

Felipe Burbano de Lara, coordinador

Transiciones y rupturas

El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX



FLACSO
ECUADOR



Ministerio
de Cultura

Transiciones y rupturas: el Ecuador en la segunda mitad del siglo XX / coordinado por Felipe Burbano de Lara.- Quito: FLACSO, Sede Ecuador : Ministerio de Cultura, 2010. (Colección Bicentenario)

562 p.; ilus., fotografías, mapas, tbls.

ISBN: 978-9978-67-263-1

POLÍTICA ; ECUADOR ; HISTORIA ; DEMOCRACIA ; CIUDADANÍA ; ESTADO ; PARTIDOS POLÍTICOS ; CULTURA ; SOCIOLOGÍA POLÍTICA ; INDÍGENAS
320.9866 - CDD

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 323 7960

www.flacso.org.ec

Ministerio de Cultura

Av. Colón E5-34 y Juan León Mera

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 3814-550

www.ministeriodecultura.gov.ec

ISBN: 978-9978-67-263-1

Cuidado de la edición: David Chocair y Santiago Rubio

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: RisperGraf C.A.

Quito, Ecuador, 2010

1ª. edición: octubre 2010

Índice

Presentación	7
A modo de introducción	9
<i>Felipe Burbano de Lara</i>	
CIUDADANÍA, ESTADO, DEMOCRACIA Y NACIÓN	
Estado, ciudadanía y democracia	43
<i>Simón Pachano</i>	
Complejización del campo político en la construcción democrática en el Ecuador	75
<i>Julio Echeverría</i>	
La estatalidad de la democracia y la democratización del Estado en el Ecuador	115
<i>Luis Verdesoto y Gloria Ardaya</i>	
Construyendo la nación en el siglo XXI: la “Patria” en el discurso del presidente Correa	159
<i>Beatriz Zepeda</i>	

II. TRANSICIONES

**De Cuenca Atenas a Cuenca Patrimonio:
estrategias de distinción en la construcción del Estado-Nación** 197
Mónica Mancero Acosta

**Guayaquil en los años 50.
Irrupción populista, auge económico y poder oligárquico** 247
Felipe Burbano de Lara

**El golpe militar de 1963 y el fin de un período
excepcional de estabilidad política** 291
Patricio Moncayo M.

**Crítica y modernidad.
De la emergencia Tzántzica al Frente Cultural.
Quito en la década de los sesenta** 341
Rafael Polo Bonilla

**Configuración de las clases medias en Ecuador:
soportes y rupturas** 377
Betty Espinosa

LUCHAS INDÍGENAS, NACIÓN Y ESFERA PÚBLICA

**Conflictos rurales, violencia y opinión pública
en los años cincuenta** 411
Hernán Ibarra

**Concepciones del Estado y demandas de las
organizaciones campesinas e indígenas (1940 – 1960)** 465
Luis Alberto Tuaza C.

**Religión, nación, institucionalización e
integración en el mundo shuar.
Una revisión retrospectiva de los mecanismos
de inserción del sur oriente al territorio ecuatoriano** 515
Cecilia Ortiz Batallas

Religión, nación, institucionalización e integración en el mundo shuar. Una revisión retrospectiva de los mecanismos de inserción del sur oriente al territorio ecuatoriano

Cecilia Ortiz Batallas¹

Introducción

Esta investigación busca identificar el proceso de incorporación e integración del pueblo shuar en la que se considera la ‘sociedad nacional’. Cuál es la vía seguida para que, a fines de la primera década del siglo XXI, en su Carta Constitucional, el Ecuador se autodefina, entre otros enunciados, como un Estado “soberano, intercultural, plurinacional y laico” (Asamblea Constituyente, 2008: 16).

Esta exploración parte del supuesto de que la integración de los diversos grupos humanos que conforman el Ecuador actual tiene que ver con un proyecto de largo aliento en el que han participado distintos actores. A lo largo del siglo XX, se vislumbra que, desde sus diversos enfoques de nación, los pueblos indios, las órdenes religiosas, las Fuerzas Armadas, los partidos políticos, y en general, los activistas del desarrollo han participado en variadas estrategias de integración, dirigidas hacia las que hoy se reconocen como nacionalidades indígenas. Esto se ha dado como un ejercicio de mutua complementariedad, con la utilización de mecanismos tanto de consenso como de fuerza que les han permitido erigirse como sectores dominantes en segmentos específicos del territorio y de la institucionalidad estatal de cada momento histórico.

1 Historiadora

Quienes han participado en acciones de este tipo, confieren a los grupos objeto de integración sus formas particulares de ver el mundo, sus percepciones sobre la ciudadanía, sus escalas de valores y antivalores². Se provocan, en este escenario, influencias mutuas que se conjugan en la construcción de la nación que adquiere determinadas características originadas en tales enfoques variados (Anderson, 1991; Gross, 2000).

Para centrarse en una de las tantas aristas de esta prolongada y diversa temática, se toman como estudio de caso los antecedentes que desembocan en la constitución de la Federación de Centros Shuar (FCSH)³, organización que se crea en 1964, bajo los auspicios de la Iglesia Católica, a través de los sacerdotes de la Congregación de San Francisco de Sales, de origen italiano. Este hecho ha sido visto como una estrategia de integración del pueblo shuar a la sociedad ecuatoriana, a través del cual adquieren su condición de ciudadanía. El Estado delegó esta tarea a la Iglesia Católica y para el caso de los pueblos shuar, asentados en la actual provincia de Morona Santiago, lo hizo con la Orden salesiana. Ello ocurrió a fines del siglo XIX, con la creación en 1893 del Vicariato de Méndez y Gualaquiza, que fuera entregado al control sacerdotal.

