronel” que los malos tratos que tanto militares como colonos mineros ejercían sobre los indígenas causaban también su retiro a tierras peruanas. Esta había sido la respuesta de un grupo de jíbaros que anteriormente se asentaba en las riberas del Morona, y había salido hacia el otro lado de la frontera para asentarse en el país vecino. Le recordaba Ghinassi (sdb) que solo las buenas maneras para con ellos permitirían la conquista de los “pobres jíbaros”.⁴⁸⁹ La misión de Yaupi se inició con el internado de “jibaritos” en 1945, y algunas familias shuar. Siro Pellizzaro (sdb) fue uno de los fundadores de Yaupi, él comenta que llegó cuando se inauguraba la misión, ya con familias católicas:

No era un grupo tan grande. Había unos 300 más o menos, los grupos eran así de 200 a 300 familias ampliadas. Es decir, que los shuar vivían en una zona, una familia ampliada, en otra zona, otra familia ampliada... La familia ampliada estaba constituida por un abuelo, que eran los fundadores, los hermanos y todos los hijos casados con todas las leyes de ellos, formaban más o menos un grupo de 80 a 300... (Pellizzaro (sdb), entrevistado por la autora en diciembre de 2015).

El provicario Juan Vigna dirigía una comunicación al Ministro de Relaciones Exteriores, en respuesta a una “insinuación” de dicho funcionario para que se rastreara la zona en la confluencia de los ríos Yaupi y Santiago, contigua al Morona – pasando la cordillera del Kutukú – a fin de constatar las posibilidades de crear allí un centro misional y su futura colonización. Informa igualmente que a orillas de la laguna

⁴⁸⁹ AHMS Comunicación de Juan Ghinassi, Para: [coronel]. 1938, s/l. Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: MRS. RLS. Exp. Inf. SO.

Cumbaga existía, creado recientemente, un pequeño centro misional que proyectaba recibir en su seno a la gran cantidad de población shuar que habitaba aquella zona. Se había planificado la fundación en aquellas inmediaciones de una población para colonos “Nueva Guayaquil”, que contó con el apoyo de la filantropía de gente del puerto, adpta al proyecto salesiano.

El misionero hacía recomendaciones entre las que mencionaba el fomento de la migración blanca, acondicionando el lugar. Estos sitios deberían estar lo suficientemente provistos de manera que los nuevos pobladores no pasaran a depender de los peruanos asentados en aquellas cercanías. Recomendaba resguardar la zona con unidades militares dada la constante presencia de fuerzas armadas peruanas.⁴⁹⁰

Lo interesante de este proceso, para el caso de este estudio, radica en que la misión de Yaupi se funda por acuerdos entre los militares y los misioneros. Desde el gobierno y por parte de las fuerzas armadas, se legitima así la estrategia de estatización en el sur-oriente, con la formación de familias cristianas, y cuando los avances realizados hasta tanto en la civilización de los niños y niñas shuar, principalmente, dotaron del contingente al Ecuador, para formar las vallas humanas para impedir las invasiones externas.⁴⁹¹ Cabe pensar que el éxito que se registra con la experiencia en Sevilla Don Bosco, como se vio en un capítulo anterior, viabiliza la multiplicación de esta práctica que reviste intereses religiosos y seculares. Pero, sobre todo, de sujeción del territorio y su gente al estado ecuatoriano, para su defensa.

Este contexto permite visualizar cómo se despliega el estado en la frontera, tanto en la materialidad que implica la presencia militar, como en los sentidos que proyectan hacia la población shuar en su condición de emisores del mensaje de poder (Cfr. Abrams 2000 [1977]). Se ponen en evidencia igualmente los acuerdos a los que llegan salesianos y militares en una aspiración compartida en la que se funden la defensa del territorio nacional con los objetivos civilizatorios que persiguen ambas formas en que se reviste el

⁴⁹⁰ AHMS Caja: Relaciones Gobierno-Iglesia. Exp. X-8. De Juan Vigna, Provicario, a Min. De Relaciones Exteriores. Cuenca, Marzo 15 de 1947.

⁴⁹¹ Años más tarde, en el contexto de la Guerra Fría, el Gral. Brasileño Golbery Do Cuoto e Silva (1978 [1966]) se refiere a la ocupación humana de las fronteras como “fronteras vivas”.

poder del estado. Pero también los desacuerdos y la competencia por hacer prevalecer su poder, en determinados momentos.⁴⁹²

A primera vista, el eje de la delegación son los misioneros y lo observado a lo largo de esta tesis así lo respalda, en la medida en que su presencia es más influyente como se evidencia en las estrategias de estatización que despliegan en estos años y su contacto con el mundo shuar es más directo. Ello les permite trazar la agenda del gobierno en la sub-región, en ciertos momentos. Sin embargo, desde la lógica estatal de la distribución de poderes, este recae en el sector militar con atribución de vigilancia sobre los delegados relación que es reconocida y ratificada por los misioneros.⁴⁹³ Hubo momentos en que los misioneros hicieron más presencia que los militares, y fue así como se distribuyó el poder en la región.

6.6.3 El conflicto en la relación entre salesianos y militares

No faltan, sin embargo, momentos de tensión en que se evidencia, sobre todo, la disputa por el poder que, en determinados momentos, atraviesa esta relación. Esta problemática se vuelve más sensible cuando desde el ejército se recluta a los shuar para el Servicio Militar Obligatorio, como se observó en los testimonios de los misioneros, esta temática desata sospechas y vigilancia mutuas. Igualmente, cuando se utiliza a los indígenas como fuerza de carga, lo que los disgusta, y tienden a alejarse de la misión o del Ecuador, y de cualquier influencia del medio mestizo.

Así lo develan muchas de las opiniones que se generan, negativas de lado y lado. Los misioneros buscan la oportunidad para desprestigiar al trabajo obligatorio que los indígenas debían cumplir por ley de la República, lo que es denunciado por el mando militar de la región, por ejemplo.

⁴⁹² Los episodios de discordia entre los misioneros y otros sectores políticos que reposan en el archivo salesiano muestran que así como despertaron simpatías, también hubo quien se opuso a su actuación, ello se agudiza en 1944 con la entrega de terrenos y tutelaje a los shuar

⁴⁹³ AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia.Caja: relaciones con autoridades civiles y militares. Exp. X. Relación con las autoridades civiles y militares. Memorando de Albino del Curto (sdb) para Ministro de Defensa Nacional, IV Departamento de Oriente en el que destaca que las misiones religiosas actuarán en la amazonia bajo la vigilancia del IV Departamento de Oriente. Macas, febrero de 1937. Así también lo confirma el presidente Velasco Ibarra, ver capítulo 3 de esta tesis.

“Según comunicaciones recibidas en el Ministerio de Defensa Nacional”, decía un oficio procedente de la Comandancia de la III Zona Militar, dirigido al Sr. Obispo del Vicariato de Méndez y Gualaquiza (1943) que:

Peligrosos detractores de la Ley de Servicio Obligatorio se dedican, en ciertos lugares del país, a realizar una propaganda dañina y tendenciosa, como aquella de que los analfabetos no están obligados al Servicio en filas ... Ud., Señor Coronel se servirá arbitrar ... para que, desde la cátedra como desde el púlpito, se prevenga a la gente de tamaño absurdo.⁴⁹⁴

El Crnl. Luis Hernández ofrece una visión más apegada al orden institucional y al dominio de las fuerzas armadas en la estatización de los distintos sectores sociales del Ecuador. Halla que, en el Ecuador, “la falta de estado” motivó que el Perú avanzara en un territorio carente de una clara delimitación. Los misioneros le dieron alguna forma de presencia al estado ante la “desesperación de los líderes de esa época y de quienes tenían interés en el oriente”, por los avances peruanos. Este militar observa que, más tarde, aparecen los militares con fines de defensa, considerando que el Protocolo de Río de Janeiro (1942) dividió a las comunidades, porque todas estaban al norte del río Amazonas en lo que ahora es el Alto Perú. Todas eran comunidades ya integradas: los zápara, los shuar, pero la línea del Protocolo los dividió. Para este interlocutor, el ejército indudablemente fue el único factor de integración al estado en esa época.⁴⁹⁵

Es muy difundida la idea, como ya se ha visto, y la comparten el Crnl. Hernández, de la identificación de los shuar con el ejército por su condición natural de guerreros, una construcción identitaria que viene tanto desde los propios shuar como del exterior a su medio. Desde esta mirada, la relación entre los shuar y los militares fluiría, habida cuenta del “espíritu guerrero” que caracteriza a este grupo étnico. Este sesgo les habría generado simpatías con el ejército, y entre los shuar, se volvió un motivo personal el pasar a formar parte del cuerpo armado. Para Hernández, los shuar fueron los primeros indígenas del oriente que ingresaron al ejército. Se contaron en menos número los kichwa y prácticamente no existió ninguna relación con los waorani que se hallaban en

⁴⁹⁴ AHMS Oficio del Crnl. Manuel Montalvo, Comandante de la III Zona Militar a Obispo de la Diócesis de Gualaquiza. Cuenca, 30 de Nov. De 1943. Fondo: Relaciones Gobierno Iglesia. Caja: Civiles y Militares. Exp. X-8.

⁴⁹⁵ Los zápara estaban asimilados a los kichwa, estos eran considerados civilizados (Gómez 2012; Billhaut 2012)

un estado diferente. Piensa Hernández que su incorporación al estado ecuatoriano a través de las fuerzas armadas ha sido el eslabón principal de la integración shuar. Olvida sin embargo este informante que para la época en que los shuar ingresan al ejército de manera masiva (década de los 80) habían atravesado por los procesos civilizatorios de los que los dotan los salesianos. Insiste Hernández en que la preeminencia de los militares en la integración de los shuar no tiene disputa, al tratarse de “un tema de estatus”, los salesianos desde esta perspectiva, “tienen que ver con los feligreses”. En esa interpretación se enfrentan los planos materiales (estatus) y espiritual (la fe).

Ellos le ven al ejército como una situación de prestigio y de estatus, el estar en las fuerzas armadas. Yo tenía en Taisha un buen número de soldados shuar, ellos eran considerados dentro de su tribu por estar en el ejército... Creo que la influencia de los militares no tiene disputa... (Hernández, Quito, entrevistado por la autora en junio de 2016).

En este punto, la visión de nuestro entrevistado discrepa de la línea exploratoria de este trabajo, puesto que la posición de Hernández le resta importancia a la actividad misional invisibilizando otras posibilidades de presencia estatal, y la autoridad de la que estuvieron revestidos los misioneros. Al identificar a las fuerzas armadas como el “único factor de integración nacional” en la región para la época, y que lo hace a través del Servicio Militar Obligatorio, por otro lado, a más de pasar por alto la acción de los misioneros y misioneras en la adscripción de los shuar al Ecuador, como se observó, deja de lado la presencia de las mujeres shuar que no están contempladas en el Servicio Militar. Ellas quedan fuera de esta incorporación o, ¿lo hacen a través de los varones?⁴⁹⁶ Existe una apreciación referida a que los misioneros se ocupan del plano espiritual de los feligreses, por lo que no es visibilizada su participación política, y dejan de lado otras formas de operación del estado en la sociedad.⁴⁹⁷

El Gral. Paco Moncayo, quien trabajó en el proceso de colonización de la provincia de Morona Santiago, opina de los misioneros salesianos que:

⁴⁹⁶ Esta investigación no profundiza en el tema de género, ello implicaría otro abordaje. Sin embargo, abre una puerta para investigaciones posteriores.

⁴⁹⁷ Una opinión similar sobre la participación de los religiosos con los shuar emite el Gral. Oswaldo Jarrín en cuanto a la organización de los sectores indígenas a instancias de la Iglesia Católica en los años 1970 y siguientes. Para Jarrín, los sacerdotes deben preocuparse no por las necesidades terrenas de los fieles, sino por la “el gran problema su salvación eterna” (Cfr. Jarrín 1984).

Fueron grandes educadores, si usted ve con esa óptica simple de la explotación, claro, esos centros eran muy eficientes pero se aprendía haciendo, rompían la idea del chico que tiene que sentarse a oír clase y se acabó, ellos educaban y hasta ahora lo hacen, con esto que se volvió una generalización metodológica de aprender haciendo, entonces ellos se pagaban la pensión con trabajo, porque ellos mantenían la finca, y además aprendieron, cuando salían estaban preparados para su realidad (Moncayo, entrevistado por la autora en mayo de 2016).

Sobre el mayor o menor peso que tuvieron los salesianos y los militares en la integración del pueblo shuar, Moncayo establece un contrapunto con la opinión de Hernández. Encuentra Moncayo que los salesianos tuvieron una influencia mayor y lo afirma recordando el peso de la religión, “del sincretismo, la habilidad y sabiduría de la religión católica para apoderarse de la cultura nativa original”. Para este militar, “no se trata simplemente de sobreponer religión y doctrina, sino de integrar”. Recuerda las capillas católicas que ha visto en algunos sitios de la amazonia, son las grandes casas comunales tejidas en la propia paja, inclusive no hay un altar, y el cura está ahí. Se pregunta Moncayo ¿qué se compara con la religión? Y se responde: “nadie tiene la fuerza del discurso religioso”. Por otro lado, la conscripción se prolonga por un año, no más, pero en los internados “los chicos entraban de primaria y salían de secundaria con los salesianos, es decir 12 años, o más. Entonces, para mí la fuerza de la religión tiene mayor fuerza que la de los militares” (Moncayo, Quito, entrevistado por la autora mayo de 2016).

Además, buena parte de los soldados shuar que se integran al ejército ecuatoriano por su propio interés, desde inicios de la década de los 80, llegan sin atravesar por los procesos de ciudadanía que suponía el Servicio Militar Obligatorio, pero su gran mayoría habían recibido instrucción en las escuelas misionales, en algún momento de su formación escolar, o en toda su niñez y juventud. Ello para empezar, aportaba con el conocimiento del idioma y su adscripción a muchas de las leyes ecuatorianas, como formas de disciplinamiento, partiendo por el proceso de cedulação en el Registro Civil.⁴⁹⁸

⁴⁹⁸ Los salesianos habrían dinamizado este proceso entre los achuar a partir de la década de los 70 y con los shuar desde los 60 cuando se entrega el servicio de Registro Civil a la FCSH (Natale Pulicci (sdb), entrevista de marzo de 2016; Siro Pellizzaro (sdb), Sucúa entrevista realizada por la autora en diciembre de 2015).

6.6.4 Los shuar, los misioneros y los militares

¿Cómo se establecen las relaciones entre estos actores? En el cuartel, los conscriptos indígenas de la sierra miran a sus instructores y a los oficiales de jerarquías superiores como si fueran sus padres, una vez que la milicia se fundó a partir de una imagen patriarcal piramidal (Selmeski 2001). Desde otra mirada, Cuesta (2013) interpreta el imaginario que los indios de la sierra crean sobre sus instructores y oficiales como un “parentesco ficticio”, en el que se produce una yuxtaposición entre las figuras del compadre y del ahijado, es decir que el conscripto se considera tanto compadre como ahijado de sus superiores. Por un lado, el instructor adquiere la figura de alguien que protege pero que asimismo castiga, sanción que se aplica en bien del soldado, del ejército y de la “Patria”. En orden de prelación inverso, una vez que ha culminado la conscripción, el soldado pasa a verse a sí mismo como compadre del oficial, relación mucho más fuerte que la que se produce entre un ahijado y un padrino.

Los conscriptos Kichwa de la amazonia, en cambio, basan su relación con los oficiales en la asimetría jerárquica, al igual que los alto andinos, pero la visión que tienen sobre sus superiores se analoga con la del *yachak*, el que sabe porque enseña y sabe las cosas antes de que ocurran. Ello porque, en función de su experiencia, los oficiales se adelantan a los hechos y saben identificar las aptitudes del soldado y su capacidad de sostener la disciplina, por ejemplo. El respeto hacia sus instructores aumenta cuando manejan los aperos militares, los explosivos y las armas con solvencia, instrumentos de muerte frente a los que sale indemne.

Los indios del oriente, cuando hacen carrera militar, tienden a especializarse como franco-tiradores por sus habilidades en la puntería. Estos individuos adquieren una percepción de sí mismos como *yachak* porque al igual que estos personajes, que envían flechas para enfermar o matar a sus enemigos, ellos a la distancia y con mira telescópica pueden matar, sin que la víctima sepa de dónde vino el disparo.⁴⁹⁹ Como las flechas del *uwishim*, el brujo de los shuar cuando lanzan flechas imaginarias a sus enemigos para eliminarlos.

En el entrenamiento y en las acciones militares, los shuar se igualan a los oficiales y se vuelven uno solo con el equipo (pelotón), lo que los separa de los superiores es el

⁴⁹⁹ Esta información la recoge Cuesta de un instructor indígena que preparaba soldados indígenas amazónicos incluidos shuar y kichwa.

tiempo de servicio y la experiencia, las formalidades del grado se relajan y se incorporan los signos de masculinidad en torno a tropos de valor y amor a la patria.

Todos los soldados indígenas y no indígenas toman contacto con lo sagrado antes de partir a la guerra, los kichwa tratan de ahuyentar a los *supai* (espíritu del mal) y lo relacionan con el cristianismo, los no indígenas recitan oraciones (dependiendo de su devoción), los shuar cantan los *anent* (cantos sagrados a distintas deidades) antes de un entrenamiento peligroso, fuerte o para entrar a la batalla.

De estas reflexiones puede colegirse que el amor a la patria y el amor a dios son sentimientos paralelos, que se acercan y se distancian, y fueron impuestos por los misioneros a través de distintos mecanismos de estatización. Estos mecanismos que fusionan la patria y la religión llegan a confundirse, pues se expresan de manera simultánea. Para los años setenta, era importante saber si el indio estaba bautizado y si había desarrollado alguna capacidad de lecto-escritura, pues estos eran argumentos de civilización (Cfr. Ortiz 2006). Con estas habilidades las posibilidades de entrenar soldados (conscriptos) bien capacitados mejoraban sustancialmente, así como la posibilidad de cumplir y hacer cumplir las directivas de los superiores jerárquicos.

En los años 1980, entraron shuar a la milicia, tanto como conscriptos y muchos como soldados de carrera, estos cumplieron su servicio en las zonas de frontera. Quienes permanecieron en las fuerzas armadas, como soldados de carrera, fueron instructores en cursos de guerra en selva. En este escenario, la disciplina era más laxa, pero no por eso dejaban de ser buenos soldados. Lo relajado de la disciplina en los uniformados shuar, los oficiales lo miran desde la tolerancia, habida cuenta de los aportes de estos soldados en la selva, y de las consideraciones hacia la otra cultura (Áuz, Sangolquí, entrevistado por la autora en mayo de 2016). Un shuar de Zamora explica esta actitud de su grupo de laxitud frente a la disciplina al hallarse en las operaciones en la selva. Para este soldado indígena, en la guerra misma, a veces el grado no adquiere valor alguno, lo que importa es saber ser “hombre”, la valentía y el trabajo en equipo. Los shuar hacen una analogía con la caza y la avanzada de sus guerras de venganza con los enemigos.

Las prácticas de militares y misioneros integran el sacrificio, el esfuerzo como condiciones para que los indígenas alcancen la redención. Mientras los niños shuar tienen que trabajar para estudiar y comer en el internado, en el cuartel, el sacrificio, el

entrenamiento rudo y duro, el cumplir las obligaciones que ameritan el cuidado a la patria. El amor a dios y el amor a la patria ocupan una misma dimensión (Cfr. Coloma 1938). El cumplimiento de sus objetivos en la selva tanto de misioneros como de militares tiene sacrificio, esfuerzo, condiciones que los dotan de legitimidad.

6.7 Reflexión final

La falta de definición de la línea limítrofe a raíz de la formación de las repúblicas independientes (1830) trajo consecuencias que trazan la historia republicana del Ecuador, atravesada por la amenaza del enemigo externo, no solo en su relación con el Perú. Ello condiciona las políticas del país en un sentido integral, y dota a los militares de un halo de superioridad frente al resto de la sociedad, construido desde dentro de la institución y alimentado entre los civiles con fórmulas de llegada a través de la educación y una simbología que inunda la cotidianidad imbuida en el amor y la sacralidad a la patria-nación.

Con momentos de mayor y menor intensidad desde 1859, se registran enfrentamientos en los campos de batalla o diplomático, en 1941 se produce un episodio que marca un punto de inflexión en esta historia, con resultados negativos para el Ecuador, en términos de su extensión territorial y de su dignidad y autoestima desde el sentimiento popular. La disputa por el espacio contribuye a formar entre los ecuatorianos una “identidad cartográfica” imaginada, en que el territorio nacional se convierte en vehículo de poder estatal y espejo de la nación (Espinosa 1999, 113). Los ecuatorianos construyen su nacionalismo con base en el “mito del país amazónico”, en el que la recuperación del territorio perdido se convierte en la narrativa aglutinante del sentido de pertenencia nacional, con un contenido de patriotismo.

En este marco, la filiación nacional de los jíbaros se muestra ambigua, lo que repercute en las aspiraciones del Ecuador de contar con respaldos en su línea limítrofe que aparece como vacía y sin resguardo en vista de la ocupación dispersa de sus habitantes originarios. Los jíbaros son considerados “salvajes” y su adscripción nacional no se ha definido ni como peruana, tampoco como ecuatoriana; sin embargo, los militares ecuatorianos insisten en su respaldo al Ecuador, pese a la distancia que aún los separaba de estos pueblos, sin un conocimiento cabal de sus divisiones internas tanto étnicas como políticas. El conflicto fronterizo involucró a los grupos étnicos que se asentaban

en esos territorios de frontera, pero no se dimensionó en ellos ni su composición interna tampoco su filiación étnica.

Desde los pensadores militares de inicios del siglo XX, la nación que imaginan para la defensa de la soberanía, unitaria y homogénea cultural y socialmente, estaba por construirse. La población indígena era uno de los puntos más sensibles en esta necesidad, para la época, no solo de armarlos para la defensa sino de convencerlos de defender al Ecuador y no al Perú. Desde una lente defensiva, generan estrategias de inserción de esta población al Ecuador que combinan los campos educativo-civilizatorio, para su ecuatorianización, y castrense, con las estrategias para la guerra, enmarcadas en un arduo marco disciplinario que invade el cuerpo y la personalidad del individuo para forjar el arduo carácter que requiere el soldado para la guerra y la defensa de una misma patria. El blanco de la atención lo ocuparía el sector indígena por su diversidad. Se aspira a que sean los indígenas y campesinos quienes se enlisten en el Servicio Militar Obligatorio, dispositivo de homogenización pensado en la defensa de la patria, para conformar el ejército de reserva.

En sus funciones de resguardo de la soberanía, los militares emprenden en acciones que van más allá del ejercicio bélico y los ponen en contacto directo con la población, a más del servicio militar obligatorio, participan en la construcción de carreteras, prestan servicio a la comunidad y conviven con ella, si bien al interior de sus cuarteles implantados en las inmediaciones de los centros de habitación. En el sur-oriente, sin embargo, este escenario no resulta perceptible, hasta las primeras décadas del siglo XX, con una presencia de los militares episódica, de acuerdo a la situación del conflicto interno protagonizado por colonos o jíbaros o por ambos bandos enfrenados entre sí. Los militares aparecen esparcidos en brigadas móviles, apostadas en las riberas fluviales de la línea de frontera, mal armados y mal preparados militarmente. La defensa de la frontera aparece compartida con otras autoridades de la región, los misioneros salesianos, ellos emiten informes a las autoridades pertinentes del gobierno, orientan a sus alumnos jíbaros en el amor a la patria ecuatoriana, confieren sentidos a los símbolos, el Himno y la Bandera que la representan y al ser ecuatorianos. Los imbuyen a su vez, en la disciplina que requiere un soldado, enmarcada en el trabajo con sentidos de patriotismo y cristianismo, con la aspiración de aportar con buenos ciudadanos y buenos cristianos al servicio de “Dios” y de la “Patria”. Es decir, están formando, a su manera, el ejército de reserva para la defensa del territorio con sus propios ocupantes.

Las relaciones entre quienes administran a la población, ya sea como delegados o por asignación de funciones como parte del estado para la defensa, se un *continuum* dispar, con momentos de cercanía en los que trabajan en relación de sinergia, comparten responsabilidades en la construcción de carreteras y en el servicio a la comunidad, comparten estrategias de estatización con la creación de nuevas misiones que hacen las veces de puntos de avanzada y ofensiva con la generación de “fronteras vivas”, que se resumen al reconocimiento de la “espada y la cruz” como fórmula indivisible. Pero dan muestras de conflicto asimismo y de disputas por la hegemonía sobre los jíbaros, especialmente, con lo que se construye una “dominación sin hegemonía” (Guha 1997). Los límites entre los poderes del estado se vuelven evanescentes y suscitan momentos de conflicto, que perfilan un poder en los márgenes se construye a partir de sus fragmentos y no desde la unicidad, cada uno con sus deseos y agendas.

La relación de los varones shuar a partir del Servicio Militar Obligatorio con las fuerzas armadas presenta complejidades para su interpretación, hacia las primeras décadas del siglo XX, tanto por las dificultades que despertó en la relación entre shuar, misioneros y militares, como por la ausencia de registros que permitan constatar el enrolamiento en la conscripción de quienes participaron en esta institución. Se constatan, sin embargo, el interés de los misioneros por evitar que los jíbaros fueran como conscriptos a los cuarteles y la imposición de los soldados en el enrolamiento que se superpuso a la autoridad de los misioneros. A los shuar, en el Servicio Militar, no se les entrena en el uso las armas, en los primeros años, sino que se los utiliza como fuerza de carga y como guías y bogas en la selva, lo que disgusta a los shuar y hallan formas de resistencia. Se constata asimismo la participación en la conscripción por parte de los shuar, más regular en lo posterior.

Esta relación se transforma de parte y parte, lo que se vuelve perceptible hacia la década de 1980, cuando desde el ejército se convoca al pueblo shuar a participar en las brigadas de selva (*Arutam*), conjuntamente con el resto de miembros del ejército, para luego conformar unidades militares solo de indios, con una participación importante en número de soldados shuar (*Iwias*). Los militares reconocen ese potencial guerrero en la selva y el aporte de los shuar en el último enfrentamiento con el Perú (Cenepa, 1995). En esta nueva actitud tiene que ver el que los varones shuar se auto-definan como “guerreros natos”, con el enfrentamiento al enemigo como parte de su cultura. Esta identidad se ha asumido y reificado por ellos y desde fuera, por los militares y su

cúpula. Así, la articulación de los shuar con el estado y la nación ecuatorianos se sella en el campo de batalla, efecto en el que contribuye la historia de estatización y nacionalización de los jíbaros con el aporte de los misioneros en combinación con el entrenamiento militar y el deseo de los shuar de defender a una misma patria en la que se ven inmersos con un mismo sentido entre el amor a Dios y el amor a la Patria. El germen de este efecto del estado se sitúa en la historia que se narra y se analiza en esta tesis doctoral.

7. Epílogo

La Federación de Centros Shuar

La Federación de Centros Shuar es una organización exclusivamente de quienes pertenecen a la nacionalidad shuar que se sustenta en su cultura, en su idioma, en su territorio. Esos tres elementos son fundamentales para nosotros... los shuar eran menospreciados y únicamente tenían que obedecer lo que los colonos, la otra cultura manifestaba con sus cosas de avance de la civilización. Fue por ello que tuvimos que despertar y tomar otras alternativas... (Atamaint, Macas entrevistado por la autora en mayo de 2008).

7.1 Introducción

La disertación llega aquí a su punto final, con algunas reflexiones en torno a la Federación de Centros Shuar (FCSH), en la que desembocan, en buena parte, las prácticas y procesos vividos por los jíbaros en su adscripción al estado y a la nación ecuatorianos. Esta investigación lo asume como el momento de cierre de un ciclo de esta historia,⁵⁰⁰ cuando los shuar asumen la delegación de la administración de su pueblo. Recuérdese que el gobierno del Ecuador concede el tutelaje de este pueblo a la Misión Salesiana, por contrato en 1944.⁵⁰¹ Fundada en 1964, la FCSH surge en atención principalmente a la necesidad de resguardar las bases territoriales de los jíbaros que amenazaban con destinarse a la colonización, si bien ese no sería el único efecto que se desprenda de esta acción.

Al tratarse del epílogo del relato que envuelve esta historia, más que profundizar en el hecho concreto del proceso de constitución de la FCSH, resume el camino seguido y los hechos que detonaron llegar a este punto, cuyo proceso se despliega a lo largo de las páginas que lo anteceden. Retoma la memoria de quienes vivieron algunos de los entretelones iniciales de la Federación, y argumenta que la conformación de la FCSH es

⁵⁰⁰ Aunque no puede negar sus lazos con períodos anteriores y posteriores a los que se hace referencia, de ser oportuno.

⁵⁰¹ El Contrato de Colonización firmado por el presidente Velasco Ibarra y los representantes de la Misión Salesiana en 1944, otorgaba el tutelaje del pueblo shuar a los misioneros salesianos hasta el año 1969. Se suponía que, en ese lapso, los indígenas estarían aptos para independizarse de la égida de los religiosos. La fundación de la Federación aseguraba una transición más controlada (AHMS Fondo: Relaciones Iglesia-Estado. Caja: Contratos. 1944. Una reproducción de este Contrato se encuentra en Bottaso 1993c, 385-386).

la respuesta afirmativa del pueblo shuar al mensaje de dominación que le llega desde el poder (Abrams 2000 [1977]). Al asumir su administración – a partir de sus dirigentes – los shuar se someten al gobierno en espera de la oferta de mejores días que se pintan tras organizarse, con la preservación de sus territorios para su grupo como punto de partida. Se traduce así esta en una relación de sometimiento, en espera de redención que asumen los individuos frente al poder (Krupa y Prieto 2015).

7.2 La colonización del sur-oriente ecuatoriano y la Federación de Centros Shuar (FCSH)

La conformación de la Federación de Centros Shuar halla estrecha relación con el avance de la colonización originada principalmente desde la sierra sur y centro, hasta el territorio shuar en el sur-oriente.⁵⁰² Desde el período colonial temprano en el siglo XVI, la región fue atractiva para quien estaba interesado en los metales preciosos; Taylor y Landázuri 1994). En el período republicano, la región es visitada por forasteros en busca de los productos vegetales de trópico húmedo, para su extracción y exportación a fin de abastecer de materia prima a la naciente industria internacional (Stanfield 2009; Scoles 2003), sobre todo, en la segunda mitad del siglo XIX, y primeras décadas del XX cuando la producción de gomas elásticas marcó el ritmo económico y social del oriente.⁵⁰³

Hubo intereses económicos de ciertos grupos de poder quienes incidieron en las decisiones estatales en cuanto a las políticas para organizar la región oriental (Cfr. Esvertit 2008, 70). El afán de las élites regionales del austro por controlar el sur-oriente es un tema destacado en los distintos estudios (Esvertit 2008; 2014; Salazar 1986; 1977; Cárdenas 2007). Para el período que cubre esta investigación, la provincia del Azuay concentró el poder regional con la hegemonía sobre esta zona. De ahí que la literatura de la época la refiera como el “Oriente Azuayo”, denominación con antecedentes en la dependencia administrativa de Gualaquiza y su entorno a la provincia del Azuay a fines del siglo XIX (Salazar 1986, 61). Desde el Azuay, sus élites emprendieron en distintas

⁵⁰² De ahí que se trate brevemente la temática para establecer los antecedentes de conformación de la Federación, ya que el tema de la colonización del sur-oriente no se incluye entre los objetivos de esta disertación. En este epílogo, sin embargo, se hacen referencias a esta temática, en la medida que, según se argumenta, es una de las explicaciones a la conformación de la FCSH (1964).

⁵⁰³ El análisis historiográfico en el capítulo I de esta tesis explica con algún detenimiento el tema de la explotación de gomas elásticas en la historia amazónica.

iniciativas para apropiarse del sur-oriente. Apoyaron el traslado de los salesianos hasta la amazonia, confiando en su gestión para civilizar a los jíbaros de manera que fluyera la entrada de los nuevos pobladores. Se generaron entidades que velaran por mejoras en la región. Por mencionar un par de ellas, en 1916 se fundó la Junta Promotora de la Colonización Oriental del Azuay y luego en 1925 el Comité Colonizador Oriental Azuayo que promovió la ocupación humana de la selva.

A mediados de siglo XX, entre las décadas de 1950 y 1960, se desarrollan proyectos de colonización apoyados por el gobierno (Cfr. Salazar 1986; Regalado 2014). Desde el austro, las élites auspiciaron la formación del Centro de Reconversión Económica del Azuay (CREA), institución regional y semi-estatal surgida en la década de 1950, a más de las juntas provinciales que precedieron en su creación (década de 1920). Estas son vistas por Taylor (1994c) como entidades que “compitieron con el estado en muchos aspectos”, lo que se plasma en las obras de infraestructura, particularmente vías de comunicación, que se construyeron con su gestión.

Desde la lógica de esta disertación, la gestión desde estas entidades puede ser vista ciertamente como en competencia con el estado, una vez que los distintos actores portan sus agendas particulares, de ahí que compitan con la agenda del estado, pero también se presta para leer como una situación de sinergia, un trabajo complementario, una vez que como se ha visto, estas instituciones también contaron con fondos oficiales para su gestión (Regalado 2014; Salazar 1986).⁵⁰⁴ No hablamos de entidades ajenas al estado, son instituciones semi-estatales adaptadas a los requerimientos de las élites locales. En otras palabras, el estado desde el centro, no fue el único que gobernó y otras fuerzas participaron en la formación del poder estatal en estas periferias de frontera, con la anuencia del gobierno, no exactamente compitiendo con él.

Ampam Karakras recuerda que Morona Santiago⁵⁰⁵ ha sido una tierra muy colonizada ante el interés por poblarla para generar “fronteras vivas”, para el resguardo del territorio. Aunque aquellas fronteras se poblaron no con gente de ancestro shuar sino con colonos.

⁵⁰⁴ Harvey (2005) argumenta cómo las vías de comunicación permitieron verificar la llegada del estado a las periferias la ilusión de la población asentada en las inmediaciones de las carreteras, como su punto de contacto con lo moderno.

⁵⁰⁵ En la década de 1950 se conforma la provincia de Morona Santiago, que corresponde aproximadamente al mismo territorio del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, según los documentos que lo delimitan en 1893 (Cfr. Guerriero y Creamer 1979).

“Nosotros como siempre teníamos una identidad muy fuerte como shuar y eso veían que no convenía” (Karakras, Quito, entrevista realizada por la autora en octubre de 2015). De allí se desprendería, según nuestro interlocutor, la inserción del CREA, conjuntamente con el Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), fundarían las colonias Paulo VI, Morona, y otros lugares promovidos por el CREA. La sospecha frente el otro, “la fuerza de la identidad de los shuar,” implicó mayor confianza hacia los mestizos, por lo que se los trae para ocupar la zona.

7.3 La colonización con acompañamiento salesiano

El acompañamiento y estímulo al proceso de colonización en la región fue, en su mayor parte, efecto de la intervención de la Misión Salesiana y la creación del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, hasta la década de 1950 (Cfr. Salazar 1977; Ortiz 2010). En cierta forma, la dinamización del proceso colonizador en aquella etapa puede medirse a través del incremento de centros misionales en distintos puntos del territorio de jurisdicción del Vicariato de Méndez y Gualaquiza (Ver: Mapa del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza (1894-1970), en la Introducción de la tesis). Los misioneros lideraron el proceso colonizador al interior del Vicariato, en cumplimiento de parte de sus obligaciones con el estado ecuatoriano referidas al acompañamiento y facilitación de la consecución de territorios para los recién llegados (Salazar 1986, 56; Ortiz 2010; Restrepo 1992). Sin embargo, al mismo tiempo, se vieron ante la disyuntiva de contrarrestar este proceso frente a la pérdida de territorio que ello implicó para los shuar. La Federación fue una salida eficiente a la problemática de la pérdida de hegemonía que implicó la gestión del CREA desde 1952.

La visión de los misioneros hacia los jíbaros no puede captarse desde la homogeneidad, sino al contrario, desde la heterogeneidad de sus integrantes y desde las distintas circunstancias que debieron enfrentar de acuerdo a los momentos históricos en los que se sitúa su accionar. En la época que rodeó al conflicto de 1941, hubo misioneros con una visión reivindicatoria de la nacionalidad y trabajaron por afirmar la pertenencia al Ecuador del territorio en disputa con el Perú. Vieron a la colonización como estrategia de integración a los jíbaros, a través de su cristianización y su nacionalización para poblar este espacio y ecuatorianizarlo.⁵⁰⁶ Una segunda generación de misioneros, de los

⁵⁰⁶ Destaca entre estas personalidades la de Elías Brito (sdb), de quien se hace mención extensa en el capítulo de esta tesis. También lo menciona Juan Bottasso (sdb) (entrevista de enero de 2015).

que quedan mínimamente, entre ellos Juan Bottasso, vivió una “extraña” coincidencia, fruto de la fusión de distintas experiencias de vida (Juncosa, comunicación personal de enero de 2015).⁵⁰⁷ Hubo europeos que vienen del Mayo del 68,⁵⁰⁸ con otras ideas sobre el poder, esa es toda una generación. Juan Shutka (sdb) en cambio, fue un esloveno escapado de los rusos, durante la II Guerra Mundial, con una gran capacidad de organización. Fueron actores con una gran dosis de crítica cultural, que trabajaron por la reivindicación de los shuar. “Confían en el acceso a la tierra, se juntan todos y arman la que arman...” (Juncosa, comunicación personal de enero de 2015). Estos jóvenes religiosos cambiaron la estructura del trabajo donbosquiano y complejizaron la acción de las misiones con su posición contraria al corte etno-céntrico de la gestión, con el que sus compañeros de congregación trabajaron hasta tanto, subestimando a las otras etnias (Salazar 1977, 25).

Incidirían por otro lado, las transformaciones en la esfera global en la post-Segunda Guerra Mundial (1945) con el advenimiento de la Guerra Fría, y la ola anticomunista que desatan los Estados Unidos a raíz de la revolución en Cuba (1859). Este país puso en práctica políticas intervencionistas en los países que registraban bajos niveles de desarrollo, con poblaciones indígenas no incorporadas y con economías vulnerables que amenazaban con abrir posibilidades al comunismo como salida a la inequidad económica y social (cfr. Ortiz 2006). Al interior y exterior del Ecuador se desató un *ethos* modernizador, con énfasis a partir de 1950, con la búsqueda de mayores niveles de progreso y desarrollo, y el capitalismo como doctrina económica. La tendencia desarrollista que aflora en el país hacia fines de la década de 1940, trabajó por la construcción de una sociedad en la que los indígenas se integraran dejando de lado sus bases culturales propias (Cfr. Ortiz 2006; 2010).

La organización shuar no se deslinda de lo que se vivía en el contexto internacional, se ha caracterizado al que primó en la década de 1960, como un dinamismo impulsado desde la Alianza para el Progreso que inducía “al desarrollo a partir del esfuerzo propio y ayuda mutua como motores de un sistema cooperativo” (Germani (sdb) 1993, 154). Aquella ola desarrollista llegaría desde el entorno global al medio shuar, el misionero

⁵⁰⁷ Juncosa ha trabajado estrechamente con los salesianos, en la producción editorial como en el campo académico, desde la Universidad Politécnica Salesiana.

⁵⁰⁸ La serie de protestas que se suceden en Europa, particularmente en Francia como muestra de inconformidad frente al sistema.

Juan Shutka, uno de los mayores impulsores de la federación shuar, fue el representante de ese organismo para la región amazónica, y fue uno de los líderes de la conformación de la FCSH, como se ha visto (Germani, 1993, 154). Ya desde fines del siglo XIX y reforzadas en el siglo XX las encíclicas *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931) regían los movimientos del mundo católico, y vincularon a la Iglesia con el proyecto contrario a las tendencias izquierdizantes.

Desde la óptica cristiana, la organización ya había sido vista como medio de resistencia al socialismo y al liberalismo, desde la época en que Juan Bosco fundó la Congregación (1859). Un siglo más tarde, tras el Concilio Vaticano II (1962-1965), la Iglesia reorienta su visión hacia las culturas vernáculas y da un giro a su estrategia evangelizadora. Si previo al Concilio se satanizó e inferiorizó a estos grupos humanos, en la segunda etapa se parte del respeto al otro, a su religión y forma de vida (Allioni 1993, 151). Se buscaron otras maneras de interlocución con mecanismos de mediación entre las cosmovisiones católica y selvática, de manera que el Evangelio adquiriera sentidos legitimados desde la propia apreciación sobre el mundo de los shuar. Todos estos elementos serían los antecedentes a la conformación de la organización.

7.4 La colonización y la “pérdida” de la cultura originaria del pueblo shuar

Se percibe una mirada negativa de la colonización desde distintos ángulos. Con respecto a las mutaciones y pérdidas que sufre por su influencia en el medio shuar (Taylor 1994c, 61 Salazar 1986; Rubenstein 2001). Los migrantes conjuntamente con la dominación que ejercieron los misioneros sobre los indígenas, serían los motores de los cambios “dramáticos” que se operan en la cultura del pueblo shuar (Taylor 1994c, 61). Extraídos de sus territorios, serían sedentarizados por los misioneros en reservas cada vez más reducidas espacialmente. La cotidianidad de los shuar se vería bruscamente alterada, en un lapso de treinta años y bajo presión, estos indígenas vivieron dramáticas transformaciones de su cultura y organización social (Taylor 1994c, 61). Se enfatiza en las variaciones en el uso del espacio que vivieron los shuar, como factor de importancia en la pérdida de su cultura originaria. Aluden estos autores a la formación de las reducciones que reunieron a los jíbaros en entornos limitados, lo que causó un impacto en los patrones de asentamiento “jíbaro” y provocó su “aculturación” (Peñaherrera y Costales 2006, 121-122).

La “aculturación”, entendida como la pérdida de cultura de una sociedad, no admite ser vista como algo factible, desde la comprensión de esta tesis, existen huellas indelebles que no pueden borrarse como aspectos culturales. Se producen re-significaciones pero no desaparición de la cultura de unos pueblos en contacto con otros. Pese a que se desconoce la matriz originaria de estas culturas, puede afirmarse que se han resignificado en el contacto y en la incorporación de nuevas tecnologías y la propia forma de organización adaptada a la matriz estatal. No se trata de valorarlo como positivo o negativo, pérdida o ganancia.

7.5 La conjunción de muchos centros

Las primeras reuniones con miras a la organización se realizaron en Sucúa bajo la coordinación de Albino Gomezscuello (sdb).⁵⁰⁹ Se debió forjar toda una plataforma previa, entre la gente shuar, a más de las gestiones con el gobierno, a fin de generar las condiciones de posibilidad y establecer la FCSH con la membresía voluntaria de sus asociados y el reconocimiento oficial. Desde la Misión participaron directamente el salesiano Juan Shutka (sdb), como promotor del proceso. El cual arranca a inicios de la década de 1960 y va tomando fuerza en lo posterior.

Prácticamente en el 64 reconocieron oficialmente a la Federación Shuar, pero nosotros veníamos trabajando desde el 62. Formamos la Asociación de Sucúa y después formamos la Federación en el 63, de hecho, y luego fue reconocida oficialmente en 1964. Analizábamos los reglamentos de la Ley de Comunas que estaba sujeta al Ministerio de Agricultura con ciertas normas que tenían, y dependían de lo que quería el Ministerio de Agricultura, o sea, no había nada. Entones nosotros dijimos: ‘no, busquemos otro tipo [de organización]’ y pusimos los centros en vez de poner comunas (Tankamash, Asunción, entrevistado por la autora en abril de 2016).

El centro es la unidad administrativa básica, la integran los individuos firmantes del Acta Constitucional de la Federación o quienes hubieran solicitado membresía de manera insistente. Un centro está compuesto por un promedio de 25 a 30 familias shuar, de parejas relacionadas entre ellas por matrimonio. La legalidad de un centro dependía del Ministerio de Previsión Social, de manera que no estuviera suelto de las leyes

⁵⁰⁹ Se trataban de reuniones con los primeros dirigentes shuar que se nombraron, los “Síndicos de los anejos jíbaros”. Se menciona a Gomezscuello como el ideólogo de aquellas primeras reuniones y precursor de la idea de la Federación (FCSH 1976, 171).

nacionales, dependientes del reconocimiento del gobierno como garante de la provisión de tierras. La extensión de estas asignaciones dependía del número de familias que integraba cada centro (Salazar 1977, 26). Surgida a partir del centro como instancia germinal, la estructura de la Federación se multiplica en una serie de secciones coordinadas entre sí bajo un orden jerárquico determinado por mecanismos democráticos. Bosco Atamaint explica de manera sintética la distribución de poder y coordinación al interior de la Federación:⁵¹⁰

Nuestra organización en centros no es divisible. Los centros están conformados por familias, un grupo de 12 familias está en posibilidad de conformar un centro shuar. La reunión de estos centros en una zona o en un sector forma la asociación; pueden ser 20 centros, 10 centros, 8 centros, según la capacidad de población que tengan y la integración de las asociaciones forman el tercer nivel de organización que se llama Federación Shuar. La Federación Shuar tiene su gobierno políticamente constituido. La máxima organización de la Federación de Centros Shuar es la Asamblea General que se reúne cada año en enero, y estos en la asamblea que corresponda dejan nombrando las autoridades quienes vayan a dirigir a toda la Federación de Centros Shuar, al gobierno. El gobierno de la Federación Shuar está representado por un presidente, vicepresidente y 7 o según convengan los estatutos a 8 vocales. O comisiones, según cómo se piense. Las comisiones son de territorio, educación, trabajo, salud, comercialización, transporte, Cada comisión tiene trabajo que hacer en los centros, en las comunidades, eso a nivel general, el gobierno, pero cada asociación también tiene su propio gobierno que se llama directiva de las asociaciones, está el presidente, secretario, tesorero y dos vocales, esta es la asociación. Y la asociación, como tiene centros, los centros también tienen su directiva propia, son autónomos. La primera autoridad política es el síndico, secretario, tesorero y vocales. Así se gobierna la Federación de Centros Shuar (Atamaint, Macas, entrevista realizada por la autora en mayo de 2008).

Esta organización privilegió para la admisión a sus miembros la pertenencia a la nacionalidad shuar sin establecer diferencias por credo religioso, habida cuenta que hubo divisiones internas por la presencia de tendencias evangélicas opuestas a las católicas y viceversa.⁵¹¹ Los socios se reconocen por vínculo familiar o también cuando

⁵¹⁰ Salazar (1977) y la Federación (FCSH 1976) ofrecen descripciones de la estructura organizativa de la Federación Shuar, en esta oportunidad se reproduce la que transmite Bosco Atamaint, por tratarse de información recogida en el trabajo de campo (Sucúa, 2008). Los estatutos de la Federación se reproducen en (FCSH 1976, 176 y ss.)

⁵¹¹ Las relaciones con los evangélicos llegaron a ser en extremo conflictivas. Un comunicado del Superior de la Misión en Sucúa al Teniente Político de esa localidad pedía aclaración sobre las acusaciones contra

algún grupo de otra comunidad viene y solicita ser socio. Todo está en orden y vigilancia. Otra de las instancias de definición de un centro es aquella de tipo territorial. Cuentan con personería jurídica y la propiedad del espacio no es individual sino global, de manera que no se pueden negociar estos terrenos, sin la decisión del resto de miembros del centro. La posesión global de un territorio implica, para Atamaint que, aunque internamente estén divididos en parcelas familiares, no puedan obtenerse títulos de propiedad individual.⁵¹² Cuando algún socio sale de esta comunidad tiene que dejar su terreno negociando o vendiendo a los socios y no a terceros. La relación de esta organización con el estado central es de tipo político, “una relación de servicio”. Desde la perspectiva de Atamaint, “el estado tiene el derecho de servir a su pueblo, pero no se mete en situaciones de carácter político ni económico porque sería un peligro teniendo un presupuesto, lo que hacen son peticiones extrapresupuestarias en apoyo” (Atamaint, entrevista de mayo de 2008).

La estructura centralizada y descentralizada a la vez de la Federación evoca la trama del tejido estatal, basado en la delegación, distribuido en capas lideradas por distintas autoridades distribuidas con un nivel jerárquico, una formación estatal inmersa dentro de una estructura mayor a la que se reconoce como el estado. La delegación de poder es factible comprender a través de la figura organológica del “cuerpo místico” con el que ha funcionado la Iglesia de Cristo históricamente (Krupa y Prieto 2015). Cada unidad de gobierno reproduce el mismo poder que le llega desde la cabeza y le permite gobernar en las localidades, los distintos miembros del cuerpo. Georges Lomné propone la existencia de muchos centros que “se ignoran por *a priori* ideológico” e invita a dejar de lado pensamientos newtonianos en la comprensión de la historia (Georges Lomné, comunicación personal de marzo de 2013). Philip Abrams opta por abandonar del todo la idea del centro.

el misionero Santiago Stahl (sdb), formuladas por un extranjero adepto a la Misión Protestante. Se decía que Stahl (sdb) había “mandado a matar” al” al Jefe Político de Sucúa en años anteriores a 1944. Se acusaba al mismo misionero Stahl de haber incendiado la casa del misionero protestante Carlos Olsen en esa misma localidad. No aparecen otros documentos que nieguen o ratifiquen tales acusaciones. (AHMS Fondo: Crónica Casas Cerradas. Caja: Sucúa. Exp. V- sucúa-2. Comunicación de Juan Ghinassi, superior y representante de la Misión Salesiana en Sucúa, para Teniente Político de Sucúa, agosto 3 de 1944). Estas situaciones habrían atravesado también la relación entre los pobladores shuar divididos por sus creencias.

⁵¹² Convenio IERAC-Federación Shuar (1972) con el objeto de acelerar legalización de tierras (FCSH 1976, 213).

Rubenstein propone que la trayectoria de la formación de la Federación Shuar es la historia de la incorporación de este grupo étnico al estado ecuatoriano. Tómese en cuenta, en todo caso, que las aspiraciones del estado a través de los religiosos serían las de ciudadanizar a los shuar, lo que implicaría una igualdad entre ciudadanos, de acuerdo a los dictados del estado moderno. Organizado en la Federación de Centros Shuar, este pueblo se inserta en el estado y la nación ecuatorianos (Rubenstein 2005, 29), y al hacerlo, reproduce las estructuras estatales centrales en un espacio local. Desde la óptica de esta tesis, los shuar estaban siendo objeto de un proceso de estatización/ciudadanización, no desde una perspectiva de equidad, de manera que la supuesta igualdad de los ciudadanos que difunde la idea moderna del estado, muestra su condición mítica (Cfr. Abrams 1977 [2000], más aún si se toma en cuenta que esta legislación era privativa de los shuar, lo que ratifica la idea de la frontera étnica que avizora Rubenstein (2005; Cfr. Barth 1979), coincidentes con los hallazgos de esta tesis.

Al otorgar a los shuar un estatus de colonos, el estado garantizaba la soberanía territorial. La Federación Shuar pasaba a utilizarse por el gobierno, como “instrumento administrativo del estado” (Rubenstein 2005, 44). Lo que, desde la mirada de esta tesis, equivale a delegar a los propios shuar el ejercicio de su administración.

7.6 La organización para la vigilancia, un tutelaje que persiste

La Misión Salesiana administró a la población shuar con base en la vigilancia, siguiendo el modelo preventivo de Don Bosco. La distribución del espacio en los centros, panóptica como fue, sería asimismo una estrategia de vigilancia, una extensión del sistema preventivo más allá de la escuela y el internado de la Misión. Los misioneros visitaban los centros (el equivalente a las misiones) con una periodicidad trimestral, impartían los sacramentos y, de paso, controlaban la situación moral de los feligreses. El centro facilitaría esa supervisión en la medida que los habitantes estaban reunidos más concentradamente de lo que lo estuvieron fuera de estas formas de agrupación.

Según mi criterio, pensaban formar comunas con nombre de santos: San Pedro, San Juan como hacen allá en la sierra los indios. Llega ese día de su pueblo, todo el mundo sermón, todos van a la capilla, rezan, bautizan, construyen la capilla. Así mismo en nuestros centros se construía la iglesia. Entonces, pensaron que cada año llega la fiesta y los shuaras se reunían, celebraban su fiesta y era ese momento para confesiones, para

bautizos, para todo acto religioso. Esa era la razón de tenernos a todos reunidos. Por eso es que nos organizamos en centros... (Tankamash, entrevista de abril de 2016).

Scott (1998, 183) divisa a estas como formas de manipulación de la sociedad, intentos a gran escala, desde arriba, para rediseñar la vida rural y la producción. Visto desde el centro, o desde la sede del estado, este ha sido descrito regularmente como un proceso de civilización, pero Scott prefiere verlo como un intento de “domesticación”, un tipo de “horticultura social” (*gardening*) pensada para hacer del campo sus productos y sus habitantes más identificables y gobernables.

7.7 Los shuar administran a su población

Uno de los efectos del estado sobre el pueblo shuar se expresa en las “demandas conflictivas” (Krupa y Nugent 2015) de sus asociados. Esta se halla en una suerte de manifiesto que firman los miembros de la Federación once años después (FCSH 1976) de la conformación de su organización (1964) se prestan a una lectura de estas demandas que proyectan una mirada crítica de la acción de las misiones en contra de esta cultura originaria. Demandan una mirada que los articule al estado con respeto a su diferencia y reclaman la falta de coherencia del gobierno que dice reconocer la igualdad de derechos a los pueblos que lo integran, pero que solo entiende esa igualdad como una aceptación del molde cultural único reconocido como “civilizado”. (Cfr. FCSH 1976).

7.8 La agencia de los shuar en la conducción de sus instituciones

La delegación del estado en la Federación se vuelve visible con el encargo de la administración del Registro Civil para representantes shuar. Desde entonces, ellos se encargaron de la estadística de la población con lo que la legibilidad del estado para gobernar se deriva hacia la dirigencia local (FCSH 1976, 125). Por otro lado, parte de las estrategias de colonización han apuntado al cambio de identidad de la población conquistada. Ampam Karakras enfatiza en que la civilización, a más de otras alteraciones, les arrebató sus nombres sin un respeto a los que originalmente les habían otorgado sus padres.

Porque eso era visto como que tenía que cambiar para ir a la cristiandad y la civilización. Pero en un momento de la organización es cuando los shuar decidimos recuperar nuestros propios nombres. Yo conocía mi nombre y por eso pude recuperar. Es lo que quisiera resaltar. Allí habría que mirar, por un lado, desde el punto de vista de

los salesianos, nombres cristianos de santos y santas para las mujeres y desde el punto de vista en el Registro Civil, como estado, allí ven que el idioma oficial es el castellano, no hay otros idiomas. Esos no había y por lo tanto los nombres también tenían que ser castizos y no de shuar (Karakras, entrevista de octubre de 2015).

La Federación introdujo cambios, pero ello atrajo también contradicciones. El proceso civilizatorio que vivió el pueblo shuar durante la primera mitad del siglo XX, de parte de los misioneros, implicó el rechazo a su lengua y su cultura. Con el advenimiento de la Federación ese rechazo muta hacia la aceptación. Eso involucró los nombres de las personas shuar. Josefina Kajekai comenta que ella tuvo un nombre en shuar a voluntad de sus padres, sin embargo, sería en el internado en donde se lo cambiaron al de María Josefina combinado con el apellido de algún colono...

Pero después, cuando se fundó la Federación, que teníamos que tener nuestro propio nombre, nuestro propio apellido, nuestras costumbres mantener y rescatar. Entonces ahí ya se frenó la cosa. Lo que a nosotros nos decían que no hablemos shuar, ahora que tenemos que hablar shuar, entonces ya era como contradicción (Kajekai, entrevista de abril de 2016).

La Federación funcionó con su propia distribución, pero como una dependencia más del estado. A más del Registro Civil tomó a su cargo el equipo topográfico, para hacer las mediciones de los terrenos que se entregaron a los centros. En su organización interna, se dividió en distintas dependencias que condujeron: las áreas productiva agropecuaria, infraestructura, construcciones escolares, servicio de becas para estudiantes, publicaciones, educación radiofónica, salud, industria maderera. Una estructura cuasi-estatal que permitiría autogobernarse a este pueblo, bajo el mando mayor del estado ecuatoriano.

Algunas veces hemos discutido con los salesianos y ellos nos dicen: ‘nosotros hemos dejado nuestros padres por venirles a ayudar’. Yo digo que eso habría que mirarlo con ojos más autocríticos: Yo no les pedí que vinieran, y además ustedes vienen acá porque quieren salvar su alma, cuando ya se mueran quieren ir al cielo, entonces no es así. He mirado por ejemplo el Sistema de Educación Bicultural Shuar (SERBISH), ese fue un convenio con el estado y como colaboraron en la conformación de la Federación Shuar, entonces eso es parte de todo este trabajo de los internados, yo lo veo así (Karakras, entrevista de octubre de 2015).

Los síndicos, dirigentes de los centros shuar, colaboraron con la administración de justicia de sus unidades administrativas. Para el efecto, se prepararon a través de cursos, en los cuales se estableció el reglamento. Este reglamento se convertiría, luego de un detenido proceso de estudio, en los estatutos de la Federación, la cual nació como Asociación de Centros Jíbaros de Sucúa y fueron aprobados por el Ministerio de Previsión Social el 18 de octubre de 1962 (FCSH 1976, 243). En su Segunda Asamblea, la Federación decidió solicitar al poder Ejecutivo que a los síndicos de sus centros se les extendiera nombramientos como tenientes políticos ad-honorem, solicitud que se aprobó y entró en vigencia en junio de 1967, cuando cuatro jíbaros fueron designados “por primera vez, tenientes políticos de sus parroquias...

Cuatro jíbaros, nativos de la selva, han sido designados –por primera vez en la historia del país para desempeñar las funciones de Tenientes Políticos de parroquias de su sector... Cristóbal Caezra, Jorge Jimbikti, Julio Aandu, Yacum Meiche y Carlos Nanchirma que actuarán respectivamente en las parroquias de Chiguaza, Huasaga, Sevilla Don Bosco y Yaupi (Anónimo 1967, 6).

7.9 Reflexión final

El objetivo primordial de pacificar, civilizar y evangelizar al pueblo jíbaro, motivo que trajo a los misioneros a la región en 1894, se materializa en la Federación de Centros Shuar. Así se incorporaron esas tierras salvajes al estado, la evangelización era el pretexto. En términos del “efecto estado” (Mitchell 1991) la constitución y funcionamiento posterior de la Federación puede verse como uno de los logros del proyecto de estatización del sur-oriente, habida cuenta que la organización es un recurso del estado para gobernar (Scott 1998).

Vista en perspectiva, y parte de las causas de la formación de la Federación de Centros Shuar, fue una decisión tomada ante la inminencia de la colonización como amenaza para la preservación de las bases territoriales de los shuar. La educación que recibieron en la escuela y en los internados fue una preparación para que ellos contaran con los instrumentos básicos para gobernarse a sí mismos y dar respuesta a las demandas de pertenencia al estado y a la nación ecuatorianos, insertos en una nueva cultura. La educación los adiestró en los elementos del idioma y les otorgó los instrumentos para que se imbuyeran en la lógica del intercambio comercial, de la agricultura y la ganadería. Y, a su vez, los puso en contacto con los niños colonos –mestizos– lo que les

permitió conocer el comportamiento de la otra cultura. Este conocimiento fue recibido y resignificado por los shuar en su vínculo con la cultura dominante, en la lógica de las leyes, en las formas de relacionamiento con el otro.

Con la organización, el proceso de reforma agraria tomó un cariz distinto con respecto a cómo opera en el resto de pueblos indígenas tanto amazónicos como alto andinos, y los efectos que provoca, con lo que se adapta a las particularidades regionales y culturales. La FCSH vislumbra la realidad diversa de los pueblos indígenas, al no asumir la organización definida por la Ley de Comunas, pensada para regir al mundo indígena, sin observar las diferencias internas de su contexto. Las condiciones de posibilidad para que esto ocurriera de tal manera se darían principalmente por la participación directa del pueblo shuar en la organización, en la que se tomó en cuenta el conocimiento de su realidad y necesidades. Sin embargo, hablamos de una realidad que para el momento de formación de la FCSH respondió a las aspiraciones que priorizaba la misión: la defensa del territorio y la concentración de esta población en espacios más reducidos que permitieran su gobierno y la defensa de la frontera. Sin dejar de lado y, como eje transversal, la civilización y evangelización de su gente.

Conclusiones

Las reflexiones conclusivas que contienen estas páginas parten de los hallazgos de investigación que combinan datos historiográficos y empíricos a fin de entender el proceso de formación del estado ecuatoriano, en referencia al pueblo shuar y su territorio, durante la primera mitad del siglo XX. Según lo enunciado a lo largo de la tesis, una particularidad de la zona de estudio es su localización en los márgenes de lo que se consideraba la civilización, en el sur-oriente ecuatoriano, en una franja de frontera entre Ecuador y Perú que se mantuvo en situación de conflicto bélico hasta fines del siglo pasado (1998). Ello como efecto de la falta de demarcación limítrofe entre ambos países, ocurrida con el reordenamiento político, desde la etapa de la post-independencia (Cfr. Espinosa 1999). La tesis ha puesto en tensión la idea contenida en la historiografía sobre el oriente en general, y el sur-oriente en particular, y establece un contrapunto con la literatura que mira al poder estatal como inexistente en la región o que enfatiza en la condición de “debilidad” del estado para administrar estos territorios y sus poblaciones busca probar la presencia del estado en la sub-región.

La investigación ha identificado que las propuestas que hallan al estado débil o ausente en la región, surgen al sumirlo como una fuerza nucleada y monolítica materializada en las instituciones, los aparatos legales, la burocracia, los que no logran influir lo suficiente, o no tienen ninguna injerencia en los espacios al margen del núcleo expansor del poder. Esta mirada difusionista y “fenomenológica” (Krupa y Nugent 2015, 9-10) invisibiliza otras posibilidades de presencia del estado en una región en la que la institucionalidad y la burocracia se hallan en su etapa constitutiva, para la primera mitad del siglo XX.

Los procesos vividos por los jíbaros, habitantes históricos de la región – mirados como “salvajes” y “abyectos” por las élites mestizas – muestran que esta población habría atravesado por prácticas de estatización, medidas disciplinarias, según la normativa dictada por el gobierno ecuatoriano, y de integración nacional, para la primera mitad del siglo XX. De tal manera, la tesis argumenta que el estado estuvo presente en el oriente y que a su poder cabe rastrearlo más bien a través de sus prácticas y procesos (Trouillot 2000), a más de los efectos que estos producen en la sociedad en la que intervienen (Mitchell 1991; 1999).

Siguiendo esta línea de análisis, la investigación apunta a entender el proceso de formación del estado en el sur-oriente. Estas conclusiones se han organizado de acuerdo a las respuestas que arroja esta pregunta según el siguiente recorrido: en un primer momento, se observan las distintas nociones de estado que, según encuentra esta disertación, operaron en la región: (i) un estado civilizatorio; (ii) el estado constituyente de ciudadanos; (iii) el estado oferente de oportunidades y amenazas. Estos conceptos se construyen a partir de la interpretación de las estrategias y los efectos que trajeron consigo a fin de gobernar a la región.

En un segundo momento, las conclusiones se enfocan en los mecanismos que llevan consigo los procesos de formación del estado, cómo se resume el ‘hacer’ de esa formación. En este marco se analizan: (iv) la delegación y la asignación de funciones a los actores afines a los intereses del gobierno y capaces de realizar eficientemente la gestión. (v) La legibilidad como mecanismo de conocimiento del campo de acción, en sus referentes tanto geográfico como humano que permite visibilizar a los otros en su más amplio sentido, para conocerlos y administrarlos. (vi) La nacionalización del territorio, y los pasos que se dieron para defenderlo de los avances peruanos, procedimientos en los que participan los misioneros y los militares e involucraron la generación de sentidos de pertenencia nacional entre los jíbaros, quienes intervienen en estos eventos al finalizar esta etapa. Implicó asimismo la sedentarización de la población originaria, con una distribución dispersa hasta tanto, concentrándola en las zonas de límite internacional para levantar “fronteras vivas”, con los propios habitantes de la región. Esta, al mismo tiempo, constituyó una estrategia para preservar el territorio para los jíbaros y liberar espacio para dar paso a la colonización, con sus pobladores originarios y los de fuera.

Esta serie de mecanismos trajeron consigo deseos y aspiraciones en cuanto a cómo se imaginaba la sociedad a construir, y cómo funciona la delegación en esos procesos. Para la constitución de familias cristianas, y la transformación cultural de los “jibaritos”, se pensó en: (vii) el internado como espacio de disciplinamiento y preparación para la constitución de un nuevo modelo de familia, de corte patriarcal y acorde a los principios de la moral católica, principios que resultaron convergentes con las aspiraciones de ordenamiento de la sociedad del estado liberal. (viii) La alteración de sus formas de manejo y ocupación del espacio, con la creación de reservas, de manera que los jíbaros ocuparan aquellas áreas que se abrían solo para su grupo, en las cuales los pobladores

convivieran bajo las normas de la moral católica vigilada por los misioneros. (vii) La escuela como estrategia de formación de sujetos modernos, disciplinados en los requerimientos del trabajo, en un modelo de acumulación capitalista. (viii) Se mira, a manera de epílogo, la conformación de la Federación de Centros Shuar como la culminación de este ciclo de articulación de este pueblo al estado y la nación ecuatorianos en el que el gobierno delega la administración de los shuar a los propios shuar, una vez que ellos atravesaran por procesos civilizatorios de sujeción al estado.

Estas aspiraciones que se manifiestan a través de las estrategias de civilización que se aplican con el pueblo jíbaro producen efectos, como aquel de la vigilancia mutua entre los delgados del poder y quienes lo reciben por asignación de funciones. El estado en tal sentido se manifiesta en sus fragmentos y no como un ente unitario y monolítico y es desde esa fragmentación que consigue gobernar.

Las apariciones del estado

Las distintas nociones que aparecen sobre el estado en la disertación parten de percibirlo no como un objeto o algo palpable, sino desde su condición inasible, como una “idea” (Abrams 2000 [1977], 93-94). Como tal, remite a un hecho social, puesto que no se desprende de la naturaleza, y por lo tanto este no puede ser estudiado cual si fuera una cosa. De ahí que el “realismo de estado” (Krupa y Nugent 2015, 9-10), que materializa al poder estatal en la burocracia y las instituciones que ejercen el gobierno de manera oficial, no resulte una vía eficiente para el análisis propuesto. Esta idea del estado, involucra asimismo la cultura de los pueblos (Corrigan y Sayer 1985) y, en su afán de dominación, refiere a la violencia (Arretxaga 2003) en sus aspectos tanto físico como simbólico, en su proceso de formación (Cfr. Bourdieu 2007). Vale vérselo así también como “un proceso cultural, enraizado en la violencia, que busca normalizar y legitimar el sometimiento político organizado de las sociedades a gran escala” (Krupa y Nugent 2015).

El estado civilizatorio

Un proceso civilizatorio involucra, para las personas que lo viven, una transformación en los hábitos de control de las emociones, con mutaciones en las estructuras de todas las manifestaciones humanas en un sentido concreto. Se lo consigue por medios coercitivos, internos o externos a las sociedades en las que opera una visión civilizatoria

e integradora de la sociedad. Se trata de un proceso que no se vuelve visible sino en la mediana y en la larga duración (Elias 1989, 9 y ss.; 32 y ss.). El estado en tal caso, aparece como un “mensaje de dominación” (Abrams 2000 [1977], 98), que es asumido positivamente por quien lo recibe. El estado civilizatorio halla su razón de ser en el deseo de sometimiento de los individuos que asumen este mandato, con la esperanza de recibir algún beneficio a cambio, pero sin tomar conciencia de su condición de sujeción a este poder.

Los testimonios de ciertos exalumnos del internado se ajustan a esta noción del poder entre los shuar, jóvenes que se ven seducidos por la disciplina del régimen sin un cuestionamiento, aparente, de lo que ello implicaba en sus procesos particulares. Situación que se explica en la forma que fueron entregados a la tutela de los misioneros y misioneras, desde las edades tempranas en las que se consolidan las relaciones familiares de los individuos y sus procesos de socialización. Esta relación se fusiona también con el afecto y la esperanza como lazos con el poder.

Una subyugación que encuentra analogía con la idea del cuerpo místico de la Iglesia Católica y el funcionamiento de las sociedades con relación al estado, con las formas de sujeción a la Iglesia y la forma en que se fragmenta para conseguir su llegada universal con el mensaje de Cristo. Es un solo cuerpo, cuya cabeza funciona en armonía de acción e intención con el resto de sus miembros regados por el mundo. Concepción heredada del siglo XIII cuando el *sacrum imperium* impregna con sus principios a las sociedades y al estado como una entidad de sesgo teocrático en la que la imagen corporativa del *corpus mysticum* de Cristo otorga explicación a otras realidades posibles (Krupa y Prieto 2015, 13 y ss.) y las reviste de su sacralidad.

El estado moderno hereda a su vez el carácter sagrado de la Iglesia, sagrado en la medida que, pese a su ontología intangible, consigue consolidar su poder, en un acto de cosificación, lo que refiere al “fetichismo del estado” (Gramsci 2000 [1916-1926], 243; Cfr. Krupa y Prieto 2015), que enmascara su calidad de garante de una relación de dominación (Krupa y Prieto 2015), la condición mítica del estado.

Al formarse a partir de legados de sistemas anteriores, en los que la igualdad no era la norma enunciada de convivencia, sino al contrario, esta versión del estado se plasma en su naturaleza colonialista. La colonialidad implica la existencia de sujetos con derechos

restringidos por su condición indígena, y “salvaje”, discriminados por su lengua, su cultura, su apariencia, de donde deriva un trato diferenciado que los ve como inferiores con relación al resto de ecuatorianos. Estos ecuatorianos serán objetos de conversión en piezas útiles a los requerimientos del gobierno, de la religión, de la defensa del territorio. Las formas racializadas que proyecta la experiencia del internado, se reúnen en algunos de los testimonios dolorosos que se registran y proyectan que la asimetría define la naturaleza de esta noción de estado civilizatorio.

Estado constituyente de ciudadanos

Una vez civilizados, los jíbaros podrían convertirse en ciudadanos, demandar derechos y asumir responsabilidades frente al gobierno ecuatoriano. A diferencia de la versión civilizatoria del estado, de herencia hispánica, el estado constituyente de ciudadanos es propio del estado liberal moderno. La ciudadanización y la civilización se confunden, sin embargo. En la ciudadanización el mensaje de dominación trae consigo un reconocimiento consciente de la autoridad del estado por parte de los individuos. El reconocimiento en respuesta a la redención que ofrece el estado, de entregar servicios, seguridad, garantías y oportunidades.

Estas resultan tales en la medida que la Constitución Política, como norma que rige al estado liberal, propone unos derechos equitativos para sus miembros, pero no ofrece las condiciones para el cumplimiento de esos derechos en situación de igualdad. En tal caso, las desigualdades de clase se convierten en “igualdades formales de ciudadanía” (Holston 2012, 39) y estas enmascaran diferencias profundas en el cumplimiento simétrico de los derechos que se suponen universales, en las que persiste la exclusión racial y la injusticia (Cabezas Fernández 2015, 44; Bendix 1977, 123-124). Unos indígenas a los que había que “regenerar” para volverlos parte de la sociedad nacional, pero al hacerlo de manera diferenciada, se generan distintos: sujetos políticos y tipos de sujeción política (Krupa y Nugent 2015, 8). Se trata de sujeciones parciales.

Estos dos procesos son distintos en la medida que la civilización busca alcanzar la hegemonía, con una dominación basada en la inferiorización de los individuos por su condición “salvaje”, en la que ellos no se cercioran de este tipo de gobierno. En el proceso de ciudadanización, en cambio, se produce una relación en la que los ciudadanos legitiman un poder estatal represor, pese a lo cual se someten a él en espera

de retribuciones. En los dos casos hablamos de ciudadanía diferenciadas, de manera que en ellas se disuelve nuevamente la simetría que plantea el estado moderno entre los ciudadanos.

El poder del estado está presente de manera permanente, a través de su efecto civilizatorio (Cfr. Prieto 2015). Lo enunciado se ajusta a la organización del estado hispánico, con las Leyes de Indias (1680), y liberal en el Ecuador. El estado republicano administró a las sociedades amazónicas con Leyes Especiales de Oriente (Gobierno del Ecuador 1885). En un *continuum* y, por citar uno de los ejemplos del caso de análisis, en 1935 y 1944 la Pía Sociedad de San Francisco de Sales suscribe con los gobiernos del presidente Velasco Ibarra, contratos de “colonización” dirigidos a los jíbaros. En 1944 se entrega la Patria Potestad de estos pueblos a los misioneros salesianos, hasta 1969, período en el cual se suponía habrían alcanzado la suficiente madurez como para administrarse por sí mismos e igualarse a sus connacionales.

Estas formas de dominación están atravesadas por deseos de ida y vuelta, de dominio y subyugación; en tal caso, el poder aparece como uno más de los efectos del estado. Al delegar el poder de los shuar a su propia organización, hay una legitimación, por parte del gobierno, de la capacidad organizativa de los jíbaros, al reconocer a esta organización y otorgarle poderes sobre su comunidad. La dominación puede atraer como efecto la resistencia y el acatamiento a ese poder, como se verifica en la actuación de los indígenas cuando, organizados en la FCSH, han asumido la autoridad de los misioneros, pero a su vez aspiran a desligarse de ella, ejerciendo el gobierno sobre su grupo, con la aceptación de esta autoridad encarnada en sus mismos dirigentes, elegidos por la vía democrática, solo entre los de su grupo.

La dominación en ambas facetas aparece como enmascarada (Taussig 1987), pues ofrece unas garantías que pueden devenir en amenazas de acuerdo a quién administre el poder y sus intereses.

El estado como oferente de garantías y amenazas

El “deslizamiento entre amenaza y garantía” constituye otra de las nociones que definen al estado moderno en ocasiones en las que la autoridad enfatiza en el poderío del estado, y adquiere formas arbitrarias en detrimento de los ciudadanos, a nombre de garantizar la inviolabilidad de la Ley (Poole 2009, 600-601). Estas arbitrariedades se presentan, por

lo general, en espacios en los que no se ha puesto distancia entre legitimidad y dominación, espacios marginales del estado, que resultan instancias privadas de administración del poder que rebasan los límites de las jerarquías de gobierno. Aparecen como amenaza en la medida que trabajan a favor de sus intereses sin contemplar las disposiciones legales y la universalidad del derecho. El estado de terror que se genera en el período de explotación de las gomas elásticas desde mediados del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX, es una de las muestras que más expresan al estado como amenaza en la región amazónica.

La resignificación de sus bases culturales y espaciales que deben incorporar los jíbaros en el contexto de los procesos civilizatorios con los que operan los delegados dejan ver la violencia que envuelven a partir de la negación de la cultura del otro y de la urgencia de su civilización para la defensa de la soberanía. Situaciones como la descrita se verifican en los “estados de excepción”, en los que se pierde la ley como garante de derechos, (Arretxaga 2003) y el orden legal emerge de lo que se considera ilegal (Poole 2009, 600-60). En los países andinos, este tipo de gobiernos se ejerce entre las élites heredadas de poder que dominan de maneras privatizadas y ajenas al gobierno, con un poder legitimado por la costumbre y mantienen actitudes violentas sobre quienes consideran inferiores por su raza. Los afanes por expandir el “Oriente Azuayo” sobre territorio jíbaro, intentando desconocer la presencia y su derecho de propiedad sobre ese espacio de parte de las élites del austro, son otra de las amenazas que presenta este proceso.

Mecanismos

Los distintos conceptos que proyecta el estado en su proceso de formación en el sur-oriente, expuestos en líneas anteriores, implican una serie de mecanismos para insertarse en la cotidianidad de los individuos:

La delegación para administrar al pueblo shuar

Entre estos mecanismos, la delegación aparece como un tema relevante. Para explicar esta forma de gobierno es útil nuevamente la figura organológica del cuerpo místico. Será la voluntad de la cabeza la que mueva al resto de miembros del cuerpo y active la delegación que no tiene una intención distinta (Krupa y Prieto 2015). Es justamente lo que permite que se realice la delegación. Por otro lado, el gobierno y los delegados firman acuerdos en los que se delimitan los alcances y obligaciones que ello implica.

El caso de los militares es distinto, ellos forman parte de la estructura del estado, por lo que la suya es una asignación de funciones. Son una delegación de funciones a un actor privado y una asignación a uno de carácter público.

La que se mira en estas líneas es una delegación múltiple en tanto aparecen algunos agentes – estatales y no estatales – colonos, mineros, empresarios, comerciantes, funcionarios de entidades estatales o de tipo mixto, misioneros, militares quienes ejercen poder y realizan acciones que regularmente le corresponden al estado. Las cabezas visibles de esta delegación son los misioneros y los militares, por su contacto directo con el pueblo shuar, de ahí que esta disertación se enfoque en ellos, no estudia al resto de delegados.

Al ser múltiple muestra una serie de distintivos. Es parcial, puesto que hay funciones que no se ejercen por completo solo por los misioneros, o por los militares. Pese a que aparezca paradójico, y más aún para un área de frontera en situación de disputa, el control del avance de las tropas peruanas lo comparten por un buen tiempo los misioneros con los militares. Distintas causas, relacionadas sobre todo con el proceso de consolidación institucional y práctica de los cuerpos militares ecuatorianos, impidieron su presencia significativa en la región durante las cuatro primeras décadas del siglo XX. Esta situación cambia alrededor de 1941, cuando se registran movimiento de tropas desde Perú con un mayor interés por extender sus fronteras hacia otros espacios nacionales. Se desencadena la Guerra de 1941 y el Protocolo de Río de Janeiro (1942) cuyo resultado se mira contrario a los intereses de posesión territorial del Ecuador. Los militares engrosan paulatinamente sus filas en el sur-oriente, cuando su presencia es más estable, se producen conflictos entre misioneros y militares referidos sobre todo al control del poder sobre los shuar.

La presencia múltiple de unos actores que comparten escenario, acciones y objeto de dominación habla de un poder fragmentado y no del estado monolítico, como se imagina al estado moderno, lo que se ha caracterizado como una situación de dominación sin hegemonía (Guha 1997; Chaterjee 1993). La que protagonizan salesianos y militares es una delegación que se muestra cercana y distante. La “espada y la cruz” aparecen como símbolos aparejados que funcionan en situación de sinergia y logran complementarse armónicamente, unidas por deseos compartidos de defender e

integrar el oriente y sus habitantes a la patria y a la fe cristiana. Las Exposiciones Orientalistas (1943-1944) lo reflejan de tal manera.

Así también cuando en 1945, los misioneros a instancias del gobierno y los militares, fundan una reserva en Yaupi, en el escenario de las batallas entre Ecuador y Perú, en 1941. La defensa adopta como mecanismo un recurso surgido desde la organización misional y se posibilita que construyan proyectos en común.

Estos deseos son compartidos por shuar, misioneros y militares, sin embargo, se trata de una relación conflictiva porque se registra una situación de vigilancia mutua. Los misioneros, para proteger a los shuar de los abusos de los militares, los militares porque ven disminuido su poder sobre los shuar frente a la mayor legitimidad que consiguen los misioneros. Vistos desde un tercer ángulo, ambos discursos concurren en la misma actitud que los lleva a elevar la crítica. Los salesianos enfrentan a los militares al considerar que maltratan a los jíbaros al obligarlos a servir como bogas y fuerza de carga, en el Servicio Militar Obligatorio, pero los misioneros olvidan las formas de reclutamiento a los niños shuar para obligarlos a ir al internado tan violentas o más que las que se aplicaban a los jóvenes para llevarlos a la conscripción. O las formas de disciplinamiento que no dejaron de lado golpes y castigos. Los niños y niñas shuar, debían trabajar en la huerta para acceder a la alimentación en la mayoría de internados. En ambas gestiones la formación del estado parece arraigada a la violencia.

Los misioneros denuncian que los militares abusaron de las mujeres shuar y que los varones shuar no gustaban de trabajar con los soldados por los malos tratos que les perpetraban. Al respecto, una de las mujeres shuar entrevistadas, encuentra que ellas han sido históricamente objeto del deseo de quienes han entrado a la selva, sin diferencia de militares o misioneros, comerciantes o colonos. Los militares, a su vez, denuncian influencia negativa sobre la población, de parte de los misioneros en contra del Servicio Militar Obligatorio.

La nacionalización del territorio

Este compromiso puntos de coincidencia entre los actores que participan en el proceso de estatización y nacionalización del pueblo shuar como del espacio en el que se asentó. Según lo prueba esta tesis, las acciones emprendidas por el gobierno ecuatoriano en el sur-oriente, lo que incluye el traslado de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales

hasta la región, tuvieron como objetivo la nacionalización de este territorio y su gente. La nación, como el componente social de este proceso, desde la perspectiva de esta disertación, surge por el efecto de espacialización del estado (Trouillot 2003 [2001], 151) que delimita fronteras y define jurisdicciones, a fin de proteger la soberanía territorial (Trouillot 2003 [2001], 151). Esta es otra muestra de la presencia del estado en el sur-oriente.

Tanto misioneros como fuerzas armadas participan de la vigilancia de la frontera, hasta mediados del siglo XX. Ello en la medida que las fuerzas armadas ecuatorianas no estaban lo suficientemente consolidadas para cumplir con su rol defensivo en la selva. Su proceso de profesionalización arranca con mayor definición a raíz de la guerra de 1941 y se va fortaleciendo paulatinamente, adquiere mayor protagonismo a partir de la década de 1950, en que las fuerzas armadas latinoamericanas se fortalecen con la influencia estadounidense, en el contexto de la Guerra Fría, y hacen mayor presencia en la región. Fortalecen así la formación de los ejércitos de reserva, momento en que se insertan los soldados shuar, portando las armas de la defensa.

La constante amenaza del enemigo externo, y su condición de portadoras de la violencia legítima (Weber 2002 [1922]) dotó a las fuerzas armadas ecuatorianas de una autopercepción de superioridad y de mirarse a sí mismas como indispensables para la supervivencia y la construcción de la nación que imaginan. Desde fines de la década de 1930 se establece el Servicio Militar Obligatorio, instancia desde la que los militares inciden en la educación de los soldados y en su formación en las armas. Existen resquemores para entregar las armas a los shuar, habida cuenta de su notoriedad como “salvajes” e “indomables”. Se dudaba además de su lealtad al Ecuador. Si bien este pueblo alega no ser peruano ni ecuatoriano. Pasada la segunda mitad del siglo XX, los shuar se alistaron voluntariamente, y por insinuación de los mandos del ejército, a las filas de las fuerzas armadas y se entrenan profesionalmente. El último enfrentamiento con el Perú (Cenepa, 1995) contó en el frente de batalla con soldados shuar. Con lo que se da por sellada la pertenencia nacional de este pueblo.

Esta incorporación de los shuar como soldados, parte del ejército ecuatoriano, es vista desde esta disertación como el efecto de estatización y nacionalización vivido por este pueblo, desde el estado a través de misioneros y militares. Estos deseos de pertenencia nacional fueron compartidos por los indígenas, quienes, desde la década de 1980,

conforman batallones integrados por indígenas amazónicos. En esta participación incide su auto-percepción como “soldados natos.”

La educación, el reasentamiento y la formación de familias cristianas

Estas estrategias de civilización dan forma al shuar imaginado desde el gobierno para administrar al pueblo shuar. Desde la lente salesiana y desde los intereses de los gobiernos liberales, la educación fue el dispositivo idóneo para la construcción de los “hombres nuevos” que requería el estado que se formaba y la sociedad renovada que se buscaba construir. Los misioneros divulgaron el modelo preventivo de educación para el trabajo, visto en aquel contexto como el adecuado a las necesidades de conversión del mundo shuar y su adaptación al resto del engranaje social.

Además de disciplinar para el trabajo a los niños y niñas shuar, la escuela de la misión los armaría de las destrezas para la interacción en el mundo del comercio, la producción agropecuaria la interacción con el otro. Los jóvenes se formaron en oficios separados de acuerdo al sexo, en los que las mujeres estaban pensadas para la esfera doméstica y el trabajo manual. Los varones se adiestraron para tareas técnicas, y como maestros para trabajar principalmente en las escuelas de la misión. Los niños contribuyeron como mano de obra para la continuidad del proyecto misional.

La escuela fue asimismo espacio de domesticación para el culto a la patria-nación, en donde los niños shuar se imbuyeron en el sentido de ecuatorianidad y sus deberes para con la nación, referidos particularmente a la defensa de la frontera. El culto a la patria se combinó con el culto religioso.

La escuela no solo instruyó en los aprendizajes académicos. En combinación con el internado, la educación difundió el modelo de familia cristiana que se buscó implantar para moralizar a la sociedad shuar, y para erradicar por su práctica de la poligamia, parte de su ser “salvaje” que había que civilizar. Se implantó un modelo de familia patriarcal que se insertó en la experiencia de los niños y niñas shuar desde el claustro del internado.

Estos dispositivos tendrían a su vez una nueva finalidad, los chicos de los internados masculinos y femeninos, formarían familias cristianas que se asentarían en las reservas, espacios exclusivos para los shuar, en los que habitarían las familias con parejas

formadas desde los internados. De esta manera, además, se preservaba el territorio solo para los moradores jíbaros, amenazados por la ocupación de la colonización. Esta ingeniería social coincidía, por otro lado, con las políticas de Reforma Agraria y Colonización que desde el gobierno se instauraban a fin de redistribuir la propiedad de la tierra. Se mira así cómo el gobierno no se ejerce solo mediante agendas ideológicas, sino principalmente “sobre (y a través de) los deseos, aspiraciones y creencias de las personas, es un gobierno sobre la molecularidad del cuerpo” (Foucault 2010, 41).

La Federación de Centros Shuar, epílogo de esta historia

El proceso observado hasta ahora expone la formación del estado desde arriba, según las aspiraciones del gobierno y los imaginarios que incidieron en su formación. Los shuar por su parte, no son actores pasivos en esta historia y dan respuesta expresando sus deseos de organización, una formación del estado desde abajo. En 1964, si bien a instancias de los misioneros salesianos, este grupo indígena conforma la Federación de Centros Shuar, lo que le abre la posibilidad de interlocución directa con el estado, fuera de la influencia misional. De ahí que esta tesis la interprete como una delegación del poder del estado sobre los shuar a los propios shuar, la posibilidad de construir el estado desde abajo. Esta disertación ha interpretado esta como una respuesta positiva de este pueblo al mensaje de dominación que le llega desde el poder. En esta asunción de su propio destino por parte de los shuar hay un reconocimiento directo del estado. En lo que se muestran además los límites de la delegación.

Anexo

Notas sobre los archivos. Los repositorios documentales que fundamentan esta investigación

Archivo Histórico de la Misión Salesiana (AHMS)

Buena parte de la información de primera mano que alimenta los argumentos de la tesis ha sido recogida del Archivo Histórico de la Misión Salesiana (AHMS) de la ciudad de Quito. Es un repositorio de gran interés para esta investigación,⁵¹³ una vez que como queda dicho, estos misioneros reciben la delegación por parte del gobierno de civilizar al pueblo shuar y adscribirlo al Ecuador como nación, a través de distintos mecanismos entre los que la educación ocupa un lugar preponderante. Los integrantes de la congregación salesiana han conservado el registro escrito y fotográfico de sus actividades y se hallan en función de los investigadores.⁵¹⁴ Contiene la memoria de la institución salesiana en el Ecuador desde su arribo a fines del siglo XIX (1888), hasta la primera década del presente siglo.

La política misional involucra el registro minucioso de sus actividades con diversos objetivos como el de preservar la memoria institucional, elaborar informes dirigidos a otras instancias como el Vaticano, la Casa Matriz en Italia o el propio gobierno del Ecuador, así como difundir la acción pastoral o reconstruir hechos puntuales de su gestión, con miras a conseguir fondos para su proyecto.

Si bien este repositorio – como cualquier otro de su género – muestra un gran potencial informativo, presenta también limitaciones (Cfr. King 2012), lo que obliga a quien explora en sus documentos a buscar cómo superarlas, con miras a un mejor acercamiento a los hechos históricos y a enriquecer su aporte. Cabe plantearse de inicio por tanto que se trata de un repositorio con amplia diversidad de contenidos y de

⁵¹³ Se halla ubicado en las instalaciones de Inspectoría Salesiana en el barrio La Floresta de la ciudad de Quito.

⁵¹⁴ Destaca en este sentido la iniciativa del misionero salesiano Juan Bottasso, quien ha gestionado la concentración en la ciudad de Quito de la documentación que se produce en las casas salesianas a lo largo del país. Es el principal responsable de la organización interna de este archivo, clasificado por él cuando escribió su tesis doctoral (Bottasso 1982). Es autor de compilaciones de fuentes y de la traducción del italiano al español de muchos documentos. Estos han sido publicados a través de la editorial Abya Yala (en sus inicios Mundo Shuar), auspiciada por la Congregación. La casa editorial ha producido la mayor cantidad de literatura sobre el grupo shuar, desde las perspectivas antropológica, histórica, etnográfica o lingüística.

carácter institucional. Al decir de Pedro Creamer (sdb), se creó ante la necesidad de escribir la trayectoria de la Congregación.⁵¹⁵ El P. Juan Bottasso, SDB – uno de los antropólogos y actor relevante de la misión salesiana en la amazonía ecuatoriana, por ser quien se interesa en la difusión del conocimiento sobre los shuar – apunta que para la realización de sus estudios requirió formar el archivo de la misión. Al reconstruir la trayectoria de las misiones salesianas en la amazonia, en su relación con los shuar, se propone “poner de manifiesto cuáles son las grandes líneas de la actividad misionera entre los shuar y especialmente la de los salesianos que desde 1894 se instalaron en medio de ellos” (Bottasso 1982, 3).

En cuanto a los originales que contiene el archivo, no buscan confrontar la documentación que hace crítica con aquella de corte apologético sobre la acción de los religiosos en el oriente ecuatoriano. Es de su interés ofrecer una documentación lo más completa posible para la formación de un juicio integral. Manifiesta Bottasso que la tarea no ha sido fácil, una vez que previa la consulta minuciosa de los textos que trabaja, ha requerido recogerlos y ordenarlos, es decir, “construir el archivo histórico que no existía como tal” (Bottasso 1982, 7).

Así, este repositorio ofrece una mirada especular de la trayectoria de los Hijos de Don Bosco en el Ecuador, de la imagen que proyectan sobre sí mismos. En tal caso, una de los riesgos que puede presentar, radica en que la visión que ofrece sea parcializada (King 2012). Ello ha implicado la toma de medidas preventivas, entre las que cuenta, como se ha visto, una lectura “a contrapelo” y contrastarla con información que ofrezca correlatos de este material en otros archivos o publicaciones a fin de triangular esta información, con esta misma finalidad, se ha hecho uso de la oralidad, a través del rescate de la memoria con entrevistas a quienes protagonizaron esta historia, de una u otra manera.

⁵¹⁵ Ciertamente, el archivo halla gran similitud con el índice de la publicación que los salesianos Creamer y Guerriero (1997) realizan al cumplirse los 100 años de los salesianos en el Ecuador. Juan Bottasso reúne aquí el material de sus estudios sobre los shuar, así como los que grafican las relaciones entre los misioneros y esta sociedad.

Con los antecedentes expuestos, puede decirse entonces que se trata de un archivo moderno⁵¹⁶ que le pertenece a una entidad privada que lo abre al público interesado.⁵¹⁷ La organización de los documentos reproduce la de la Pía Sociedad Salesiana de Don Bosco que se despliega por “casas”, estas casas reflejan a su vez una de las pautas de la entidad: fomentar el sentido de familia en el mundo cristiano. Los salesianos cumplen ciclos en las casas que fundan y muchas de ellas deben cerrarse, principalmente por la falta de personal,⁵¹⁸ lo cual explica la división de los documentos en dos grandes grupos: “casas abiertas” y “casas cerradas”. Existe una subdivisión interna que, del mismo modo, alude al orden de la entidad. Las casas se reparten entre las que pertenecen a la Inspectoría y las que dependen del Vicariato, al que se adscriben las misiones.

Por su contenido,⁵¹⁹ los documentos se tipifican en su mayoría en crónicas, relatos que siguen un orden temporal, pueden ser diarias o mensuales, esporádicamente son anuales. En algunos casos, se las denomina “Crono-historias”⁵²⁰. La congregación de Don Bosco ha incluido entre sus usos y costumbres aquella de producir este tipo de narrativa que resulta de utilidad para esta investigación en la medida que detalla distintos acontecimientos que traslucen la vida cotidiana de las misiones, desde sus fundaciones. Con base en las crónicas puede hacerse un seguimiento del proceso de avance del proyecto estatal salesiano a lo largo del sur-oriente.

La rutina escolar y los objetivos que persiguió la educación donbosquiana entre el pueblo shuar, están contenidos asimismo en las crónicas que se han conservado de las escuelas e internados, las cuales permiten vislumbrar las prácticas educativas salesianas

⁵¹⁶ Los archivos de corte moderno surgen a raíz de la Revolución Francesa, cuando se establecieron los archivos nacionales (1790). Para Robert King (2012) un archivo moderno se distingue de uno de antiguo régimen en que estos últimos tenían una función ideal como instituciones igualitarias abiertas para todo público. El acceso a los archivos nacionales fue reconocido como un derecho esencial de todos los ciudadanos franceses.

⁵¹⁷ Los investigadores deben cumplir con ciertos requisitos antes de acceder al archivo. Se llena un formulario en el que se detallan los intereses de investigación y de acuerdo a ello se le permite o no trabajar en él o se definen las fuentes a las que puede acceder y a las que no.

⁵¹⁸ Parte de la información sobre la organización y antecedentes del AHMS ha sido ofrecida por el Pedro Creamer (sdb), quien para los años 2015-2016 en que realicé el trabajo de archivo se desempeñaba como director del repositorio, y por la encargada del Archivo, Angélica Almeida (Creamer, comunicación personal de abril de 2015).

⁵¹⁹ Si bien en este repositorio se halla documentación histórica pertinente a las casas y centros de educación que los salesianos sostienen en el Ecuador, para efectos de esta investigación, se mencionan y se describen los contenidos de las secciones referentes directa o tangencialmente al tema que nos ocupa.

⁵²⁰ Lo que deja ver la intención de historiar y no solo de realizar recuentos de los hechos que refieren.

que desencadenaron los procesos de estatización de los niños y niñas shuar, y la constitución de los “nuevos sujetos” que se buscó con la educación. Se miran las relaciones de poder entre los misioneros y los shuar desde edades muy tempranas de estos últimos. Este material sigue un libreto predefinido, sin embargo, refleja las prioridades del cronista, lo que permite leer al documento desde otra vía de interpretación, analizando al propio autor a través de su producción escrita.

La crónica, como se la entiende en el mundo salesiano, es un documento escrito en primera o tercera persona. El cronista en este caso, recoge las impresiones de otros actores y genera un nuevo documento. Inicialmente, fue el director de cada misión quien redactó la crónica, esta responsabilidad se delegó, en lo posterior, en otros misioneros definidos por los directores.⁵²¹

Quienes vivieron con Don Bosco, el fundador de la Congregación en la etapa germinal de su proyecto, en la Italia de mediados del siglo XIX, fueron los iniciadores de este modo de registros que conjuntamente con las “memorias” relatan de manera progresiva la formación y funcionamiento posterior de las casas que siguen los lineamientos de su mentor desde mediados del siglo XIX.⁵²² Los cronistas, siempre alrededor de Don Bosco, anotaron todo aquello que vieron y que escucharon con el fin de repensar posteriormente la historia de su acción (Lenti 2010, 18)

A más de la crónica,⁵²³ se privilegiaron, en una suerte de “inteligencia narrativa”, el relato, la noticia y la difusión de perfiles heroicos (Juncosa, 2014: 17). Este tipo de documento ilustra la visión que desde el medio salesiano se diseña sobre los propios salesianos, sobre los shuar, así como las políticas de funcionamiento del engranaje misionero, entre otros temas afines. Se hallan también las circulares, medios de difusión de instrucciones, actividades o acontecimientos de las distintas casas, emitidas por sus respectivos directores, quienes asimismo transmitieron por esta vía, las disposiciones

⁵²¹ Angélica Almeida, encargada del AHMS, Quito, entrevista de junio de 2015. Esta misma informante detalla que cada año se llevan a cabo reuniones de cronistas en las que se intercambia la información que ha emanado de las diferentes casas. También existen crónicas de las escuelas de la misión, redactadas por lo general por los directores de esos establecimientos.

⁵²² Las crónicas se produjeron simultáneamente a los hechos que narran, entre tanto las memorias, documentos que también existen en este repositorio, fueron recogidas con posterioridad a los acontecimientos (Lenti 2010, 18).

⁵²³ Tanto al interior de las crónicas como independientemente de ellas, se registraron datos censales y otros de corte estadístico que permiten acercamientos cuantitativos de distinta índole, clasificaciones que responden a los requerimientos de legibilidad para administrar a la población y su entorno (Scott 1998).

entre el personal, sobre cómo actuar ante determinadas situaciones, relacionadas tanto con los shuar como con otros ámbitos de su accionar. Se perciben por estos medios las políticas de constitución de los distintos frentes misioneros que se ampliaron a lo largo de los años, especialmente a en la primera mitad del siglo XX.

Las relaciones que las misiones establecieron con los organismos del poder central – ministerios, representantes de la función legislativa, con los cuerpos militares u otras entidades oficiales, se agrupan bajo el ítem “Relaciones Gobierno-Iglesia”. Este corpus documental incluye las comunicaciones intercambiadas al interior de la congregación o entre autoridades civiles, militares o religiosas, aparece aquí del mismo modo, las comunicaciones con la Santa Sede. De aquí son interesantes, por ejemplo, los informes que periódicamente envían las autoridades salesianas a los ministerios o funcionarios de los distintos ramos institucionales del estado. Este tipo de textos evidencia los nexos que los delegados establecieron con los distintos centros de poder a fin de cumplir con los compromisos que cada uno de estos les asignaran. Estos escritos respaldan asimismo algunos de los contenidos que se mencionan en las crónicas.

El proceso del conocimiento que los misioneros adquieren con respecto al mundo shuar se registra bajo la clasificación de “Etnografías”, y sus documentos hacen referencia a las estrategias de acercamiento de los salesianos hacia esta cultura, particularmente al conocimiento de su idioma, a fin de modificar sus patrones socio-culturales y simbólicos en busca de su homogenización, es decir, la asimilación del sistema dominante en el marco de la difusión de la cristiandad. Los misioneros escribieron diccionarios, gramáticas en shuar, o catecismos y sermones para la celebración de misa en la lengua indígena.⁵²⁴ Transcribieron sus mitos y detallaron sus costumbres, con lo que el archivo ofrece un registro ampliado de los imaginarios sobre el otro que se construyeron entre los misioneros. Este imaginario dio pie a la elaboración por parte de los misioneros, de las estrategias de estatización y nacionalización que se pusieron en práctica entre los jíbaros, y se analizan a lo largo de estas páginas.

⁵²⁴ Hasta el año 1962, por disposiciones canónicas procedentes del Vaticano, la misa se celebraba en latín. Solo a partir de los Concilios, a partir de la década de 1960, después de se la celebró en otras lenguas (AHMS Fondo: Casas Cerradas. Exp. Gualaquiza. Quito, 16 de agosto de 1962. Comunicado del Secretariado Nacional de Episcopado Ecuatoriano en que informa que la misa deja de ser en latín).

La correspondencia privada de los misioneros se conserva en sus respectivos expedientes, catalogados como “Biografías”, estos están divididos entre los pertenecientes a los religiosos vivos y los fallecidos. Si bien estos tienen gran utilidad para graficar diversidad de temáticas, referidas a la vida cotidiana y al accionar de la misión salesiana en el medio amazónico. Esta gestión fue desempeñada por cada uno de estos actores, en el caso que nos ocupa, y aportan en estas reflexiones. Se perfila, a través de estos expedientes, la influencia de los misioneros en las decisiones afectivas de los estudiantes, con miras a que conformaran matrimonios acordes con las normas del catolicismo, lo que se halla contenido en las misivas que se han conservado de alguno de los shuar que participó en las actividades misionales, luego de haberse formado en los internados donbosquianos. No se pierda de vista que la que ofrece este acervo documental es la mirada institucional, “desde arriba”. La voz del shuar, la mirada “desde abajo”, no se halla propiamente en estos documentos sino de una manera indirecta.

Existe otro grupo de registros que dan cuenta de los discursos que los misioneros difundieron sobre distintas temáticas. Un grupo se cataloga como “estado de almas”, otro como “Reuniones de Hombres Católicos”, otro como “Avisos Parroquiales”, dato interesante es que estas reuniones van cambiando de denominación acorde con cada momento en el contexto histórico y espacial en que se desenvuelven los hechos que se analizan. Estos documentos ilustran cómo se transfirió un imaginario estatal acorde con los dictados del catolicismo para la vida en comunidad, con énfasis en los mandamientos referidos al matrimonio desde el prisma monogámico, contrario a la poligamia como opción cultural de la familia shuar. Se hizo referencia a la educación de los hijos, a la familia. Se difunde el lema de que un buen ciudadano es un buen cristiano, anclado en las nociones sobre la patria y la nación y la construcción del enemigo externo con relación a la ocupación territorial por parte del Perú. Se identifica un enemigo interno en los misioneros protestantes que llegan a la región a inicios del siglo XX. Llama la atención la sistematicidad en el trabajo que despliega el mundo salesiano y la consecución de sus objetivos.

El Boletín Salesiano

Uno de los principios de la congregación salesiana se orienta a difundir su trabajo a través de una dilatada política editorial, así como la ampliación del conocimiento

científico-social en distintos campos y la divulgación de sus resultados. Gran parte de los documentos que contiene el repositorio salesiano han sido transcritos y reproducidos en distintas publicaciones con el auspicio de la propia congregación. En la presente investigación, estos son tomados igualmente como fuentes de primera mano. Una publicación emblemática del medio salesiano es el *Bollettino Salesiano*.

Su trayectoria se remonta a la etapa de fundación misma de la Congregación, a mediados del siglo XIX, y está relacionada a la estructura institucional de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales. Previa su fundación oficial (1859), la institución funcionó a manera de “oratorios festivos”, reuniones en las que participaban los jóvenes “pobres y abandonados” de la ciudad de Turín (1841-1859), en quienes se enfoca el trabajo de Don Bosco.⁵²⁵ Estas actividades fundacionales y la ampliación de la cobertura del quehacer misional se posibilitaron con la cooperación voluntaria de personas interesadas que acogieron la idea de apoyo a la juventud abandonada y empobrecida en el contexto de la modernización de la sociedad italiana y de su unificación nacional (Lenti 2010). Los miembros de esta Pía Sociedad no tienen necesariamente que ser sacerdotes o religiosas consagrados, puede tratarse de seculares que de manera voluntaria, individual o colectiva, apoyan la acción misional e integran la congregación a manera de “cooperadores”.⁵²⁶ Juan Bosco ideólogo de este tipo de participación de la sociedad católica, la convierte en uno de los pilares de la congregación, se trata de una forma de trabajo por el prójimo que garantiza a quienes cooperan, ganar la vida eterna, con la práctica de la caridad. Si bien ellos no vivían en comunidad, se comprometían a cumplir una serie de condicionamientos referentes a la moral, a la actitud frente al resto y a las prácticas rituales del catolicismo (Lenti 2010, 216).

Estos actores han sido un importante soporte para las actividades con los jóvenes en el tema pastoral, en aquellas referentes a la consecución de fondos o de más adeptos para estos apoyos, por mencionarlos puntualmente. La intercomunicación entre ellos se

⁵²⁵ En Turín inician a llevarse a efecto estas reuniones que acogían a los jóvenes en situación de pobreza y desamparo a instancias de Juan Bosco, luego se extienden al resto de espacios a los que llegó la tarea salesiana desde Europa, África, América... (Cfr. Lenti 2010) Luego de los oratorios se crean los espacios educativos propiamente.

⁵²⁶ Para Lenti (2012, 215), “los cooperadores son los continuadores, en una forma nueva y creativa, de aquellos colaboradores que, desde el principio, lo apoyaron en las tareas prácticas en el Oratorio, referidas a la evangelización, educación de los jóvenes. Los cooperadores no vivían en comunidad sino en el mundo profano con sus familias (2012, 216)

solucionó con la publicación del *Bollettino Salesiano* a través del cual se informaba “a los socios de las cosas propuestas, realizadas o que se quisiera ejecutar” (Lenti 2012, 221)⁵²⁷ el Boletín fue pensado como un medio oficial de unión y de gobierno (Lenti 2012, 236). En palabras del propio Juan Bosco “... el Boletín Salesiano es un medio para hacer que la obra salesiana sea conocida, y de unir a los buenos cristianos como uno, en espíritu y con un objetivo. No solo hay que considerarlo una publicación periódica para la difusión de la verdad religiosa y menos como una revista. Su objetivo principal sería el de que se conociera la obra donbosquiana con fines de consecución de recursos para su sostenimiento y la prolongación del proyecto de modernización de la sociedad, a partir de un prisma religioso, pero a su vez, anclado en un *ethos* liberal de organización del mundo “de modo que si Dios quiere, se muevan para ayudar a estas obras” (Lenti 2012, 240, tomado por Lenti de las actas del III capítulo general (1883).

Conforme crece la obra misional, se amplían asimismo el número de destinatarios del *Bollettino* y ensancha su cobertura hacia el resto de países a los que fue llegando la Pía Sociedad. Según lo dispuesto por Juan Bosco, estas deberían adaptarse idiomáticamente al país o región a la que fueren sin que las traducciones alteraran su uniformidad o significado, debían ser “idénticas” (Lenti 2012, 240)⁵²⁸. El Boletín se constituyó en el órgano oficial de la obra salesiana, en todas las zonas a las que llegó. De tal manera, se esperaba garantizar unidad en el contenido y orientación del quehacer de la organización. El Boletín debía imprimirse en la casa madre de Turín y el Rector Mayor debía controlar sus contenidos. Don Bosco lo veía como un arma poderosa, que en manos adversas a la acción de la congregación, podrían utilizarla en su contra. Quien controla la prensa, pensaba Don Bosco, podría influir en las ideas en cualquier dirección, le preocupaba sobre todo que los aportes de la caridad se desviaran de su destino para el proyecto salesiano (Lenti 2012, 241). “Solo de esta manera... se conseguiría el objetivo de unir la cabeza con los miembros, y los miembros con la cabeza para la unidad de la acción” (Lenti 2012, 244).

⁵²⁷ Esta disposición ha sido tomada por Lenti (2012, 217) de los estatutos Salesianos de 1876, bajo el subtítulo: “cooperadores salesianos, un modo práctico para ayudar a las buenas costumbres y al bien de la sociedad civil” (Lenti 2012, 217- 218).

⁵²⁸ Tomado por Lenti de las Actas del capítulo Superior (sesión 17 de septiembre de 1885 (Lenti 20012, 240).

El Boletín Salesiano sería una muestra del sesgo modernizante de la acción misional. Visto en perspectiva desde el momento actual, para José Juncosa,⁵²⁹ el Boletín buscaba “proponer perfiles edificantes a los jóvenes y entre otros objetivos, generar aceptación en la opinión pública pues de ello dependía, en gran medida, la sostenibilidad permanencia de las obras” (Juncosa 2014, 17).⁵³⁰ Parte de la información que contiene este repositorio es el resultado de transcripciones y traducciones de lo editado en el Boletín Salesiano en Italia, en una primera época de estancia de los hijos de Don Bosco en Ecuador. En lo posterior, este órgano informativo se produjo en cada uno de los países en los que se establecieron los salesianos, como es el caso ecuatoriano.

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

Cómo se ha constituido un archivo, cómo se lo ha mantenido y colocado en un recinto determinado son entre otras, las preguntas que hay que plantearse antes de examinar un repositorio documental con fines de investigación histórica (Cfr. King 2012). Ubicado en la Escuela Militar (ESMIL) en Parcayacu, al noroccidente de Quito, el archivo militar viene de un pasado que se remonta a inicios del siglo XX. En 1902, bajo los auspicios del gobierno liberal de Eloy Alfaro (1895), llega al Ecuador a fin de profesionalizar y modernizar a sus fuerzas armadas la Misión Militar Chilena (Cfr. Ortiz 2006; Cuesta 2013). Entre las reformas que los militares chilenos introdujeron en la normativa de las fuerzas armadas ecuatorianas, constó la de crear una sección dedicada a resguardar y recabar el conocimiento de la historia militar del Ecuador. En 1924, por Decreto Ejecutivo, se disponían tareas concretas a la sección que se denominó de Historia y Geografía: la “recolección, estudio, ordenamiento y conservación de los documentos militares...”.⁵³¹ Esta sección desaparece en 1991 para dar paso al Centro de Estudios Históricos del Ejército (CEHE), actual responsable del repositorio, a cargo de la Dirección de Educación de la Fuerza Terrestre. Aquí se halla la información correspondiente al Ministerio de Defensa Nacional. Desgraciadamente, buena parte de esta documentación se incineró en aquella dependencia y otra, la que consiguieron

⁵²⁹ <http://www.ups.edu.ec/noticias?articleId=3513768>) página consultada el 22 de enero de 2016.

⁵³⁰ Así como de hacerlas públicas. En el Archivo Salesiano se encuentran los números del Boletín. En la Hemeroteca de la PUCE se pueden conseguir algunos, aunque es una colección incompleta, cubre buena parte del período que se analiza.

⁵³¹ Esta información ha sido tomada de la Reseña histórica del Centro de Estudios Históricos del Ejército: <http://www.cehist.mil.ec/historia/resena-historica-del-c-e-h-e.html>.

rescatar los integrantes del CEHE, conforma este archivo que contiene parcialmente de la memoria de la Fuerza Terrestre ecuatoriana.⁵³²

La consignación en repositorios de los documentos y la investigación archivística constituyen procesos históricos sujetos a determinadas preocupaciones políticas y prácticas antes que a ideales que se evidencien en sí mismos (King, 2012). Como se anotó en líneas anteriores, un estudio de las funciones y los sentidos del archivo tiene en cuenta que este se convierte en un *locus* de poder (Cfr. King 2012; Murguía 2011). Poder que radica en su potestad de “unificación, identificación, clasificación” del material, pero especialmente la autoridad que le atribuye su catalogación y distribución.⁵³³ Visto como la “residencia” donde se concentran los documentos físicamente, el acto de reunirlos bajo un sistema determinado tiende a enlazar el corpus documental en un sistema a fin de articular una unidad con una figuración ideal, bajo unos objetivos previamente trazados (Murguía 2011, 26). Así, el CEHE aparece como la semblanza del estado imaginado desde el mundo militar, con sus distintos componentes, de ahí que la investigación se detenga en esta descripción en los párrafos que vienen.⁵³⁴

Los Libros de Vida reúnen legajos que abarcan el período que va 1990 hasta 2014. Registran los movimientos del personal que ha sido dado de baja (dejó de servir en el Ejército); la fecha de ingreso a la institución; los datos personales que incluyen las partidas de nacimiento y de matrimonio, datos de los hijos. Los estudios realizados siendo civil como militar; las condecoraciones, salidas, castigos, calificaciones anuales. El Fondo General Pasivo contiene las hojas de servicio de los oficiales superiores del Ejército. Informa sobre la plaza en la que estuvo ubicado el personal, edad a la fecha de presentación de la hoja de servicio; funciones cumplidas; cuerpos en que ha servido con cargo y fecha; calificaciones y diplomas obtenidos por el servicio. Llevan la firma de

⁵³²Con el auspicio del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, un segmento de la documentación ha sido organizado en distintos fondos. Este se halla almacenado en cajas de resguardo debidamente clasificadas y colocadas en perchas y un ambiente adecuados. Sin embargo, aún queda mucho material por clasificar y ubicar. Entrevista con Tern. (sp) de Art. Parac. Dr. Edison Macías (historiador del CEHE), Quito, 9 de junio de 2015.

⁵³³ El poder radica asimismo en la capacidad de control en cuanto a quién puede, y quién no, recabar esta información. El investigador entabla una entrevista en la que explica sus intereses, previo a que se autorice su ingreso en el archivo, al director del Centro de Estudios Históricos del Ejército.

⁵³⁴ Aquí se han detallado solamente aquellos que aportan de alguna manera a esta investigación.

veracidad del biografiado. Constan también el estado civil, estado de salud, si ha sufrido algún tipo de cirugía o de accidente.

Las Revistas de Comisario son registros periódicos de todo el personal de una unidad, por lo general son mensuales y registran todo lo que ocurre con este personal. Cada unidad lleva su registro, en libros que van desde 1830 a 1964. Cumplen, entre otras funciones, la del control de los pagos a los soldados y oficiales. Los Libros de Hacienda están dedicados al registro del manejo económico de las unidades.

Bajo la clasificación de “Trabajos varios” se organizan distintos escritos de oficiales en formación o de gradaciones superiores, cuya realización forma parte de la calificación para promoción en el orden jerárquico del Ejército. Resultan de utilidad en la medida que dejan ver el pensamiento militar en diferentes temas, algunos de los cuales atañen a esta investigación, y en tal caso, han sido tomados en cuenta. Se hallan en este repositorio asimismo informes de los ministros de Guerra y Marina y Defensa, así como los de otros funcionarios que se recogen del mismo modo. Se han consignado en este espacio algunas historias de constitución de las unidades militares que trabajaron en la selva para el período de estudio, bajo la clasificación de “Reglamentos varios”, sin que necesariamente se trate de documentos de tipo normativo.

Existe otro material que aún no está clasificado en fondos, entre el que se cuenta los Libros de Relatoría que contienen registros mensuales, por lo general, de los hechos de cada unidad. Aquí se pueden ver cómo van desapareciendo, y cómo aparecen luego, las unidades fusionadas a otras más grandes, por ejemplo. Los Libros de Estado Mayor General llevan el registro de ascensos de los oficiales del Ejército, especialmente. Los Decretos Ejecutivos; otros decretos y acuerdos también se hallan entre estos documentos. Hay otros escritos agrupados como “Libros de despacho” que tratan sobre una variedad de temas que se intercambia por comunicaciones y oficios entre distintos actores pertinentes. Las Órdenes Generales pueden ser emitidas por la Comandancia del Ejército o por el Ministerio de Defensa. Detallan el personal que va a ascender, el que sale al exterior, los llamamientos a cursos, etc. Tiene un orden cronológico que va desde 1903 hasta 2012. Se encuentran asimismo “colecciones” de Registros Oficiales. Las revistas Vistazo también forman parte de estas colecciones, aunque tampoco están

completas.⁵³⁵ Esto se complementa con recortes de prensa sobre temas de interés para el Ejército y que se han hecho públicos por esta vía.

Al considerarse institución de corte moderno,⁵³⁶ la de los militares ha mantenido algunas publicaciones periódicas, en buena parte auspiciadas por el Ministerio de Guerra y Mar o Defensa (según la época). Estas fuentes se caracterizaron, por lo general, por las vidas efímeras que mostraron tener, algunos de estos números se encuentran en la Biblioteca de Autores Ecuatorianos “Aurelio Espinosa Pólit” (BAEP), de la ciudad de Quito.⁵³⁷ Por lo general, sus contenidos refieren al armamento y otros aspectos de orden castrense relacionados con estrategias y tácticas bélicas de la defensa y el ataque, sin que ello quiera decir que no existan números, algunos de los cuales se recogen en este trabajo, que contienen el pensamiento militar desde las perspectivas pertinentes a este estudio. Por otro lado, las publicaciones oficiales y no oficiales que se encuentran en este repositorio, así como los recortes de prensa y de revistas, externas al ámbito militar, han sido seleccionados de acuerdo a criterios de interés de los organizadores del archivo, miembros del cuerpo armado nacional, lo que los confiere un matiz diferente, a los que pueden localizarse en otras bibliotecas o hemerotecas locales. La Revista del Ejército, con los auspicios del Ministerio de Defensa, circula hasta la actualidad y tiene una continuidad que data de mediados del siglo XX, es una fuente que aporta en la presente investigación.

Diversos puntos de vista de los militares relativos a los pueblos indígenas y la participación del sector armado en la incorporación de este sector en el estado y la nación ecuatorianos se aprecian en los trabajos de investigación de los estudiantes, miembros de los FF.AA, del Curso Superior de Seguridad Nacional y Desarrollo que se ofrecía en el Instituto de Altos Estudios Nacionales, algunos de ellos hacen relación a la actividad misionera, con mención especial de lo ocurrido con los salesianos en el sur-oriente ecuatoriano con el pueblo shuar. Es interesante anotar que esta literatura data de las décadas de 1970-80 y 90, cuando el movimiento indígena en el Ecuador irrumpía

⁵³⁵ Solamente se han guardado aquellos números que tienen información relevante para la institución armada.

⁵³⁶ La comunicación al interior de las instituciones castrenses es vista como una medida de sus niveles de modernización (Cfr. Fitch 1977)

⁵³⁷ Algunos de estos números han sido digitalizados y se expenden en la BAEP, y se halla accesibles en la Hemeroteca de Flacso, Ecuador.

como actor político, reconocido en la década de 1990, como parte de las élites de poder (Cfr. Ortiz 2006).⁵³⁸

Del mismo modo, para visualizar la presencia militar en el sur-oriente se ha utilizado documentación procedente del AHMS, contenida en el fondo correspondiente a las relaciones entre los misioneros y los gobiernos ecuatorianos. Estos documentos originales, al traer el membrete del Ministerio de Defensa o de la dependencia militar correspondiente, suplen en cierta medida, su falta en el repositorio correspondiente.

Archivo Nacional del Ecuador (ANE)

La documentación pertinente a la temática, espacio y época de investigación no es abundante en este repositorio. Se distribuye en una colección especial del Ministerio del Interior, Sección Oriente. No son muchas las cajas, aunque se puede obtener alguna información del poco material existente, sobre todo, aquella que ilumina el carácter disperso de la institucionalidad en el oriente, especialmente para el período que nos ocupa. Si se asume que el archivo ofrece una mirada especular de la institución cuyos documentos alberga, las condiciones que muestra este acervo serían un reflejo de que lo público contradice el modelo liberal del estado en cuanto a su capacidad organizativa (Cfr. Buchely 2014, 11), y más bien proyectan la imagen caótica que en el aspecto administrativo-burocrático, al parecer, caracterizó a la región.

Archivo Biblioteca de la Asamblea Nacional del Ecuador (ABANE)

Ha sido de utilidad para la presente investigación en la medida que ha permitido visualizar la serie de proyectos legales que se estructuraron para la administración amazónica, sin embargo, como Esvertit (2008) lo deja notar insistentemente, aquella preocupación de las élites por colonizar el oriente y conseguir una administración efectiva de la región, plasmada en documentos, no se dejó sentir en la realidad con la intensidad de la producción de planes, al no llegar a materializarse. Otro de los aportes

⁵³⁸ Estas investigaciones sirvieron de fuente para un trabajo previo (Ortiz 2006) en el que se analizó la participación de los militares en la incorporación al estado y la nación ecuatorianos de los indígenas como actores políticos, a lo largo del siglo XX. El IAEN se creó en 1972, durante la dictadura militar del Gral. Guillermo Rodríguez Lara (1972-1976). Este instituto dictaba cursos anuales de postgrado, en Seguridad y Desarrollo estaban dirigidos tanto a civiles como a militares. En la actualidad es una universidad estatal

de este repositorio radica en el correlato que ofrece a la información que arrojan los documentos salesianos y militares.

Lista de referencias

Fuentes documentales

Archivos

Archivo Histórico de la Misión Salesiana (AHMS)

Fondo: Relaciones Iglesia-Estado

Fondo: Crónicas Casas Cerradas

Fondo: Crónicas Vicariato

Fondo: Casas Abiertas

Fondo: Documentos varios

Fondo: Protectorado

Fondo: Hermanos fallecidos

Fondo: Circulares

Fondo: Avisos parroquiales

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

Fondo: Órdenes generales

Fondo: Reseñas históricas de las Unidades

Fondo: Decretos Ejecutivos

Fondo: Revistas de Comisario

Fondo: Notas de prensa

Archivo Biblioteca de la Asamblea Nacional del Ecuador (ABANE)

Constituciones de la República del Ecuador, distintos años.

Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores (AHMRE)

Serie: Comunicaciones recibidas de la Santa Sede 1888-1890

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

Archivo Nacional del Ecuador (ANE)

Sección Judicial Ministerio del Interior

Archivo Histórico de la Misión Salesiana (AHMS)

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: Contratos. 1944. Una reproducción de este Contrato se encuentra en Bottaso 1993c, 385-386).

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno- Iglesia.

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: Correspondencia con los Ministerios. Exp. X8.

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Exp. X-8. De Juan Vigna, Provicario, a Min. De Relaciones Exteriores. Cuenca, Marzo 15 de 1947.

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: relaciones con autoridades civiles y militares. Exp. X. Relación con las autoridades civiles y militares.

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno Iglesia Caja: Civiles Militares. Correspondencia con los Ministerios. Exp. X-10.

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Exp. V.L7. Méndez, 4 de octubre de 1941.

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: Relaciones civiles-militares. Exp. X 14. Gualaquiza, 28 de junio de 1939.

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: Relaciones Civiles-Militares. Exp. X-8. 29-julio-1941

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno- Iglesia. Exp. Contratos de colonización.

AHMS Caja: Relaciones Gobierno-Iglesia, Exp. Contrato Misional y de Colonización 1944.

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: contratos con el estado: Contrato de colonización de 1944.

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: Correspondencia con los Ministerios. Exp. X-8 Comunicación del Crnl. P. Borja L. al Exmo. Sr. Domingo Comín. Quito, 23 de septiembre de 1943.

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja EST N 3. Exp. III Inf. 50.

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia Contrato de Colonización de 1935 (copia del original). Serie: Relaciones Gobierno Iglesia. Caja: Memorias y Relaciones. Exp. Informes Distintos al Min. Gobierno.

AHMS Contrato Misional y de Colonización: Serie: Relaciones Gobierno Iglesia. Caja: Memorias y Relaciones. Exp. 3. Informes distintos al Ministerio de Gobierno.

AHMS Caja: Relaciones Gobierno-Iglesia, Exp. Contrato Misional y de Colonización. 1944.

AHMS Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: Correspondencia Ministerios. Exp. X-8. "Comunicación del Crnl. Borja a Mons. Domingo Comín", Quito, 23 de septiembre de 1943.

"Una espléndida exposición de lo que es nuestra región oriental", El Día, 13 de septiembre de 1943, 3.

AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Gualaquiza AG.1 Cronohistoria de Sevilla Don Bosco, 1927-1957.

AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. V.G. 25 Estado de Almas Gualaquiza 1953-1954.

AHMS Crónicas Casas Cerradas. Caja HMS.

AHMS Fondo Crónicas Casas Cerradas. Caja HMS.

AHMS Fondo: Crónica Casas Cerradas. Caja: Sucúa. Exp. V- sucúa-2. Comunicación de Juan Ghinassi, superior y representante de la Misión Salesiana en Sucúa, para Teniente Político de Sucúa, agosto 3 de 1944).

AHMS Fondo: Crónica de las Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza I-G-1.

AHMS Fondo Casas Cerradas. Crónica de la Misión de Macas. Exp. Ms.I

AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935.

AHMS Fondo: Crónicas casas cerradas Caja: Crónica de Sevilla Don Bosco 1927-1957. Exp. L.71.021

AHMS Fondo: Crónicas casas cerradas. Caja: 1.6.4. Expediente: LG4.006.

AHMS Fondo: Crónicas casas cerradas caja: L.6.4 Expediente: V.6.4 Gualaquiza; Estado de Almas B-sa. Santiago Estado de almas, Sevilla Don Bosco, 1946-1958. V.se11-V.se12.

AHMS Fondo: Casas cerradas. Caja: Reuniones. Exp.S Vg Estado de Almas. Sevilla Don Bosco 1946-1951.

AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza Exp. IG1. Informe de Francisco Mattana al presidente Eloy Alfaro 5 de agosto de 1896.

AHMS Fondo: Crónicas casas cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza. Expediente: I-G-1. 1893-1898 / 1898-1917.

AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Crónica de Sevilla Don Bosco Exp. Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974).

AHMS Fondo: Crónicas casas cerradas. Circulares. Circular N 39.

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: L.6.4. Expediente: V.6.4 Gualaquiza, “Estadísticas e inventarios” Firmado en Gualaquiza el 22 de julio de 1961 Por el Director de la Misión Otto Riedmayer.

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Crónicas Casas Cerradas. Exp. Crónica de Gualaquiza. IGI.

AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: L.6.4. Expediente: L.6.4.006 Gualaquiza (crónicas, cartas, datos).

AHMS Crónicas Casas Cerradas. La Crónica de Chiguaza 24-10-55, distintas fechas.

“Crónica de Santa Marianita de Jesús”. Mayo de 1960.

AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Sucúa. Exp. Crónica de Santa Marianita de Jesús.

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza (1893-1898). Exp. I G1).

Fondo: Casas Cerradas. Exp. 31, Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, 29 de enero de 1963.

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza Expediente, Indanza L.6.4.006.

AHMS Fondo: Crónicas casas cerradas. Caja: L.6.4.006. Exp. Gualaquiza (crónicas, cartas, datos). Quito, 2 de junio de 1894.

AHMS Fondo: Crónicas de las casas cerradas. Exp. V.L.4 J. Schmith (sdb) a Mons. D. Comín (sdb), sobre matanza de militares a Shuar., junio de 1941 Exp: VL5. De J. Schmith (sdb) a Mons. D. Comín (sdb) Informe sobre matanza mineros en Zamora.

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza. Avisos parroquiales. Exp. IG5. 20-06-1952.

AHMS Fondo: Crónicas casas cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza. Exp.: L.6.4.006. AHMS Comunicación de Juan Vigna dirigida al Ministro de Relaciones Exteriores. Cuenca, marzo 15 de 1947.

AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Yaupi. Exp. L.6.4.025

AHMS Fondo Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza. Exp. IG1).

AHMS Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Escuelas y Colegios de Sevilla Don Bosco en la población de Morona Santiago. Exp. Escuelas y Colegios Salesianos en la Provincia de Morona Santiago.

AHMS Fondo: Casas Abiertas, Caja: VY Yaupi, Exp. V. Yaupi 2.

AHMS Crónica de Gualaquiza 1893-1917. Fondo: Casas Cerradas. Caja: Crónica de la Misión Salesiana de Gualaquiza, Exp. AG1.

AHMS Avisos parroquiales 1951-1952. Fondo: Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza. Exp. IG5.

AHMS Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Sevilla Don Bosco-Cronohistoria.

AHMS Fondo: Crónicas Vicariato. Exp. V. Se. 6. Cuaderno de Actas de las Reuniones de Hombres Católicos, Sevilla Don Bosco, 1953-1954).

AHMS Fondo: Crónicas Vicariato. Exp. V. Se. 6. Cuaderno de Actas de las Reuniones de Hombres Católicos, Sevilla Don Bosco, 1953-1954.

AHMS Fondo: Crónicas vicariato Caja: VM Macas Apuntes sobre la misión salesiana de Macas, Autor: Juan Vigna Fecha: enero de 1935.

AHMS Fondo: Crónicas Vicariato Exp. VSE3 Terreros Sevilla Don Bosco.

AHMS Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Sevilla Don Bosco-Cronohistoria.

AHMS Fondo: Hermanos fallecidos.

AHMS Reunión de Hombres Católicos-Agricultores, Sevilla Don Bosco, 6 de julio de 1953.

AHMS Exposición del superior de las misiones salesianas de Méndez y Gualaquiza Francisco Mattana, al Señor Jefe Supremo de la República, Gral. Eloy Alfaro. Gualaquiza, 1 de julio de 1906

(Fondo: Crónicas casas cerradas Caja: Crónica de Gualaquiza Expediente: L.6.4.006.)

AHMS “Prospecto del estado de la misión para mandarse cada año a la S.C. de Propagación de la Fe. Asociación de María Auxiliadora: 15 socios, Congregación del Sagrado Corazón de Jesús: 20 socios, ambos con miembros varones y mujeres.”

AHMS Relación Anual. Juan Shmidth. Misión Salesiana de Gualaquiza. Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: L.6.4 Expediente: V.6.4 Gualaquiza. Gualaquiza, estadísticas e inventarios 1951-1952-1953.

AHMS Crónica de la Misión Salesiana de Gualaquiza 1893-1898 / 1898-1917 Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza. Expediente: I-G.1

AHMS Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Don Bosco Serie: Sevilla Don Bosco, Cronohistoria. Cronohistoria-Sevilla Don Bosco 1928-1942 /1966-1974.

AHMS Fondo: Crónicas Vicariato. Caja Vs E6. Sevilla Don Bosco. Actas de reuniones de Hombres Católicos 1958-1959. Acta de Reunión del 12 de febrero de 1958.

AHMS Fondo: Memorias y relaciones, Caja: 3, Informe 44 “Apuntes para el Informe de las Misiones Salesianas, 1952

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974).

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974).

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974).

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935.

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Sevilla Don Bosco-Cronohistoria.

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974).

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Sevilla Don Bosco-Cronohistoria.

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Sevilla Don Bosco-Cronohistoria.

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Sevilla Don Bosco-Cronohistoria.

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974).

AHMS Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Don Bosco Serie: Sevilla Don Bosco, Cronohistoria-Sevilla Don Bosco 1928-1942 /1966-1974.

AHMS Fondo: Casas Cerradas. Caja: Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSE Sevilla Sevilla Don Bosco-Cronohistoria.

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

AHMS Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974).

AHMS Informe de Mattana de 1906 a Eloy Alfaro. AHMS Fondo Crónicas Casas Cerradas. Caja: Crónica de Gualaquiza.IGI)

AHMS Comunicación de Natale Lova, superior de Sevilla Don Bosco, a P. Vigna. Fondo: crónicas Vicariato. Caja: VSe. 2. Sevilla Don Bosco 2 de Mayo de 1947.

AHMS De Isidoro Formaggio provicario salesiano, para Alcalde cantonal. Fondo: Crónicas Vicariato. Caja VSe 3. Sevilla Don Bosco

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

AHMS El valle de Gualaquiza, por Joaquín Espinelli. Fondo: crónicas casas cerradas. Caja: L.6.4 Expediente: LG4.006. Gualaquiza (crónicas, cartas, datos).

AHMS [Versión manuscrita original de la carta de Francisco Mattana a Eloy Alfaro] Informe de Mons. Francisco Mattana (sdb) a Gral. Eloy Alfaro. 1906. Fondo: crónicas casas cerradas Caja: L.6.4. Exp. Gualaquiza (crónicas, cartas, datos).

AHMS Exposición del superior de las misiones salesianas de Méndez y Gualaquiza [Francisco Mattana SDB], al Señor Jefe Supremo de la República. Gualaquiza, a 1 de julio de 1906. Fondo: Casas Cerradas. Caja: LG. 4. Exp. LG.4.006.

AHMS Fondo: Crónicas Viacariato. Caja: Vs LB2 Exp. Cutchanza. Registro Oficial, N. 86. Quito 23 de octubre de 1925. Contrato para la construcción de un camino de herradura de Pan a Méndez en la Región Oriental otorgada al Sr. Profesor Carlos Crespi a favor del Supremo Gobierno del Ecuador. Fondo: Casas Cerradas Exp. Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. Quito, 15 de diciembre de 1927. Para: Albino del Curto (sdb) Especialista en caminos de la Misión. Se le informa de la construcción de

puentes sobre los ríos Negro, Schiru y Paute (firma ilegible). Fondo: Crónicas Casas Cerradas. Caja: Sucúa. Exp.: V. Sucúa. 7. Documentos relativos al camino a Sucúa. Para: Señor Gobernador Provincia del Cañar. De: Conrado Dardé, director Misión Salesiana, Sucúa. Quito, 13 de mayo de 1941. Dardé le recuerda a Gobernador de Cañar ofrecimiento de ayuda pecuniaria por parte de Junta Patriótica para financiamiento de expedición para fijar la ruta del camino Sucúa-Azogues, este reconocimiento lo haría apoyado por colonos y jíbaros cargueros. Fondo: Casas Cerradas. Exp. Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. Cuenca, 27 de enero de 1963. Para: Luis Carollo (sdb), Inspección Salesiana. De: Aurelio Pischeda (sdb). Sobre contratos firmados por la Misión Salesiana con el Gobierno para la construcción de caminos, carreteras y puentes.

AHMS Circular N. 14-F-2. Asunto: Conveniencia de penetración en el Oriente. De Ministerio de Defensa Nacional IV Departamento de Oriente a P. José Corso, Quito, marzo 13 de 1943. Fondo Casas Cerradas. caja: Vicariato Apostólico de Méndez. Exp. 3

AHMS El Nacional, 05-10-1956.

AHMS De: Prof. Pedro Sagasti, Procurador de las Misiones Salesianas. Para: Ministro de Gobierno y Oriente. Quito, 8 de agosto de 1951. Fondo: Casas abiertas. Caja Yaupi. Exp. LG4.025.

AHMS Comunicación de Juan Ghinassi, Para: [coronel]. 1938, s/l. Fondo: Relaciones Gobierno-Iglesia. Caja: MRS. RLS. Exp. Inf. SO.

AHMS Oficio del Crnl. Manuel Montalvo, Comandante de la III Zona Militar a Obispo de la Diócesis de Gualaquiza. Cuenca, 30 de Nov. De 1943. Fondo: Relaciones Gobierno Iglesia. Caja: Civiles y Militares. Exp. X-8.

AHMS Documentos varios. Informe del centro de investigación, Sucúa, 1956.

AHCEHE

AHCEHE Fondo: Trabajos varios. Reseñas Históricas de las Unidades. S/f. Tnte. De Infantería Galo V. Jiménez L.

AHCHE Fondo: Reseñas históricas de las unidades. Exp. Reseña de la Brigada Santiago.

AHCEHE Fondo: Decretos Ejecutivos 1935-1936. Pase de personal al Oriente 14-08-1936.

AHCEHE Fondo: Órdenes Generales. Exp. V Zona Militar. De 2 de Nov. De 1945 a 25 de Dic. de 1945.

AHCEHE Fondo: Notas de prensa. Exp. “Tnte. Hugo Ortiz Garcés, héroe de 1941” (Expreso, 08-05-90) (Relato de una guerra).

ANE/Quito

Archivo Nacional del Ecuador Quito, deja ver las carencias de los administradores locales y la falta de apoyo de parte de las instituciones localizadas en la capital. ANH/Quito. Sección Judicial –Ministerio del Interior- Oriente 1943-1945 (Caja 6).

Fuentes publicadas

República del Ecuador. Constitución Política de 1861 http://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2013/06/constitucion_1861.pdf

República del Ecuador, 1830. Constitución de 1830, Riobamba, 23 de septiembre de 1830.

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

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

Desde 1964, este pueblo reivindica su auto-adscripción identitaria como shuar (FCSH 1976, 121).

Prensa escrita

“El día de ayer tuvo lugar la inauguración de la Exposición Orientalista”. El Día, 25 de septiembre de 1944, 3.

“Cálida recepción se brindó a los jíbaros llegados ayer”. El Día, 23 de septiembre de 1944, 1, 4.

“Grupo de exploradores de la región oriental llegó ayer hasta la capital”. El Comercio, 23 de septiembre de 1944, 1.

El Comercio, 17 de marzo de 1941

“Actividades del Comité Organizador de la Exposición Orientalista”, El Día, 21 de septiembre de 1943, 8

“El primero de Octubre se inaugurará la Exposición Orientalista Nacional”. El Comercio, 11 de septiembre de 1943, 1

“Miembros de diversas corporaciones científicas...” (El Comercio, 13 de septiembre de 1943)

“El R. P. Elías Brito agradece a a todas las personas que contribuyeron al buen éxito de la Exposición Orientalista”, El Comercio, 14 de octubre de 1943, 8.

“El 1 de octubre se inaugurará la Exposición Orientalista Nacional”. El Comercio, 11 de septiembre de 1943, 10.

“La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró el certamen en el edificio del Colegio Militar”, El Día, 3 de octubre de 1943, 1 y 6.

“Hoy gran desfile de la colonia jíbara de Macas”, El Día, 28 de septiembre de 1943, 1.

“Una espléndida exposición de lo que es nuestra Región Oriental”. El Día, 13 de septiembre de 1943, 3.

“Los jíbaros de la región oriental visitaron 2 ministerios”, El Día, 30 de septiembre de 1944.

Interesantes conferencias se pronunciarán en la Gran Exposición Orientalista Nacional”. El Día, 13 de septiembre de 1943, 12.

“los terribles shuaras del Alto Amazonas (El Día, 2 de octubre de 1943)

“Se clausuró Exposición Orientalista haciéndose la entrega de los premios”, El Comercio, 13 de octubre de 1943, 1.

“Emocionante acto patriótico se realizó ayer por los jibaritos que nos visitan”. El Comercio, 18 de septiembre de 1943, 6.

“Gran Exposición Orientalista Pro Misiones Salesianas”. El Comercio, 18 de

El Comercio 2 de octubre de 1944.

El Día, 1 de octubre de 1944.

Palabras del presidente Velasco Ibarra en el acto de inauguración de la Exposición Orientalista de 1944, en el colegio Mejía. Quito, 24 de septiembre de 1944. “El día de ayer tuvo lugar la inauguración de la Exposición Orientalista”.

El Día, 25 de septiembre de 1944,1.

“Todo el país se ofrece a cotribuir en forma efectiva para la defensa”. El Comercio, 15 de enero de 1941, 1

La corrida del domingo por Exposición Orientalista”, El Comercio, 8 de septiembre de 1943, 4; “La obra misionera salesiana en la región oriental”, 8 de octubre de 1944.

Rodrigo Jácome, “Cultura indígena”. El Día, 24 de septiembre de 1944, 3.

“El R.P. Elías Brito agradece a todas las personas que contribuyeron con el buen éxito de la Exposición Orientalista” El Comercio, 14 de octubre de 1943, 3.

Julio IV, “Gran Exposición Orientalista”, El Día, 5 de octubre de 1943.

“Gran descuento concede la exposición orientalista al noble pueblo de Quito” El Día, 11 de octubre de 1943.

“Casas comerciales e industriales hacen generosos donativos a brigada de jíbaros”, El Comercio, 9 de octubre de 1944.

“Teatro americano presentó interesantes películas en la Exposición Orientalista”, El Comercio, 15 de octubre de 1943.

“Casas comerciales e industriales hacen generosos donativos a brigada de jíbaros” El Comercio, 9 de octubre de 1944.

“Instrucción pre-militar en los planteles”. El Comercio 19-01-1956.

Registro Oficial

La Ley Especial de Oriente de 1940 estipulaba que la “Región Oriental” se dividía en dos provincias, Napo Pastaza y Santiago Zamora. A la primera le correspondían los cantones Sucumbíos, Aguarico, Napo y Pastaza, con su capital en la ciudad de Tena. En tanto que a la segunda, los cantones de Macas, Morona, Santiago, Zamora y Chinchipe, con su capital en la ciudad de Macas (Ecuador. Registro Oficial, Año 1, N. 68 y 69, p. 367).

ABANE “Contrato para la construcción de un camino de herradura de Pan a Méndez en la región Oriental otorgado al el Sr. Prof. Carlos Crespi a favor del Supremo Gobierno del Ecuador”. Registro Oficial. Quito, 23 de octubre de 1925.

ABANE República del Ecuador. Registro Oficial N. 154 del 2 de febrero de 1971.

ABANE República del Ecuador. 1921. Registro Oficial, Año 2, N. 96: 4.

Documentos en línea

Constitución Política de la República del Ecuador, 2008.

<http://pdba.georgetown.edu/Parties/Ecuador/Leyes/constitucion.pdf>

Decreto Ejecutivo, a instancias de la Junta Militar de Gobierno (1963-1966)

(<https://www.ccffaa.mil.ec/2015/05/20/historia-de-la-virgen-de-la-merced-patrona-de-las-ff-aa/>).

Bibliografía

- Abélès, Marc. 1997. "La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos".
Revista Intenacional de Ciencias Sociales, 153.
<http://www.unesco.org/issj/rics153/titlepage153.html>
- Abrams, Philip. 2000. "Notas sobre la dificultad de estudiar el estado". *Virajes*, n.º 2 :
79-98.
- Abu-Lughod, Janet. 1989. *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. Oxford: Oxford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2005. *Estado de Excepción. Homo Sacer II*. Buenos Aires:
Adriana Hidalgo Editora
- Aij' Juank. 2016. *Pueblo de fuertes*. Quito: Abya Yala.
- Allioni, Miguel. 1993. "El pueblo shuar". En *Los Salesianos y la amazonia Relaciones Etnográficas y Geográficas*, tomo 2, compilado por Juan Bottasso (24-62).
Quito: Abya Yala.
- Althusser, Louis. 1971. *Philosophy, and other essays*. New York: Monthly Review Press
- Álvarez, Eudófilo y Luis Tufiño. 1912. *Informe de la Misión Científica Tufiño Álvarez enviada por el gobierno a las regiones de Macas, en febrero del presente año*.
Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- Alvarson, Jan-Ake. 1997. *Rafael Karsten. Observador y teórico*. Quito: AbyaYala.
- Anderson, Benedict. 2000. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, Perry. 1974. *Lineages of the Absolutist State*. London: Verso.
- Anónimo. 1956. "Instrucción pre-militar en los planteles". *El Comercio* 19-01-1956: 8
- Anónimo. 1967. "Cuatro jíbaros designados por primera vez Tenientes Políticos de sus parroquias". *El Comercio*, 20 de junio: 6.
- Anonyme. 1874. "Les Têtes humaines préparées par les Indiens Jivaros". En *La Nature- Revue des sciences*, No. 27 à 52: 23-26. Paris: G. Masson Éditeur/Libraire de L'Academie de Medicine.
- Arretxaga, Begoña. 2003 "Maddening states". *Annual Revue of Anthropology*, 32:
393-410.
- Asad, Talal. 2008 "¿Dónde están los márgenes del estado?" *Cuadernos de Antropología Social*, 27: 53-62.

- Astudillo, Ricardo. 1935. *Informe del ministro de guerra, marina, aviación, archipiélago de Colón y Oriente a la Nación*. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- Axtell, James. 1982. "Some Thoughts on the Ethnohistory of Missions". *Ethnohistory* 29, 1.
- Ayala Mora, Enrique. 2002. *Historia de la Revolución Liberal Ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ayala, Segundo F. (comp.). 1946. *Ideario de Mons. Federico González Suárez*. Quito: Editorial Plenitud.
- Azcazubi, Roberto de (1860, febrero 6) "Dada cuenta á mi Gobierno con la notada V. E. En la que ofrece su mediación para que se ponga término á la guerra intestina provocada por el General Guillermo Franco, he recibido orden de contestarla en los términos siguientes [...], República del Ecuador. Secretaria General del Supremo Gobierno Provisorio. Sección de Relaciones Exteriores, Quito, (314-320). En República del Perú (1895) *Colección de Tratados, Convenciones, Capitulaciones, Armisticios y otros actos Diplomáticos y Políticos celebrados desde la Independencia hasta el día*, Tomo V. Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Bákula, Juan. 1992. *Perú y Ecuador, tiempos y testimonios de una vecindad*. Lima: C.E.P.E.I.
- Barclay, Frederica. 1991. "Evolución del espacio rural en la Amazonía nororiental del Perú ". En *Amazonía nuestra* compilado por Lucy Ruiz. Quito: CEDIME.
- _____. 2001 "Olvido de una historia. Reflexiones acerca de la Historiografía Andino-Amazonica". *Revista de Indias*, vol. LXI, n. 23:193.
- _____. 2009. *El Estado Federal de Loreto, 1896. Centralismo, descentralismo y federalismo en el Perú a fines del siglo XIX*. Lima: IFEA-Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- _____. 1998. "Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo, 1870-1930" en *Fronteras colonización y mano de obra indígena: Amazonía Andina (siglos XIX-XX). La construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)* compilado por Pilar García Jordán, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universitat de Barcelona.

- Barrenechea, J.A. y Malo, Benigno. 1867. Tratado de Amistad, Comercio y Navegación con Ecuador y Protocolo al Tratado de Amistad y Comercio, de 25 de Mayo de 1867 entre Perú y Ecuador, (387-396) en: República del Perú (1895) *Colección de Tratados, Convenciones, Capitulaciones, Armisticios y otros actos Diplomáticos y Políticos celebrados desde la Independencia hasta el día*. Tomo V, Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Barth 1976 [1969]. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Basadre, Jorge. 1939. *Historia de la república. 1822-1899*. Lima: Librería e Imprenta Gil S.A.
- Beals, Ralph. 1937. "Book Reviews: The Head-Hunters of Western Amazonas". Rafael Karsten, editor *Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum* (39), 1: 150.
- Bendix, Reinhard. 1977. *Nation-building and citizenship: studies of our changing social order*. Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press.
- Berlin, Brent and Elois Ann Berlin. 1983. "Adaptation and Ethnozoological Classification: Theoretical Implications of Animal Resources and Diet of the Aguaruna and Huambisa." in *Adaptive Responses of Native Amazonians*, edited by Raymond B. Hames and William T. New York: Academic Press, Inc.
- Bhabha, H.K. 1994. *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Billhaut, Anne-Gaël. 2012. *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: Flacso-Abya Yala.
- Blanksten, George I. 1951. *Ecuador: Constitutions and Caudillos*. Berkeley: University of California Press.
- Bollaert, Wiliam. 1860. *Antiquarian, Ethnological and other Rerearches in New Granada, Equador, Peru and Chile with Observations on the PreÍncarial, Incarial, and other Monuments of Peruvian Nations*, London: Trübner y Co., Paternoster Row.
- Bonilla, Adrián Ed. 1999. *Ecuador-Perú Horizontes de la negociación y el conflicto*. Quito: Flacso-Desco.
- Borrero, Ana Luz. 2017. "El papel del Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago" en *El CREA como organismo de desarrollo regional. Guía razonada para la consulta del Archivo Histórico del Centro de*

- Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago (1958-1979)*,
Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Botasso, Juan. 1986. "Las nacionalidades Indígenas el Estado y las misiones en el Ecuador". *Ecuador Debate* 12: 151-59.
- _____. 1982. *Los shuar y las misiones entre la hostilidad y el diálogo*. Quito: Mundo Shuar.
- _____. 1993a. *Los salesianos y la Amazonía*. Vol. 1. Quito: Abya Yala.
- _____. 1993b. *Los salesianos y la Amazonía*. Vol. 2. Quito: Abya Yala.
- _____. 1993c. *Los salesianos y la Amazonía, Vol. 3*. Quito: Abya Yala.
- Bourdieu Pierre. 1993. "Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático". *Actes de Recherche en Ciencias Sociales*, 96-97: 49-62.
- Bourgois, Philippe. 1999. *In search or respect*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brito, Elías. 1938. "La apoteosis de San Juan Bosco en el Ecuador". Tomo III, *Las Misiones Salesianas*, Quito.
- _____. 1942. *Recuerdo de las Bodas de Oro sacerdotales del padre Joaquín M. Spinelli, 26 de mayo 1892-1942*. Cuenca: Cevallos García Editores.
- Brown, Wendy. 2006. "Finding the Man in the State". En *Aradhana Sharma y Akhil Gupta, The Anthropology of the State. A Reader*. Blackwell Publishing. UK: Blackwell Publishing.
- Buchely, Lina, Akhil Gupta et al. 2014. "Más allá del modelo weberiano: el debate sobre las burocracias y el Estado". En *Las burocracias. Una aproximación distinta a la manera en la que pensamos el estado*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Bunker, Stephen. 1988. *Underdeveloping the Amazon: extraction, unequal exchange and failure of modern state*. Chicago: University of Chicago Press.
- Burbano de Lara Felipe. 1997. "Conversación con Andrés Guerrero. 'Se han roto las formas ventrilocuas de representación política'". *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, 1: 60-66.
- Bustamante, Antonio. 1960. *Lista de los instrumentos internacionales concluidos por el Ecuador*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Bustamante, Fernando. 1993. "Algunas reflexiones sobre la escisión cultural en América Latina y en el Ecuador" (inédito).

- Bustamante, Pablo. 1857. "Informe del Gobernador de la Provincia de Chimborazo". En Ministerio del Interior, *Informes que los Gobernadores han presentado al Ministro del Interior en 1857*. Quito: Imprenta del Gobierno.
- Bustamante, Teodoro Ed. 1991. *Frontera. Amazónica. Historia de un Problema*. Puyo: CEDIME.
- _____. 1988. *La larga lucha del Karan contra el Sucre*. Quito: Abya Yala.
- Cabezas Fernández, Marta. 2015. "Ciudadanía y estado. Servicio Militar Obligatorio en Bolivia contemporánea". *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, 52: 43-57.
- Cabodevilla, Miguel Ángel. 1994. *Los Huaorani: en la historia de los pueblos del Oriente*. El Coca: CICAME.
- Cabrera, Luis, Myr. et alt. 1902. *Misión Militar Chilena en el Ecuador. Proyecto de Ley Orgánica Militar*. Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- Capello, Ernesto. 2010. "Cartógrafos y clérigos. Misiones geodésicas y religiosas en el conocimiento Geográfico del Ecuador (Siglos XVIII-XX)". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 12, No 24: 150-175.
- Cárdenas, María Cristina. 2007. "El Progresismo ecuatoriano en el siglo XIX. La reforma del presidente Antonio Flores (1888-1892)". *Andes*, 18.
- Caros, Miguel. 2016. *El oro de América: Galeones, flotas y piratas*. Madrid: Editorial EDAF.
- Casement, Roger. 2012. *El Libro Azul. Informe de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Lima: CAAAP/IWGIA.
- Castelnau, Francis de. 1851. *Expédition dans les parties centrales de L'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro, et Lima au Para: Par order du Gouvernement Français pendant les années 1843 a 1847 Histoire du voyage, Tome quatrième*, Chez P. Bertrand. Paris: Libraire Éditeur.
- Castro-Gómez, Santiago. 2010. "Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault". En *Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del hombre, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Cevallos, Pedro Fermín. 1870. *Resumen de la Historia del Ecuador desde su origen hasta 1845*. Tomo II. Lima: Imprenta del Estado.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.

- _____. 2009. "Una pequeña historia de los estudios subalternos". En *Repensando la subalternidad*. Compilado por Pablo Sandoval (27-56). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Chamorro, Carlos, Salomón Cuesta, et. alt. 1996. *Actualización selectiva del Plan de Integrado de Manejo Ambiental de Petroecuador*. Quito: Banco Mundial, Petroecuador, Envirotec.
- Chatterjee, Partha. 1993. *The nation and it's fragments: colonial and post colonial histories*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2004. *Politics of the Governed: Reflection on Popular Politics in most of the World*. Nueva York: Columbia University Press.
- _____. 2008. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI, CLACSO.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1994. "Una visión de la Amazonía a mediados del siglo XIX: el viajero Paul Marcoy". *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines*, (23), 2: Lima: 269-295.
- Chiriboga, Leonardo. 1939. "Problema del indio examinado desde el punto de vista de la organización militar". Quito: Ministerio de Previsión Social.
- Chiriff, Alberto. 2005. "En Carlos Rey de Castro y otros. La defensa de los caucheros" en *El auge del caucho o el juego de las apariencias*. Iquitos: CETA.
- Cipolletti, María. 1988. *El tráfico del curare en la cuenca amazónica (siglos XVIII y XIX)*, *Anthropos*: 83.
- Clastres, Pierre. 1981. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- Cohen, Abner. 2011. "Antropología política. El análisis del simbolismo en los rituales de poder" en *Antropología política. Textos teóricos y etnográficos*. Beatriz Pérez Galán y Aurora Marquina Espinosa. Barcelona: Bellaterra.
- Coloma Silva, Enrique. 1939. *La minería y el petróleo en el Ecuador*. Quito: El Comercio.
- Coloma Silva, Luis. 1938. *Cartas al Conscripto*. Quito, s.e
- Conde, Tomás. 1981 [1931]. *Los jaguarzongos. Historia de los shuar de Zamora*. Quito: Abya Yala.
- Convención Nacional. 1861. *Constitución de la República del Ecuador, dada por la convención nacional de 1861*. Quito: Imprenta del gobierno.
- Coral, Héctor. 1988. *Alberto Enríquez Gallo*. Quito: Banco Central del Ecuador.

- Corpancho, Manuel y Rodrigues Parra, José .1860, enero 26. Tratado de Paz [Mapasingue] En República del Perú. 1895. *Colección de Tratados, Convenciones, Capitulaciones, Armisticios y otros actos Diplomáticos y Políticos celebrados desde la Independencia hasta el día*. Tomo V (294-303). Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Corrigan, Philip y Derek Sayer. 2007. “El gran arco del Estado inglés” en *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, compilado por María L. Lagos y Pamela Callas (39-116). La Paz: Naciones Unidas.
- Costales, Piedad y Alfredo. 2006. *La Nación Shuar*, tomos 1 y 2. Quito: AbyaYala, IEAG.
- Crawford de Roberts, Lois. 1980. *El Ecuador en la época cacaotera. Respuestas locales al auge y colapso en el ciclo monoexportador*. Quito: Editorial Universitaria.
- Creamer, Pedro. 2010. *La obra salesiana en el Ecuador durante el Rectorado de Don Miguel Rúa, 1888-1910*. Quito: Abya Yala.
- Cuesta, Salomón. 2013. “Las fuerzas armadas ecuatorianas y su proceso de profesionalización”. Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- _____ y Cecilia Ortiz. 2007. “Alianzas y oposiciones entre indios y militares durante el siglo XX. Un modelo social ecuatoriano”. *Revista Iberoamericana* LXXIII: 665-86.
- Cuvi, Carlos. 1990. *Teniente de Caballería Hugo Ortiz Garcés Héroe Nacional*. Quito: Comando General del Ejército.
- Cuvi, Pablo. 1999. *Al filo de la Paz. Historias de la negociación con el Perú*. Quito: Dinediciones.
- Das, Veena. 1996. “Language and body transactions in the construction of pain”. *Daedalus*, (125)-1: 57-91.
- _____. 2008. *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Francisco A. Ortega, editor. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Instituto CES: Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín: Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar.
- Dávila Flores, Luis. 1971. “Informativo de la Dirección General de Acción Cívica de las FFA en relación a las actividades que realiza en beneficio de las comunidades ecuatorianas”. *Revista de las Fuerzas Armadas* 42: 38.

- Del solar, Amador y Alfredo Baquerizo. 1903. *Convención de Arbitraje ad referéndum*.
Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú.
- Deler, Jean Paul. 1987. *Ecuador: del espacio al estado nacional*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- _____. 1994. "Transformaciones regionales y organización del espacio nacional ecuatoriano entre 1830 y 1930". En *Historia y región en el Ecuador*, editado por Juan Maniguashca (295-353). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Denegri, Félix. 1996. *Perú y Ecuador. Apuntes para la historia de una frontera*. Lima: Ediciones de la Bolsa de Valores de Lima.
- Descola, Philippe. 1996. *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. Translated from the French by Janet Lloyd. New York: The New Press.
- Dobson, Miriam and Benjamin Zieman. 2009. "Introduction". In *Reading primary sources*, edited by Miriam Dobson y Benjamin Zieman (1-18). New York: Routledge.
- Domínguez, Camilo y Mario Mejía Gutiérrez. 1987. "Científicos y viajeros occidentales en la Amazonia" en *Colombia Amazónica*. Bogotá: Villegas Editores.
- _____ y Augusto Gómez. 1995. "Quinerías y chucherías del Amazonas". En *Caminos reales de Colombia*. Bogotá: Fondo FEN Colombia.
- _____. 1990. *Poblaciones humanas y desarrollo amazónico*. Florencia: Universidad de la Amazonía.
- Dourojeanni, Axel. 1994. "La gestión del agua y las cuencas en América Latina". *Revista de la Cepal*, n.º 53: 111-27.
- Ecuador. 1863. *Concordato celebrado entre su Santidad Pio IX y el Gobierno del Ecuador y Bulas de erección de los obispados de Quito, Cuenca y Guayaquil, del arzobispado de Quito y de las nuevas diócesis de Imbabura, Bolívar y Loja*. Quito: Imprenta Nacional por M. Mosquera.
- Ecuador. 1892. *Catálogo especial de la República del Ecuador. Cuarto Centenario del Descubrimiento de América: Exposición Histórico-americana*. Madrid: Est. Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra" Impresores de la Real Casa.
- Eley, Jeffrey. 2008. *Una línea torcida: de la historia cultural a la historia de la sociedad*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Elias, Norbert. 1989. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Erazo, Juliet S. 2013. *Governing indigenous territories*. United States: Duke University Press.
- Espinosa, Carlos. 2010. *Historia del Ecuador*. Barcelona: Lexus.
- _____. 1999. “La negociación como terapia: memoria, identidad y honor nacional en el proceso de paz Ecuador-Perú”. En *Ecuador-Perú horizonte de la negociación y el conflicto*. Editado por Adrián Bonilla. Quito: FLACSO, Ecuador.
- _____ y Beatriz Zepeda ed. 2010. “Ecuador se inserta en el sistema de estados: las relaciones internacionales de Ecuador”. En *Ecuador: relaciones exteriores a la luz del bicentenario*. Quito: FLACSO, Ecuador.
- Espinoza, Leonardo. 1993. “Cuenca y su provincia. Tejiendo su historia hasta la confección de los sombreros de paja toquilla”. En *Los retos del Austro*. Cuenca: ILDIS.
- Esvertit Cobes, Natàlia y Pilar García Jordán (Coord.). 1995. “Camino al Oriente. Estado e intereses regionales en los proyectos de vías de comunicación con la Amazonía ecuatoriana: 1890-1930”. En *La constitución de la Amazonía andina (siglos XIX-XX)*. Quito: Abya Ayala.
- Esvertit Cobes, Natàlia. 2008. *La incipiente provincia. Amazonía y Estado ecuatoriano en el siglo XIX*. Quito: UASB-CEN.
- _____. 2014. “Los salesianos en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza”, en *La presencia salesiana en Ecuador, perspectivas históricas y sociales*, coord. por Rosa Vásquez y otros. Quito: Salesianos Don Bosco, Aya Yala, UPS.
- _____. 2001. “Los imaginarios tradicionales sobre el oriente ecuatoriano”. *Revista de Indias*, 2001, vol. LXI, núm. 223: 541-571.
- _____. 2005. “La incipiente provincia. Incorporación del Oriente ecuatoriano al estado nacional (1830-1895)”, Programa de Doctorat “Resistència i conquesta en la Història d’Amèrica” Bienni 1992-1994, Departament d’Antropologia Social, Història d’Amèrica i Àfrica, Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- _____. 2015. “Ferrocarriles hacia el Oriente. Articulación del territorio y construcción nacional a inicios del siglo XX en el Ecuador”. *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, 41: 141-169.
- Figuerola, Francisco de. 1986 [1661]. Informe de las misiones de el Marañon, Gran Pará o río de las Amazonas”. Francisco de Figuerola et alt., *Informes de jesuitas*

- en el Amazonas (1660-1684)*, Colección Monumenta Amazónica, Iquitos: CETA.
- Fischer, William. 2014. "State Formation and Nationalism in local contexts in the Ecuadorian Amazon (1940-1960)". Ponencia presentada en el Congreso LASA, Chigaco, IL.
- Fitch, John Samuel. 1977. *The military coup d'Etat as a political process. Ecuador 1948-1966*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Flores Jijón, Antonio. 1890a. *Hacienda y Derecho Público. Diezmos y censos*. Quito: Imprenta del Gobierno.
- _____. 1890b. *La Conversión de la Deuda Anglo-Ecuatoriana*. Quito: Imprenta del Gobierno.
- _____. 1894. *El Concordato ecuatoriano*. París: Librería de Garnier Hermanos.
- Flores, Serafín. 2009. "Formación del Estado, sujetos sociales, sociedad civil y ciudadanía. Puntos teóricos de partida para una investigación sobre movilizaciones sociales". *Sociogénesis, Revista Electrónica de Sociología*, n.º 2.
- Fontana, Josep. 2001. *La Historia de los Hombres*. Barcelona: Crítica.
- Forgacs, David y Eric Hobsbawm, Eds. 2000. *The Antonio Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*. New York: New York University Press.
- Foucault, Michael, 1991. "Governmentality". En *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, editado por Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller (87-104). Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1992. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- _____. 2004. "The Right of Death and the Power over Life". En *Violence in War and Peace: An Anthology*. Editado por Nancy Scheper- Hughes and Philippe Bourgois (79-82). Oxford: Blackwell.
- _____. 1984. *The Foucault Reader*. Editado por Paul Rabinow. New York: Pantheon Books.
- Gamarra, María del Pilar. 1996. "La frontera nómada: Frentes y fronteras económicas en el proceso cauchero ecuatoriano". *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 9: 39-79.
- Game, Juan. 1905. *Informe del Ministerio de Hacienda al Congreso Constitucional de 1905*. Quito: Imprenta Nacional.

- García Jordán, Pilar et al. 2000. *Estrategias de Poder en América Latina*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- _____ y Jean Claude Roux. 1995. *La construcción de la Amazonía Andina, siglos XIX y XX. Procesos de ocupación y transformación de la Amazonía peruana y ecuatoriana entre 1820 y 1960*. Quito: Abya Yala.
- _____ y Nùria Sala i Villa (coord.). 1998. *Misiones, fronteras y nacionalización en la Amazonía Andina: Perú, Ecuador, Bolivia, siglos XIX y XX*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- _____. 2001. “En el corazón de las tinieblas del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonia”. *Revista de Indias* LXI, 223: 591-617.
- _____. 2001. *Cruz y Arado, Fusiles y Discursos. La construcción de los Orientales en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: IFEA - Instituto de Estudios Peruanos.
- García, Bertha. 1987. “Militares, economía y lucha política: Ecuador en los años 70”. Tesis de Maestría, Colegio de México.
- García, Lorenzo O.C.D. 1999. *Historia de las misiones en la Amazonia Ecuatoriana*, Quito: Abya Yala.
- Gemkow, Heinrich. 1975. *Carlos Marx, biografía completa*. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- Germani, Alfredo (sdb). 1993. “Las escuelas radiofónicas: un balance”. En *Los Salesianos y la Amazonía*, tomo II, compilado por Juan Bottasso (154-180). Quito: Abya Yala.
- Ggioconda. 1954, *Biografía del Capitán Luis Felipe Jaramillo. Héroe de “Solano” y “Torres Causana”*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Gnerre, Maurizio. 2014. “Los salesianos y los shuar”. En *La presencia salesiana en Ecuador, perspectivas históricas y sociales*, coord. Lola Vásquez et al. Quito: Salesianos Don Bosco, Abya Yala, UPS.
- Gobierno del Ecuador. 1885. *Constitución Política de 1885*. Quito: Talleres Tipográficos Nacionales.
- Goffman, Erving. 2001. *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez, Jorge. 2012. “La cosmovisión andoa a través de su mitología: un estudio etnográfico comparativo”. Informe de investigación. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito (inédito).

- Gómez, Nelson y Segundo Moreno. 1996. *Tempestad en la amazonía ecuatoriana*. Quito: Centro Internacional de Estudios de las Sociedades y Espacios.
- Gómez, Sebastián. 2011. “La frontera selvática. Historia de Maynas, siglo XVII”. Disertación doctoral, Universidad Autónoma Nacional de México.
- González Miranda, Sergio. 2002. *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino, 1880-1890*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- González Suárez, Federico. 1893. *Historia general de la República del Ecuador*. Tomo IV. Quito: Imprenta del Clero.
- González, Miguel Ángel. 2014. “Historiando la crisis de 1859”. *Ecuador Debate*: 93: 47-62.
- Gray, Andrew, Carlos Rey de Castro et al. 2005. *Las atrocidades del Putumayo reexaminadas*. Iquitos: CETA, IWGIA.
- Guarda, Rosa. 2013. “Las relaciones diplomáticas entre García Moreno y la Santa Sede (1861-1866)” Tesis de Maestría. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Guarderas, Carlos. 1911. *El tren al Curaray. Exposición a la Junta encargada de ejecutarlo*. Quito: s/e.
- Guerrero, Andrés. 1980. *Los oligarcas del cacao*. Quito: El Conejo.
- Guerrero, Carlos A. 1924 “Función social del Oficial”. *El Ejército Nacional*, n.º 18.
- Guerriero, Antonio y Pedro Creamer. 1997. *Un siglo de presencia salesiana en el Ecuador 1888-1898*. Quito.
- Guha, Ranahit. 1997. *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2002. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Gupta, Akhil. 1995 “Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State”. *American Ethnologist* 22, n.º 2: 375-402.
- Hall, Stuart. 1997. *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications.
- Hamy, Ernest Theodor. 1873. “Nouveaux Reseignements sur les Indiens Jivaros”. In *Revue D’Anthropologie* M. Paul Broca (director) (385-397). Paris: Reinwald et Cº Libraires Editeurs.

- Hansen, Thomas Blom, Finn Stepputat. 2001. "Introduction". En *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Edited by Thomas Blom Hansen and Finn Stepputat (1-38). Londres: Duke University Press.
- Harner, Michael J. *Shuar*. 1978. *Pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Ediciones Mundo Shuar.
- Harvey, Penelope, 2005. "The materiality of State Effects". En *Ethnography of the Road in the Peruvian Andes*, edited by C. Krohn-Hansen y K. Nustad (136-141). Cambridge: Pluto.
- Hendricks, Janet Wall. 1988. "Power and knowledge: discourse and ideological transformation among the Shuar". *American Ethnologist* 15 (2): 216-238.
- Hepple, L. 1992. "Metaphor, geopolitical discourse and the military in South America". En *Writing worlds: discourse, text and metaphor in the representation of landscape*, edited by T. Barnes and J. Duncan (136-154). London & New York: Routledge.
- Herrera, Gioconda 2006. "El congreso católico de mujeres en 1909 y la regeneración de la nación". En Valeria Coronel y Mercedes Prieto, coord. *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*. (241-264) Quito: Flacso, Ecuador- Ministerio de Cultura.
- _____. 2006a. "The Catholic Church and Public Life in Ecuador Under Liberalism (1895-1920)". Tesis para obtención de PH.D. New York: Columbia University.
- Hobsbawm, Eric, 1983. *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Ariel.
- Holston, James. 2012. "Lugares peligrosos de ciudadanía". En: *Fricciones sociales en ciudades contemporáneas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) (31-60)
- Ibarra, Hernán. 1999. *La guerra de 1941 entre Ecuador y Perú: reinterpretación*. Quito: CAAP.
- _____. 1987. "Tierra, mercado y capital comercial en la sierra central. El caso de Tungurahua (1850-1930)". Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, Flacso, Quito.
- Icaza, Francisco de. 1853. "Cuadro No.6.- Estado en que se manifiestan los artículos y producciones del Ecuador que se han esportado en el año corriente desde 1º de julio de 1852 hasta el 30 de junio del presente año [1853], y sus valores á precios de plaza". En Marcos Espinel, *Exposición que El Ministro de Hacienda*

- del Ecuador presenta a las Cámaras Legislativas reunidas en 1853*. Quito: Imprenta del Gobierno.
- Izaguirre, Bernardino Fray. 1925. *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía del Oriente del Perú. Relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Jandial, Rahul et al. 2004. "The Science of Shrinking Human Heads: Tribal Warfare and Revenge Among the South American Jivaro-Shuar." *Neurosurgery*, 55 (5):1215-1221.
- Jaramillo Alvarado, Pio. 1922. *Ferrocarriles al Oriente. De Ambato al Curaray. De Machala a Cuenca. De Puerto Bolívar por Loja al Marañón*. Quito: Ed. Quilo.
- _____. 1955. *Loja y su región*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- _____. 1955. *Historia de Loja y su Provincia*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana
- Jarrín M. Oswaldo. 1984 "Las Fuerzas Armadas, nervio del desarrollo, frente a un enemigo común de Latinoamérica". *Revista de las Fuerzas Armadas* (febrero).
- Jijón y Caamaño, Jacinto. 1989. *Política Conservadora*. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- _____. 1919. *La religión del Imperio de los Incas*. Volumen I: los fundamentos del culto. Huacas, Conopas, Apachitas, Urcos, Huancas, Machais. Quito: Tipografía y Ecuadernación Salesianas.
- Joseph, Gilbert, M. y Daniel Nugent. 1994. "Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico". En *Everyday Forms of State Formation. The Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, editado por Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent (3-23). Duke: Duke University Press.
- Jouanen, José. 1941. *Historia de La Compañía de Jesús de la Antigua Provincia de Quito. 1570-1774*. Tomo I: La Viceprovincia de Quito 1570-1696. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Julio IV, "Gran Exposición Orientalista", *El Día*, 5 de octubre de 1943, 3
- Juncosa, José. 2014. "Introducción" en *La presencia salesiana en Ecuador. Perspectivas históricas y sociales*, coordinado por Lola Vásquez et al. (17-38). Quito: Salesianos Don Bosco, Abya Yala.
- _____. 2017. "Saber para prevalecer. Civilización, educación y evangelización en el territorio shuar. Educación, epistemología y métodos en disputa". Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar.

- Karsten, Rafael. 1935. *The Head-Hunters of Western. The Life and Culture of the Jibaro Indians of Estern Ecuador and Peru*. Helsingfors: Societas Scientarum Fennica/University of Helsingfors.
- Keohane, Robert y Joseph Nye. 1988. *Poder e interdependencia: la política mundial en transición*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- King, Michelle T. 2012. "Working In/With the Archives". In *Research Methods of History*, edited by Simon Gunn and Lucy Fair (13-29). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Klaiber, Jeffrey. 1996. *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Knight, Charles. 1854. *The English Encyclopedia. A New Dictionary of Universal Knowledge*. Geografy-Volume II. New York: D. Appleton and Company.
- Krupa, Christopher. 2010. "State by Proxy: Privatized Government in the Andes". En *Comparative Studies in Society and History*, 52 (2): 319-350.
- _____ and David Nugent. 2015. "Off-centered States. Rethinking State Theory through an Andean lens". En *State Theory and Andean Politics*, editado por Christopher Krupa y David Nugent (1-34). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- _____ and Mercedes Prieto. 2015. "Corpus Mysticum estatal o ¿Cómo podemos pensar el estado en América Latina hoy?". *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, n.º 52: 11-17.
- Lagos, María L. y Pamela Calla. 2007. "El Estado como mensaje de dominación". En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, editado por María Lagos y Pamella Calla (11-38.). La Paz: NNUU.
- Lagos, Ovidio. 2005. *Arana rey del caucho*. Buenos Aires: EMECÉ.
- Lanas, Fredy. 1984. *Consideraciones para la formulación de un Plan de Desarrollo Vial en la Región Amazónica, orientado a la creación de Fronteras Vivas*. Quito: Instituto de Altos estudios Nacionales.
- Larrea, Salomón. 1928. "El servicio militar obligatorio conceptuado bajo los siguientes puntos para que este acuerdo esté con los intereses del Estado". *Revista de Estudios Históricos Militares* VII (41).
- Laso Victor. 1863. *Informe que presenta el encargado del Ministerio de Hacienda a las Cámaras Legislativas de 1863*. Quito: Imprenta Nacional por M. Mosquera.

- Lathrap, Donald. 1973. "The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of the Pre-columbian South America", *World Archeology* 5 (2): 170-186.
- Laurière, Christine. 2008. "Paul Rivet: hombre político y fundador del Museo del Hombre" (Conferencia del 18 de junio de 2008 en el Museo del Hombre, París), *Revista colombiana de Antropología*, Volumen 44 (2), julio-diciembre 2008, 482-507.
- Laviana, María. 1987. *Guayaquil en el siglo XVIII. Recursos naturales y desarrollo económico*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- Lemoyne J. B. et alt. 1981. *Memorias biográficas de San Juan Bosco*. Madrid: Central Catequística Salesiana.
- Lenti, Arthur. 2012. *Don Bosco. Historia y Carisma*, vol. 3. Madrid: Editorial CCS.
- _____. 2010. *Don Bosco. Historia y Carisma*, vol. 1. Madrid: Editorial CCS.
- León XIII Sumo Pontífice. 1891. "Carta Encíclica Rerum Novarum sobre la situación de los obreros. Roma, 15 de mayo de 1891. En <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hfl-xiiienc15051891rerum-novarum.html>.
- Li, Tania Murray. 2005 "Beyond the State and Failed Schemes". *American Anthropologist* 107, n.º 3: 383-94.
- Llobera, Josep R. 1996. *El dios de la modernidad*. Barcelona: Anagrama
- Loveman, Brian. 1999. *For la Patria: politics and the armed forces in Latin America*. Wilmington: SR Books.
- Macías, Édison. 2007. "El ejército ecuatoriano en la revolución alfarista, su desarrollo y posterior decadencia", *Historia General del Ejército Ecuatoriano*, Tomo IV. Quito: Centro de Estudios Históricos del Ejército.
- Maignashca, Juan Ed. 1994. "El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central 1830-1895". En *Historia y región en el Ecuador*, editada por Juan Maignashca (354-420). Quito: FLACSO, CEN.
- _____. 1992. "La cuestión regional en la historia ecuatoriana (1830-1972)". En *Nueva Historia del Ecuador*, vol.12: 175-226, editada por Enrique Ayala Mora. Quito: Corporación Editora Nacional, Ed. Grijalbo Ecuatoriana.
- Mallon, Florencia. 2002. "Reflectios on the Ruins. Everyday forms of State Formation in Nineteenth Century Mexico". In *Everyday forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico.*, edited by Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent. (60-106). Durkam and London: Duke University Press.

- _____. 2003. *Campesino y nación. La construcción de México y Perú postcoloniales*. México D. F.: El Colegio de San Luis.
- Marcy, Paul. 1875. *Travels in South America from the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean*. London: Blakie and Son.
- Martínez Novo, Carmen. 2004. “Los misioneros salesianos y el movimiento indígena en Cotopaxi, 1970-2004”. *Ecuador Debate*, n.º 63: 235-68.
- Marx, Karl. 2005. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Longseller.
- Mason O. T. 1888. “Dried Heads among the Jivaros, Letters to the editor” en *Science*, 16; 11 (267): 134.
- Mbembe, Achile. 2001. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Migdal, Joe S. 2011. *Estados débiles estados fuertes*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica
- Mikel. 1941. “La vida palpitante del Austro Ecuatoriano”. Especial para *El Mercurio*, 17 de mayo de 1941, 4.
- Miliband, Ralph. 1969. *The state capitalist society: an analysis of the western system of power*. New York: Basic Books.
- Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú. 1884. *Nota del Ministerio de Relaciones Exteriores al Congreso Nacional sobre el tratado de Paz y Amistad celebrado entre Perú y Chile e incidentes que ha dado lugar*. Lima: Imprenta del Estado.
- Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador. 1939. *Síntesis del desarrollo de las negociaciones limítrofes entre el Ecuador y el Perú en Washington, D.C.* Quito: Editorial Gutenberg.
- Miño, C. Huberto. 1933. “Documentos para la historia del Instituto Nacional Mejía”. *Boletín del Instituto Nacional Mejía* 1, n.º 1.
- _____. 1933. “Documentos para la la Historia del Instituto Nacional Mejía”. *Boletín del Instituto Nacional Mejía*, n.º 7
- Miranda Rivadeneira, Francisco, S.J. 1952. *Doctrina Social de la Iglesia. Documentos de León XIII, Pío XI y Pío XII*. Quito: La Prensa Católica.
- Miranda, Francisco. 1986. *Crisis en las misiones y mutilación territorial*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Misión Dominicana de Canelos. 1934. “Monografía sintética de la Misión Dominicana de Canelos y guía del cantón Pastaza”. En *Homenaje al IV Centenario de la Fundación Española de Quito 1534-1934*. Quito: s/e.

- Mitchell, Timothy. 1991 "The limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics". *The American Political Science Review* 85, 1: 77-96.
- _____ and George Steinmetz, eds. 1999. "Society, Economy, and the State Effect". En *State/Culture: State Formation After the Cultural Turn*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.
- Molina Flores, Alberto. 1993. *Las Fuerzas Armadas Ecuatorianas paz y desarrollo*. Quito: ALDHU.
- Moncayo Abelardo. 1923. *Añoranzas*. Quito: Talleres Tipográficos Nacionales.
- Moncayo, Pedro. 1979 [1906]. *El Ecuador de 1825 a 1875*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Mongua Calderón, Camilo. 2013. "Formaciones estatales en las fronteras amazónicas. Religiosos, comerciantes e indígenas en el Putumayo-Aguarico (1845-1904)". Tesis para obtención del Doctorado en Historia de los Andes, Flacso-Ecuador.
- Moss, Richard. 2011. *Scouts Ecuador*. Quito: Ediecuatorial.
- Muller, Richard. 1937. *El problema fronterizo entre Ecuador y Perú y el mapa oficial del Perú de 1826*. Guayaquil: Editorial Jouvin.
- Muñoz, Julio H. 1949. *Doctrinas militares aplicadas en el Ecuador. Historia y pedagogía militar (el ejército que el Ecuador necesita)*. Quito: s.e
- Muratorio, Blanca. 1994a. "Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imágineros a fines del siglo XIX". En *Imágenes e imágineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, editado por Blanca Muratorio (109-196). Quito: FLACSO, Ecuador.
- _____. 1998. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*. Quito: Abya Yala.
- _____. Ed. 1994b. *Imágenes e imágineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO, Ecuador.
- Murguía, Eduardo. 2011 "Archivo, memoria e historia: cruzamientos y abordajes". *Iconos*, 41: 17-37.
- Nordstrom, Carolyn. 2000. "Shadows and Sovereigns". *Theory, Culture and Society* 17 (4): 35-54.
- Nicoletti, María Andrea. 2006 "Los misioneros salesianos y la polémica sobre la extensión de los Selk'nam". *Antropológica*, 24: 153-77.
- Nufrio, Anna, Ed. 2017. *El CREA como organismo de desarrollo regional Guía razonada para la consulta del Archivo Histórico del Centro de Reconversión*

- Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago (1958-1979)*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- O' Connor, Erin. 2007. *Gender, Indian, Nation. The contradictions of Making Ecuador, 1830-1925*. Tucson: University of Arizona Press.
- _____. 1994 "Delegative Democracy". *Journal of Democracy* 5, 1: 55-59.
- O' Donnell, Guillermo. 1978. "Apuntes para una teoría del estado". *Revista Mexicana de Sociología* (40), 4: 2-30.
- _____. 1996. *El Estado burocrático-autoritario: triunfos, derrotas y crisis*. Buenos Aires: Editorial Belgrano.s
- Ordóñez, Alfonso. 1923. *Cartas políticas de Gabriel García Moreno a Carlos Ordóñez Lazo. 1860-1873*. Cuenca: Tipografía Alianza.
- Orgaz Rodilla, Aniceto. 1994. "El agapeismo y eros pedagógico en el sistema preventivo de Don Bosco". *Historia de la educación*, n.º XII- XIII: 401-414.
- Ortiz de la Tabla, Javier. 1993. *Los encomenderos de Quito 1534 – 1660. Origen y evolución de una élite colonial*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- Ortiz, Cecilia. 2006. *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX. Quito: FLACSO y Abya Yala*.
- _____. 2010. "Religión, nación e institucionalización en el espacio shuar: una revisión retrospectiva de los mecanismos de inserción del Sur Oriente al territorio ecuatoriano". En *Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del Siglo XX*, editado por Felipe Burbano de Lara (515-562). Quito: FLACSO- Ecuador, Ministerio de Cultura.
- _____. 2014. *Vidas de un siglo... un siglo de vidas*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- _____. 2011. "Historia del antiguo Beaterio". Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio (inédito).
- Ospina Peralta, Pablo. 1996. "Imaginarios nacionalistas: historia y significados nacionales en Ecuador, siglos XIX y XX". *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, 9: 111-24.
- Oszlack, Óscar. 1978. "Formación histórica del estado en América Latina: elementos teórico metodológicos para su estudio". *Estudios CEDES*, vol. 1, N. 3.

- _____ y Carlos Acuña. Comp. 2007. “Formación histórica del estado en América Latina: elementos para su estudio”. En *Lecturas sobre el estado y las políticas públicas: retomando el debate de ayer para fortalecer el actual*. Buenos Aires: Jefatura del Gabinete de Ministros.
- Ozzi-Escot, Inés. 1997. *El Multilingüismo en el Perú*. Cuzco: PROEIB Andes/Centro Bartolomé de Las Casas.
- Pagnotta, Chiara 2017. “Evangelizar y civilizar la amazonía ecuatoriana. Una aproximación a la actividad del salesiano Carlo Crespi en la década de 1920”. En *La reinención de América. Proyecciones y percepciones Europa-América Latina, siglos XIX-XX*, editado por Pilar García Jordán (125-149). Barcelona: Ube, TELAA.
- _____ y Pilar García Jordán Ed. 2015. “Los salesianos y los jíbaros, imágenes sobre el primer viaje de exploración al Oriente ecuatoriano, 1893”. En *El mundo latinoamericano como representación, siglos XIX y XX*. Barcelona: Universitat de Barcelona, TEIAA.
- _____. 2015. Los salesianos y los jíbaros, imágenes sobre el primer viaje de exploración al Oriente ecuatoriano (1893). En *El mundo latinoamericano como representación, siglos XIX-XX*, editado por Pilar García Jordán (157-176). Barcelona: Ediciones de la Universidad de Barcelona, TEIAA-IFEA.
- _____. 2016. *Situando los márgenes de la nación. Los italianos en Ecuador, siglos XIX y XX*. Quito: TEIAA, Abya Yala.
- Palacios, Carlos. 1964 [1941]. *Epopeya y traición*. Guayaquil: Universidad de Santiago de Guayaquil.
- Palomeque, Silvia. 1990. *La articulación de una región: Cuenca en el siglo XIX*, Quito: FLACSO-Abya Yala.
- Palti, Elías José. 2004. *El problema de “las ideas fuera de lugar” revisitado. Más allá de la historia de las ideas*. México D. F: UNAM.
- _____. 2007. “Lugares y no lugares de las ideas en América Latina”. En *El tiempo de la política, el siglo XXI reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Pandey, Gyanendra, 2015. “Off-Centered states, an appreciation”. En *State Theory and Andean Politics, New Approaches to the Study of Rule*, editado por Christopher Krupa y David Nugent (257-266). Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

- Pareja Diezcanseco, Alfredo. 1969. *Ecuador. La República de 1830 a nuestros días*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Paz Soldán, Mateo. 1862. *Geografía del Perú, obra póstuma del D. D- Mateo Paz Soldán, corregida y aumentada por su hermano Mariano Felipe Paz Soldán [...]* Publicada a expensas del Gobierno Peruano siendo Presidente Constitucional el Libertador Grand Mariscal Ramón Castill. París: Librería de Fermín Didot Hermanos, Hijos y C. Impresores del Instituto de Francia.
- Paz, Clotario E. 1938. *Larrea Alba (nuestras izquierdas)*. Guayaquil: Tribuna Libre.
- Pellizaro, Siro. 1975. “Un misionero se confiesa”. *Boletín Salesiano*, (II), 7.
- Pennano, Hugo. 1988. *La economía del caucho*. Iquitos: s/e.
- Peña Montenegro, Alonso. 1771. *Itinerario para párrocos de Indios, en que se tratan las materias mas particulares tocantes à ellos para su buena Administración*. Madrid: Real Compañía de Impresores, y Libreros del Reyno.
- Peñaherrera de Costales. Piedad y Alfredo Costales Samaniego. 1964. *Historia social del Ecuador. Recopilación de Leyes Sociales Indígenas de 1830 a 1918*, Tomo III. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Peralta, José. 1889. “Las creencias religiosas son la fuente de cívicas virtudes... Estado sin religión, o no puede existir, o vive rodeado de tinieblas”. En *El Constitucional*, 5 de junio.
- Perruchon, Marie. 2003. “I am Tsunki. Gender and Shamanism among the Shuar of Western Amazonia”. *Studies in Cultural Anthropology*, N. 33.
- Pesántez, Zoila. 2002. *Surcos, Semillas y Cosechas. 100 años de las misioneras salesianas en el Ecuador*. Quito: s/e.
- Pilcher, Jeffrey L. 2001. *¡Vivan los tamales!* México: CIESAS.
- Pineda, Camacho Roberto. 1987. “El ciclo del caucho (1850-1932)”. En *Colombia Amazónica. Universidad Nacional de Colombia*. Bogotá: Villegas y Asociados.
- _____. 2000. *Holocausto en el Amazonas: Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Planeta.
- Pinker, Annabel. 2014. “¿Una utopía secular? Religión, desarrollo cooperativo y la creación de almas productivas en Salinas de Guaranda”. En *La presencia salesiana en el Ecuador, perspectivas históricas y sociales*, editado por Lola Vásquez. et alt. (61-102). Quito: Salesianos Don Bosco, Abya Yala, UPS.
- Pío XI, Summo Pontífice. 1931. “Carta Encíclica Quadragesimo Anno del Sumo Pontífice. Sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la

Ley Evangélica al celebrarse el 40° aniversario de la Encíclica ‘Rerum Novarum’ de León XIII. Roma 15 de mayo de 1931”.

http://w2.vatican.va/content/piusxi/es/encyclicals/documenthf_xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html)

- Plaza, Manuel. 1925 [1852]. “Viaje de Exploración de Cuenca a Gualaquiza. Informe del Ilmo. Sr. Fr. Manuel Plaza, Obispo de Cuenca”. En Fray Bernardino Izaguirre (50-59). *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía del Oriente del Perú. Relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Poole, Deborah, Pablo Sandoval Coord. 2009. “Justicia y comunidad en los márgenes del estado peruano”. En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*. Lima: SEPHIS, IEP.
- Porras Barrenechea, Raúl. 1930. *Historia de los límites del Perú*. Lima: Librería Francesa Científica y Casa Editora E. Rosay
- Porras, Melitón y Miguel Valverde. 1903. *Bases para aceptar un Modus Vivendi en la Región Oriental*. Quito: Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador.
- Portelli, Alessandro. 1981 “Peculiarities of Oral History”. *History Workshop* 12: 96-107.
- Portocarrero, Gonzalo. 2013. “La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje” Buenos Aires Clacso.
http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/gt20130722095432Gonzalo_Portocarrero.pdf
- Pozo, Santiago. 2017. “Dinámica Productiva e incidencia del Centro de Reversión Económica del Azuay, Cañar y Morona. CREA en el Desarrollo Territorial, 1958-1979”. En *El CREA como organismo de desarrollo regional Guía razonada para la consulta del Archivo Histórico del Centro de Reversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago (1958-1979)*, editado por Anna Nufrio (39-52). Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Prieto, Mercedes. 2015. “The State and Indigenous Women y Ecuador, 1925-1975”. In *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the Study of Rule*, edited by Christopher Krupa and David Nugent (142-166). Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

- _____. 2015b “El Estado ecuatoriano a mediados del siglo XX: el censo de la población y la familia indígena”. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 99: 29-46.
- Proaño, Víctor. 1878. *Banda Oriental*. Quito: Tipografía E. Bermeo.
- Pulido Montserrat. 2014. “Otros colonialismos: la cooperación al desarrollo en programas y/o proyectos de salud: medicinas en cuestión y medicinas en promoción en un contexto amazónico ecuatoriano”. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Departamento de Antropología Social.
- Quishpe Bolaños, Marcelo. 2014. “Los salesianos y el impulso de la educación técnica en Quito”. En *La presencia salesiana en el Ecuador, perspectivas históricas y sociales*, editado por Lola Vásquez et al. Quito: Abya Yala, UPS.
- Rabinow, Paul, ed. 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.
- Radcliffe- Brown, Alfred. 1940. *Sobre la estructura social Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.
- Ramírez, Susan. 2007. “La minería y la metalurgia nativa en el norte peruano (siglos XVI-XVII)”, *Anuario de Estudios Americanos*, 64, 1: 175-208.
- Ramón, Galo. 1990. “Loja y Zaruma: entre las minas y las mulas, 1557-1700,” *Revista Ecuatoriana de Historia Económica*, 7: 111-43.
- _____. 2004. El Estado ecuatoriano y “las localidades” en el Siglo XIX,” en *El desarrollo local en el Ecuador. Historia, actores y métodos*, editado por Galo Ramón y Víctor Hugo Torres (17-76). Quito: COMUNIDEC, Abya Yala.
- Reasco, Nelson. 1990, “El relato de una guerra”. *Diario Hoy*, 01-04-90: 7
- Reeve, Mary-Elizabeth. 2002. *Los quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya Yala.
- Regalado Loaiza Juan Fernando. 2014. “Política de desarrollo y estructura de identificación colectiva en la sierra-sur ecuatoriana (Azuay 1900-1076)”. Tesis de Doctorado en Estudios Políticos. Flacso, Ecuador.
- República del Perú. 1895. *Colección de Tratados, Convenciones, Capitulaciones, Armisticios y otros actos Diplomáticos y Políticos celebrados desde la Independencia hasta el día*. Tomo V, Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Restrepo, Manuel. 1827. *Carta de la República de Colombia*. Gravado en París por Darmet calle du Battoir, No. 3. Escrito por Hacq. París: Librería Americana.

- Restrepo, Marco y Lucy Ruiz (comp.) 1991. "El proceso de acumulación en la Amazonía ecuatoriana". En Quito": En *Amazonía nuestra una visión alternativa*. Quito: Sedime, Abya Yala.
- Restrepo, Marco. 1992. "Estado, actores y conflicto social en la Amazonía: El caso de Morona Santiago (1940-1992)". Tesis de Maestría, Flacso-Ecuador.
- Restrepo, Nicolás. 2006 "La Iglesia Católica y el Estado colombiano, construcción conjunta de una nacionalidad en el sur del país". *Tabula Rasa*, 5: 151-65.
- Rey de Castro, Larraburre y Correa et alt. 2005. *Monumenta Amazónica. La defensa de los caucheros*. Iquitos: Seta, IWGIA.
- Rival, Laura. 2000. "La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana". En *Etnicidades*, editado por Andrés Guerrero. Quito: FLACSO, Ecuador.
- Rivet, Paul. 1907. "Les Indiens Jibaros. Étude gheographique, historique et ethnographique". *L'Anthropologie* 18: 333-68 y 583-618.
- Robalino Dávila, Luis. 1996. *Orígenes del Ecuador de hoy, Borrero y Veintemilla*, Volumen V, Tomos I y II. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Rodríguez Lara, Guillermo. 1973. "Estamos Trabajando". *Revista de las Fuerzas Armadas* 47.
- Romero y Cordero, Remigio. 1980 [1933], *El Ejército en cien años de vida republicana*. Guayaquil: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Guayaquil.
- Roseberry, William, Joseph Gilbert y Daniel Nugent Ed. 2002. "Hegemonía y lenguaje contencioso". En *Aspectos cotidianos de la formación del estado: la revolución y la negociación del mando en el México moderno*. México D.F: Era.
- Ross, Jane Bennet. 1984. "Revenge Hostilities among the Achuarã Jívaro" in *War, Culture, and Environment*, edited by R. Brian Ferguson. Orlando: Academic Press, Inc.
- Rouquié, Alain. 1982. "En búsqueda de las Américas: Sociedades y poderes." en *El Estado militar en Latinoamérica*. México D. F: Siglo XXI.
- _____. 1982. *El estado militar en América Latina*. México: Sigloveintiuno Editores.
- Rubenstein, Steven. 2001. "Colonialism, the Shuar Federation and the Ecuadorian State". *Environment and Planning: Society and Space* 19: 263-93.
- _____. 2005. "La conversión de los shuar". *Íconos*, 22: 27-48

- Ruiz Mantilla, Lucy. 1991. "Fuentes para la historia de la Amazonía. En Lucy Ruiz Mantilla, comp. *Amazonía Nuestra*. Quito: CEDIME.
- Sahlins, Marshall. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo de la teoría antropológica*. Barcelona: GEDISA.
- Said, Edward. 1996. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama
- Salazar, Ernesto. 2010. Historia de la sal en el Ecuador precolombino y colonial". *Antropología. Cuadernos de Investigación*, 10: 13-29.
- _____. 1977. *An Indian Federation In Lowland Ecuador*. Iwigia Document. Copenhagen.
- _____. 1981. "The Federación Shuar and the Colonization Frontier". En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por Norman E. Whitten Jr. Urbana Illinois: University of Illinois Press.
- _____. 1986. *Pioneros de la selva. Los colonos del proyecto Upanao-Palora*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Samaniego, Juan. 1999. "El conflicto territorial Ecuador-Perú en la cotidianidad y los textos escolares". En *Ecuador-Perú horizontes de la negociación y el conflicto*. Editado por Adrián Bonilla (283-292). Quito, Lima: Flacso, Ecuador-Desco.
- Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay (directores). 2006. *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, volumen VI: Achuar/Candoshi. Lima: Institut français d'études andines.
- _____. 2002. *La frontera domesticada. Historia económica de Loreto (1850-2000)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Santos, Fernando. 2002. *Etnohistoria de la amazonía (siglos XVI-XVII)*. Quito: FLACSO, Ecuador.
- _____. 2005. "Las fronteras son creadas para ser transgredidas. Magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú". *Histórica* 29, 1: 107-48.
- Saville, Marshall H. 1929. "Bibliographic Notes on the Shrinking of Human Heads in South America", en *Indian Notes*, Volume VI, Number One. New York: Published Quarterly by The Museum of the American Indian Heye Foundation.
- Sayer, Derek, Joseph Gilbert, Daniel Nugent Editores. 2002. "Formas cotidianas de formación del estado: algunos comentarios disidentes acerca de la "hegemonía". En *Aspectos cotidianos de la formación del estado: la revolución y la negociación del mando en el México moderno*. México D.F: Ediciones Era.

- Sayer, Derek; Sarah Barber and Corinna M. Peniston-Bird ed. 2009. "The Photograph: the still image". En *History Beyond the Text. A student guide to the approaching alternative sources*. London & New York: Routledge.
- Scoles, Richard. 2003. "Historia, economía y política del caucho en la Amazonía", www.amazonia.bo/administrador/imgnoticia/historia1.doc.
- Scott Palmer, David. 1999. "El Conflicto Ecuador-Perú: El papel de los garantes", en *Ecuador-Perú horizontes de la negociación y el conflicto*, editado por Aderián Bonilla (31-59). Quito: Flacso-Desco.
- Scott, James. 1998. *Seeing Like a State. How certain schemes to improve that the Human Condition Have Failed*. New Haven and London: Yale University Press.
- Segalen, Martin. 2005. *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- Selmeski, Brian. 2001. "Warriors and citizens: racial stereotypes and military roles of Ecuadorian indigenous conscripts". presentado en REDES 2001. N.Y: Syracuse University., Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Selmeski, Brian. 2002. "Marginal soldiers, new men, Patriotic citizens: gender, ethnicity and nationalism in Ecuador's multicultural army" (avance de tesis doctoral, inédito).
- _____. 2007. "Sons of indians and indian sons, military service, familial metaphors and multicultural nationalism". En *Highland indians and the state in modern Ecuador*, editado por Kim Clark y Marc Becher (55-178). Pittsburgh: Pittsburgh Press.
- _____. 2007b. "Multicultural Citizens Monocultural Men. Indigeneity, Masculinity and Conscription in Ecuador". Tesis para obtener título PhD. Syracuse University.
- Sendin Fernández, Manuel. 2005. "Alfonso I de la amazonía". *Rey de los jíbaros. La increíble y veraz historia de Alfonso Graña, el gallego que reinó entre las tribus jíbaras del Alto Marañón Pontevedra*. Fundación Comarcal Paradanta.
- Sevilla Pérez, Ana María. 2011. "El Ecuador en sus mapas: estado y nación desde una perspectiva espacial". Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales con Especialización en Estudios Políticos", Flacso-Sede Ecuador.
- Seymour-Smith, Charlotte. 1988. *Shiwiari. Identidad étnica y cambio en el río Corrientes*. Quito: Abya Yala/CAAAP.
- Sharma, Aradhana, Akhil Gupta. 2006. "Introduction. Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization ". In *The Anthropology of the state. A reader*, edited

- by Aradhana Sharma and Akhil Gupta (1-42). Malden, MA: Blackwell Publishing
- Silverblatt, Irene. 2015. "Haunting de Modern Andean State. Colonial Legacies of Race and Civilization". In *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the study of rule*, edited by Christopher Krupa and David Nugent (167-185). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Simson, Alfred. 1993 [1886]. *Viajes por las selvas del Ecuador y exploración el río Putumayo*, Quito: Abya Yala.
- Smith, A., G. Boyce J. Curran y P. Wingat Edi. 1978. "The Long Ray to Objectivity and Back Again. The Kinds of Truth we Get in Journalism" en *Newspaper History from the Seventeenth century to the Present Day*. London: Constable.
- Smyth, Wiliam y Frederik Lowe. 1836. *Narrative of a journey from Lima to Para, across the Andes and down the Amazon: undertaken with a view of ascertaining the practicability of a navigable communication with the Atlantic, by the rivers Pachitea, Ucayali, and Amazon*. London: Jhon Murray Ed.
- Soave, Paolo. 2008. *La "scoperta" Geopolitica dell'Ecuador. Mire espansionistiche dell'Italia ed egemonia del dollaro 1919-1945*. Siena: Università degli Studi di Siena.
- Soria, Belén. 2006. "El Dorado republicano: visión oficial de la Amazonia peruana, 1821-1879", Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Soria, María. 2007. *Colonización amazónica 1884-1900*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina –UNMSM
- Spalla, J. 1994. "Don Bosco y la política". *Boletín Salesiano* 4: 30-41.
- Spiller, Maximiliano (Mons.). 1974. *Historia de la Misión Josefina del Napo. 1922-1974*. Quito: Artes Gráficas Equinoccio.
- St. Jhon, Ronald. 1999. "Las relaciones Ecuador-Perú: una perspectiva histórica" en *Ecuador-Perú Horizontes de la negociación y el conflicto*, editado por Adrián Bonilla (89-110). Quito: Flacso-Desco.
- Stanfield, Michael Edward. 2009. *Caucho, conflicto y cultura en la Amazonía Noroeste: Colombia, Ecuador y Perú en el Putumayo, Caquetá, Napo (1850-1933)*. Quito: Abya Yala.
- Steel, Daniel. 1999. "Trade Goods and Jívaro Warfare: The Shuar 1850-1957, and the Achuar, 1940-1978." *Ethnohistory* 46 (4): 745-776.

- Steinmetz, George. 1999. *State/culture: state formation after de cultural turn*. New York: Cornell University Press.
- _____. 2013. *Sociology and Empire*. London: Duke University Press.
- Steward, Julian. 1948. The Jivaro, in: Steward, Julian (Ed.) *HandBook of South American Indians*, Volume 3, The Tropical Tribes, Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, *Bulletin 143*, United States Government Printing Office, Washington D.C.
- Stirling, M.W. 1938. *Historical and Ethnographical material on the JivaroIndians*. Washington D.C: Smithsonian Institution Beureau of American Studies.
- Stoler, Ann Laura. 2009. *Along the archival grain epistemic anxieties and colonial common sense*. Princeton: Princeton University Press.
- Subrahmanyam, Sanjay, Liberman Victor, Arbor, Ann Ed. 1999. "Connected Histories: notes towards a reconfiguration of early modern Eurasia. En *Beyond Binary Histories. Re-imagining Eurasia to c. 1830*. The University of Michingan Press.
- Surrallés, Alexandre. 2006. "Los Candoshi" en: *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, Volumen VI, dirigido por Fernando Santos Granero y Frederica Barclay (247-380). Lima: Institut français d'études andines.
- Taussig Michael. 1987. "Culture of Terror, space of death". En *Shamanism, Colonialism and the Wild man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, Anne Christine 1999. "The Western Margins of Amazonia from the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century" en *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, editado por Frank Salomon Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. y Cristóbal Landázuri 1994. *Conquista de la región jívaro (1555-1650)*. *Fuentes para la Historia Andina 4*. Quito: Marka, IFEA, Abya Yala.
- _____. 1994. "El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX, el otro Litoral". En *Historia y región en el Ecuador*, editado por Juan Manguashca Quito: FLACSO, CEN, CERLAC, IFEA.
- _____. 1994a. "Estudio Introductorio". En *Conquista de la región Jívaro 1550-1650. Relación documental*, editado por Anne Christine Taylor y Cristóbal Landázuri, Quito: MARKA-IFEA-Abya Yala.
- _____. 1994b. "Una categoría irreductible en el conjunto de naciones indígenas: los Jívaro en las Representaciones Occidentales". En *Imágenes e imageros*,

- representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, editado por Blanca Muratorio (75-108). Quito: Flacso.
- _____. 1981. “La riqueza de Dios, los achuar y las misiones”. En *Amazonía la otra cara del progreso*, editado por Norman Whitten Jr. Quito: Abya Yala.
- Tenorio Trillo, Mauricio. 1998. *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Terán Najas, Rose Marie. 2008. “El papel de los manuales y revistas de pedagogía como vehículos de difusión de las reformas educativas en el Ecuador entre el siglo XIX y XX“. Madrid (inédito)”.
- Tessman, Gunter. 1999 [1930]. *Los indígenas del Perú nororiental*. Quito: Abya-Yala.
- Thomson, Norman. 1914. *The Putumayo red book*. London: The Putumayo Red Book.
- Turner, Mark. 2000. “Políticas campesinas y haciendas andinas en la transición al capitalismo”. En *Etnicidades*, editado por Andrés Guerrero (338-396). Quito: Flacso-sede Ecuador.
- Tobar Donoso, Julio. 1934. *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX*. Tomo I de 1809 a 1845. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- _____. 1937. *Monografías Históricas*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- _____. 1953. *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*. Quito: La Prensa Católica, Editorial Santo Domingo.
- _____. 1982 [1945]. *La invasión peruana y el Protocolo de Río. Antecedentes y explicación histórica*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2003. “La Antropología del estado en la era de la globalización”. En *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Cali: Universidad del Cauca, CESO, Universidad de los Andes.
- Trujillo, Jorge. 1998. *Utopías Amazónicas, Occidental exploration and Production Company*, Quito: s.e.
- _____. 2001. *Memorias del Curaray*. Quito: Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio/ Embajada de los países Bajos/ PRODEPINE
- Tsing Lowenhaupt, Anna. 1994. “From de Margins”. *Cultural Anthropology*, 9, n.º 3: 279-97.
- Turner, Glen. 1992. “Una breve Gramática del Shuar”, *Cuadernos Sociolingüísticos* N. 19. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.
- Unda Lara, René y Daniel Llanos Erazo. 2014. “Proyecto Salesiano Chicos de la Calle”. En *La presencia salesiana en el Ecuador. Perspectivas históricas*. Coordinado

- por Lola Vásquez et al. (143-198). Quito: Sociedad Salesiana en el Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana.
- Up de Graff, Fritz W. 1996. *Cazadores de cabezas del Amazonas. Siete años de exploraciones y aventuras*. Quito: Abya Yala.
- _____. 1923. *Head Hunters of the Amazon*, New York: Duffield and Company.
- Uriarte, Luis. 2006. “Los Achuar”. En *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen VI: Achuar / Candoshi, dirigida por Fernando Santos Granero y Frederica Barclay (1-241). Lima: Institut français d'études andines.
- Uribe Mosquera, Tomás. 2013. “Caucho, explotación y guerra: configuración de las fronteras nacionales y expoliación indígena en Amazonía.” *Memoria y Sociedad* 17, n.º 34: 34-48.
- Vacas Galindo, Enrique. 1895. *Nankijukima. Religión, usos y costumbres de los salvajes del oriente del Ecuador*. Ambato: Imprenta de Teodoro Merino.
- _____. 1905. *La integridad territorial de la República del Ecuador*. Quito: Junta Patriótica Nacional, Tipografía y Encuadernación Salesianas.
- Valdivieso, Miguel. 1857. “Informe del Gobernador de la Provincia del Chimborazo”. En *Informes que los Gobernadores de las Provincias han remitido al Ministerio del Interior en 1857*. Quito: Imprenta del Gobierno.
- Valverde, Carlos. 1987. *Presencia salesiana en el Ecuador: primer centenario, 1888-1988*. Quito: EDIBOSCO.
- Van Aken, Mark. 1995. *El rey de la noche: Juan José Flores y el Ecuador, 1824-1864*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Vansina, Jan y Dolores Udina. 2007. “Tradición oral, historia oral: Logros y perspectivas”. *Historia, Antropología y fuentes orales*, n.º 37.
- Vargas, José María. 1961. Enrique Vacas Galindo, O. P. *Síntesis biográfica*, Quito: s.e.
- _____. 1988. *Los Dominicanos en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas
- Velasco, Fernando. 1979. *Reforma agraria y movimiento campesino indígena de la sierra*. Quito: El Conejo.
- Velásquez, David. 2013. “La reforma militar y el gobierno de Nicolás de Piérola. El Ejército moderno y la construcción del Estado peruano”. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

- Vella, Stephen. 2009. "Newspapers". En *Reading Primary Sources. The interpretation of texts from nineteenth –and twentieth- century history*, editado por Miriam Dobson y Benjamin Ziemann. London: Routledge.
- Vicuña Cabrera, Azucena. 1993. "Proceso ecuatoriano sobre la explotación del caucho en la Amazonía ecuatoriana: 1850-1920". Tesis de Maestría, FLACSO - Sede Ecuador
- Villavicencio, Manuel 1858a. *Terrenos baldíos del Ecuador*. Guayaquil: Imprenta del Progreso
- _____. 1858. *Geografía de la República del Ecuador*. New York: Imprenta de Robert Graihead
- _____. 1858b. *Carta Corográfica de la República del Ecuador*. Nueva York: Imprenta de F. Mater y Cía.
- Wallerstein, Immanuel. 2005. *World Systems Analysis, An Introduction*. Duke: Duke University Press.
- Wardle, Newell. 1914. "Description of a Tsantsa in The Ethnological Collection of The Academy, With Notes On Another Specimen". In *The Academy of Natural Sciences of Philadelphia*, Vol. LXVI: 197-207
- Wasserstrom, Robert. 2014. "Surviving the Rubber boom, Cofan and Siona societies in the Colombia-Ecuador borderlands". *Ethnohistory* 61, 3: 525-48
- Weber, Max. 1964 [1922]. *Economía y Sociedad*. México D.F: Fondo de Cultura Económica
- Wernke, Steven. 2016. "La producción de poder en el entorno construido a través de la invasión española, valle del Colca (Perú)". *Boletín de Arqueología PUCP*, N.º 20: 149-166
- Whitten, Norman. 1989. "La Amazonía actual en la base de los Andes: una confluencia étnica en la perspectiva ecológica". En *Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso*. Quito: Abya Yala
- _____. 1976. *Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. University of Illinois Press, Urbana
- Wolf, Teodoro. 1892. *Geografía y geología del Ecuador. Publicada por el Supremo Gobierno de la República*. Leipzig: Tipografía F. A. Brockhaus
- Yépez, Manuel. 1922. *Clave de la legislación ecuatoriana 1899-1921*. Quito: Imprenta Nacional.

- Zambrano, Jeannine. 2014. "Un siglo de aporte salesiano al fortalecimiento de la identidad guayaquileña". En *La presencia salesiana en el Ecuador. Perspectivas históricas y sociales*, coordinado por Lola Vásquez et. Alt (411-434). Quito: Sociedad Salesiana en el Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana
- Zárate G., Carlos. 2006. "Frentes extractivos y fronteras políticas en la época del caucho". *Gestión y ambiente* 9, n.º 3: 55-67
- Zeger, Luis. 1860. *Defensa de los derechos del Perú sobre los terrenos amazónicos que se disputan ó sea refutación del folleto que ha publicado en Chile el Sr. D. Pedro Moncayo*, Lima: Tipografía del Comercio por J. M. Monterola.

Entrevistas realizadas por la autora

Almeida, Angélica. Documentalista, encargada del Archivo Histórico de la Misión Salesiana (Quito, entrevista de junio de 2015).

Arellano, Miguel (Crnl.) Militar en servicio pasivo. Comandante directo de destacamentos “Arutam” conformados en su mayor parte por soldados shuar, con quienes trabajó estrechamente en el Batallón Santiago, y ganó experiencia en el trato con ellos en la selva para enfrentamientos armados (Sangolquí, entrevista de mayo de 2016).

Atamaint, Bosco (entrevistado shuar). Nació en Sucúa en el año 1943. Miembro del magisterio hasta el año 2014. Estudió en Sevilla Don Bosco con los salesianos, sin ser interno, porque vivía allí. Estudió interno con los salesianos en Sucúa. Pasó al Normal Don Bosco, en Macas. Vinculado a la Misión Salesiana la mayor parte de su vida, a través de la educación que recibió en los centros salesianos y luego como maestro, del Normal Don Bosco de la ciudad de Macas. Trabajó también en Yaupi. Se jubiló en el año 2014, aproximadamente. Exdirigente shuar, fundador de Sistema de Educación Radial Bilingüe Shuar (SERBISH) (Sucúa, entrevistas de septiembre de 2008 y diciembre de 2016).

Áuz, Luis (Crnl.) Militar en servicio pasivo. Instructor de los pelotones integrados por indígenas como Arutam e Iwias. Trabajó con soldados shuar en los campos de guerra durante los enfrentamientos del Cenepa en 1995 (Sangolquí, entrevista de mayo de 2016).

Awak, Mariana (entrevistada shuar). Nació en Macas en 1958, vivió la experiencia del internado en la segunda mitad del siglo XX, y ha trabajado para la congregación salesiana en Cuenca y en Morona Santiago. Ha realizado investigación sobre la cultura y la cotidianidad del mundo shuar. Estudió Pedagogía en la Universidad Estatal de Cuenca y además obtuvo un diplomado en Educación. Es profesora del Instituto Pedagógico Shuar de Bomboiza, desde hace 26 años (Bomboiza, entrevista de abril de 2016).

Berrazueta, Homero (Gral.) Militar en servicio pasivo (+). Recibió formación militar en Panamá y otros países de América Latina, en distintos campos como la enseñanza y la administración castrenses. Ocupó distintos cargos en representación del Ecuador y las fuerzas

armadas fuera del país. Se desempeñó con cargos militares en distintas plazas del Ecuador (Quito, entrevista realizada por la autora en noviembre de 2003).

Bottasso, Juan (sdb). Nació en Italia en 1936. Teólogo y antropólogo, catedrático de la Universidad Politécnica Salesiana. Investigador del mundo shuar, ha impulsado la difusión de los estudios que se realizan sobre este pueblo amazónico a través de las editoriales Mundo Shuar y Abya Yala. Actual director del Archivo Histórico de la Misión Salesiana (Quito, entrevistas de enero y marzo de 2015).

Calleja, Victoriano (sdb). Nació en 1928 en España. Tiene 87 años, desde niño estuvo con los salesianos en su país natal. Titulado como Maestro de Segunda Enseñanza, ha ejercido como profesor toda su vida laboral y sacerdotal. Destinado en un inicio a la misión en Méndez, pasó por todas las casas salesianas para el pueblo shuar en el sur-oriente -destaca que no ha trabajado con los achuar (Macas, entrevista de diciembre de 2015).

Creamer, Pedro (sdb). Nació en Quito en 1931. En 1950, ingresó a la Congregación Salesiana. Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca, España. Ha ocupado distintos cargos de dirección en la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, catedrático de la PUCE. Entre 1981-1986 Provincial de los Salesianos, Decano de la Facultad de Ciencias Religiosas de la Universidad Politécnica Salesiana. Encargado de la dirección del Archivo Histórico de la Misión Salesiana (Quito, entrevista de noviembre de 2015).

Cruz, Galo (Crnl.) Militar en servicio pasivo. Exdirector de Movilización de las Fuerzas Armadas. Director del Centro de Estudios Estratégicos de la Universidad de las Fuerzas Armadas – ESPE –. Interesado en los estudios históricos militares, ha realizado distintas investigaciones en torno a esta temática (Sangolquí, entrevista de mayo de 2016).

Equizaín, Silverio (sdb). Nació en Navarra, España en 1921. Llega al Ecuador en 1955 por su voluntad de trabajar en las misiones en Ecuador. Trabajó en Guayaquil y Cuenca y desde 1956 partió al sur-oriente, en donde realizó trabajo pastoral con colonos y shuar. Desde 1958 se situó en Bomboiza, en la actualidad radica en Macas (Macas, entrevista de diciembre de 2015).

Gallardo Román, José Gnrl. Militar en seriv(sp). Nació en Piñas, provincia de El Oro. Estudió en el Colegio Militar. Realizó estudios militares en la zona del Canal de Panamá., conjuntamente con otros cadetes latinoamericanos. En 1972 estudió en Brasil, en donde se formó en contrainsurgencia. Después fui al Colegio Interamericano de Defensa, en Uruguay, estuve 11 meses entre los años 78-79. Militar en servicio pasivo, ha ocupado altas dignidades, comandante general del ejército, ministro de Defensa y exdirector del CREA, entre otros (entrevistas de noviembre de 2003 y mayo de 2016).

González, Juan (sdb). Nacido en 1933, en España, González trabajó desde la edad de 31 años, en los internados amazónicos, desde la década de 1960. Luego de una estadía en Cuenca, pasó al Vicariato de Méndez y Gualaquiza para misionar en las casas de Méndez, Kutchanza, Macas, Sevilla Don Bosco, Sucúa, en los internados y las escuelas de los niños shuar (Macas, entrevista de diciembre de 2015).

Guarderas, Teresa (entrevistada shuar). Nació en Zamora, misión a cargo de la congregación franciscana. Rectora del Instituto Normal shuar de Bomboiza. Presidenta de la primera reunión de mujeres para pedir que se incluya temáticas relacionadas con las mujeres en los estatutos de la Federación Shuar. Dirigente de la Asociación de Pueblos Shuar de Boboiza (Gualaquiza y Bomboiza, entrevistas de abril de 2016).

Hernández, Luis (Crnl.) Militar en Servicio Pasivo. Fue comandante de las operaciones en la Guerra del Cenepa en 1995. Director de la Escuela Militar Eloy Alfaro. Ocupó los gargos de Oficial de Estado Mayor en la Academia de Guerra de la Fuerza Terrestere y de Oficial de Estado Mayor Conjunto. Ha estudiado varios post-grados en dicliplinas militares. Fueasambleista constituyente. Trabajó en la zona de Morona Santiago con los soldados shuar (Quito, entrevista de mayo de 2017).

Jempékat, José Miguel (entrevistado shuar). Nació en 1954, 62 años, asistió al internado salesiano de Kutchanza desde fines de la década de 1950. Exrector de Instituto Normal Superior Shuar de Bomboiza. Profesor del Sistema Intercultural Radiofónico Bilingüe Shuar. Ha realizado investigación antropológica y lingüística sobre el pueblo shuar con el salesiano Alfredo Germani y el antropólogo Mauricio Gnerre. Actualmente es investigador de la cultura shuar y maestro bilingüe formado por los salesianos. Realiza trabajos de consultoría,

y promociona un curso de shuar *on line* de su propia autoría (Macas, entrevista de abril de 2016).

Juank Kajekai, María (entrevistada shuar). Nació en Sevilla Don Bosco, en 1970. Es maestra con estudios de pedagogía y derechos humanos. Actualmente es rectora de la Unidad Educativa del Milenio Bosco Wisum (Sevilla Don Bosco, entrevista de abril de 2016).

Juep, Luis (entrevistado shuar). Oriundo de Gualaquiza, nació el 13 de abril de 1970. Exalumno de lo sinternados salesianos de Morona Santiago. Promotor cultural, administra un restaurante de comida típica de la cultura shuar en Gualaquiza “Los ayampacos de Don Lucho”. Se desempeña como docente del Instituto Pedagógico Shuar de Bomboiza (Gualaquiza, entrevista de abril de 2016).

Kajekai, Josefina (entrevistada shuar). Nació en Yuncoangos, cerca de Limón (actual provincia de Morona Santiago) en el año 1946. Experimentó las vivencias del internado, desde la década de 1950 hasta inicios de la década de 1970. Ingresó a los 4 años y salió de 21. Como parte de su formación con las Hermanas de María Auxiliadora, estudió en los talleres de costura, recibió entrenamiento y formación como asistente de enfermería en el Hospital de la Misión. Es casada católicamente con un exalumno interno en la sección para varones de la misma Misión Salesiana. Hija del renombrado cacique Kajekai. Actualmente vive en Sevilla Don Bosco, estudió hasta hace pocos años, para cursar la educación secundaria en un colegio nocturno (Sevilla Don Bosco, entrevista de abril de 2016).

Karakras, Ampam (entrevistado shuar). Nació en Limón, tiene 68 años. Exrepresentante en Quito de la FCSH. Ampam Karakras Ipiak, de nacionalidad shuar, pasó por el internado salesiano. Obtuvo el título de contador público en el Colegio Río Santiago y realizó estudios de auditoría y contabilidad en la Facultad de Ciencias Administrativas de la Universidad Central del Ecuador. Fue representante en Quito de la Federación de Centros Shuar. Por el momento, es consultor independiente en temas de interculturalidad y asuntos indígenas (Quito, entrevista de octubre de 2015).

Kunkumas, Pedro (entrevistado shuar). Nació en Sucúa en 1949. Asistió al internado en esa misma ciudad en su niñez, desde 1954 hasta 1968. Se formó como maestro en el Normal Don

Bosco en Macas. Licenciado en pedagogía en la modalidad semi-presencial en la Universidad Politécnica Salesiana de Cuenca. Participó en la conformación del Sistema de Escuelas Radiofónicas y fue presidente de la Federación de Centros Shuar (Macas, entrevista de marzo de 2008).

Macías, Edison (Tcnl.) Militar en servicio pasivo, hisotiriador del Centro de Estudios Históricos del Ejército. Autor y Editor de la Historia General del Ejército Ecuatoriano (Quito, entrevista de junio de 2015).

Moncayo, Paco (Gnrl.) Militar en servicio pasivo. Exministro de Defensa. Diputado. Jefe de Operaciones en la Guerra del Cenepa, Comandante general del Ejército (1995). Se retiró con grado de General del Ejército. Ocupó el cargo de Director ejecutivo del CREA (1976-1977). Fue alcalde de Quito por dos períodos consecutivos.

Morán María (colona). Oriunda de la provincia de Bolívar. Llegó con su familia al sur-oriental a la actual parroquia San Isidro en 1953, aproximadamente. Colona, moradora de la parroquia Proaño. Fue directora de la escuela José Ricardo Martínez Cobo, en esta localidad de colonos a pocos kilómetros de la ciudad de Macas, durante 25 años (Proaño, entrevista de mayo de 2008).

Pellizzaro, Siro (sdb). Nació en Italia, 1933, 82 años. Se formó desde su niñez en los oratorios festivos salesianos. Terminada la primaria, estudio contabilidad en un instituto laico. Un año más tarde, ingresó al noviciado salesiano donde estudió filosofía en el liceo, para luego solicitar su ingreso como misionero para trabajar con pueblos indígenas, y fue destinado al Ecuador. Tras unos años de preparación en Quito, fue enviado a Yaupi en 1955, en donde participó en el proceso de construcción de la Misión desde sus infraestructuras y el trabajo con en los internados. Se ha dedicado a la recopilación y publicación de mitos shuar, ha profundizado, de manera sistemática, en el conocimiento de la lengua y cultura de este pueblo (Sucúa, entrevista de diciembre de 2015).

Shakai, Leonidas (entrevistado shuar). Nació en Taisha en el año 1952 y vivió la experiencia del internado del Instituto Lingüístico de Verano de los evangélicos en Makuma.

Fue alcalde de Taisha y se mantiene como dirigente de su comunidad (Macas, entrevista de abril de 2016).

Shiki, Teresa (entrevistada shuar). Nació en Sucúa, cuenta 72 años de edad. Pobladora shuar de Asunción. Esposa de Miguel Tankamash, de Sucúa. 72 años de edad, entró al internado salesiano de Sucúa en 1959, cuando tenía 15 años de edad. edad hasta su matrimonio con Miguel Tankamash, vivió en el internado a partir de 1959 Estudió nociones de enfermería en el Hospital de la Misión (Asunción, entrevista de abril de 2016).

Tankamash, Miguel (+) (entrevistado shuar). Nació en Sucúa, 76 años de edad (falleció en noviembre de 2018). Se formó en los internados salesianos desde los 12 años. Líder, Promotor, fundador y primer presidente de la Federación de Centros SHuar, protagonizó asimismo los procesos de funcionamiento posterior de la organización (Asunción, entrevista de abril de 2016).