Este hecho representa uno de los más fehacientes testimonios de la influencia de la Iglesia Católica como agente del Estado en la construcción nacional en un sentido societal, sin que se invisibilice la participación de otros actores que comparten escenario, como son los propios shuar, los colonos o los militares. Estos últimos, como fuerza que tradicionalmente ha materializado al Estado –particularmente en locaciones distantes e inaccesibles, como el caso de las selvas amazónicas–, y habida cuenta de la ubicación del espacio de análisis, en una zona de conflicto internacional, dada la ausencia de límites con el Perú (para aquellas fechas), constante motivo de enfrentamiento armado en la región.

Se constata que la variedad de agentes estatales actúa de acuerdo a una gama de requerimientos a los que se da respuesta de diferentes maneras, adaptables a diversas situaciones; así, por más distancias que aparente-

2 Eso lo afirma Loveman (1998) para el caso de los militares en América Latina, por ejemplo.

3 Hacia 1972, la Federación se amplía hacia otras provincias amazónicas que también constituirían espacios de habitación de comunidades shuar, por lo que su denominación cambió a Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH, 1976).

mente existan entre ellos, hay eventos en los que sus intereses resultan coincidentes y actúan en condiciones de sinergia funcional.

El rumbo que toma la conformación de la FCSH como hecho en sí, permite identificar que es el modelo de Estado generado bajo determinadas condiciones históricas, el factor que propicia que la Iglesia se erija como actor dominante en un segmento específico del territorio y de la institucionalidad estatal del momento histórico que se analiza.

El estudio se ubica en la actual provincia de Morona Santiago y transita por una revisión de lo ocurrido a partir de la llegada de los salesianos a la región (1893) –lo cual coincide cronológicamente con el advenimiento de los gobiernos liberales (1895)–, hasta llegar a la época de creación de la FCSH (1964). Se identifican los antecedentes que desembocan en este hecho singular que legitima el reconocimiento del pueblo shuar como parte de la sociedad nacional ecuatoriana.

La Iglesia Católica en la construcción del Estado y la nación

Los grupos amazónicos han mantenido un contacto continuo con los misioneros católicos, el cual se remonta a los períodos anteriores al siglo XX, previos a la llegada de los salesianos a la Amazonía con objetivos civilizatorios –sinónimo de evangelización–. Religiosos y religiosas han cumplido diversidad de roles en las tierras conquistadas⁴. Cabe afirmar que los misioneros católicos han encarnado al Estado en aquellos territorios (Jaramillo Alvarado, [1922] 1983; Tobar Donoso, 1953; 1934), en un afán no solo religioso, el cual, aunque no mostrara resultados positivos a primera vista, permitió se produjeran contactos interculturales entre los pueblos indios y los misioneros y darían pie a otro tipo de relacionamientos.

Entre las sociedades selváticas, la Iglesia Católica ha constituido “el” medio para lograr este objetivo nacional; a lo largo de la República, ha sido vista como la vía, por antonomasia, para integrar a las sociedades sel-

4 No solamente religiosos católicos sino también de otras tendencias, en especial evangélicas, quienes arriban posteriormente a la zona.

váticas a la sociedad nacional⁵. Ello resultó paradigmático durante el período garciano (1861-1875), cuando el carácter que el Estado-nación ecuatoriano tomaría en lo posterior, comenzaba a perfilarse con mayor definición, y se buscaron salidas en la instrumentalización de las órdenes religiosas para consolidar la presencia del Estado en zonas en las que su presencia era precaria⁶.

El Estado garciano tuvo la intención de recolonizar al país a través de la Iglesia como vía de nacionalizar —léase dominar— a los pueblos amazónicos, propuesta que merece dimensionarse como parte del imaginario de un amplio sector de las elites, no solo en aquellas épocas sino también en lo posterior, con las diferencias de cada caso. Los gobiernos “progresistas” (1884-1895)⁷ harían avances en ese mismo sentido con la creación de cuatro nuevos vicariatos apostólicos para el Oriente: Napo, Macas y Canelos, Méndez y Gualaquiza y Zamora⁸, a lo que acompañó la gestión para el traslado de la Orden Salesiana.

La congregación de San Francisco de Sales

Los salesianos llegaron al Ecuador en 1888, y en 1893 saldrían vía Cuenca para tomar a su cargo el Vicariato de Méndez y Gualaquiza. Entender los alcances de la acción de esta congregación entre los shuar, a fin de identi-

5 El último Decreto Ejecutivo a este respecto consta en el Registro Oficial N. 620 del 25 de junio de 2009, signado por el Presidente Constitucional Rafael Correa. En este documento se responsabiliza de la “incorporación a la vida económica y sociocultural de la República” a distintas misiones católicas que operan en la Amazonía —entre ellas la salesiana—, provincia de Esmeraldas y Galápagos.

6 Creó el Vicariato de Oriente (1870); para administrar la región, confió en la Iglesia ante la imposibilidad de “organizar un gobierno civil entre las tribus salvajes” (Saint Geours y Demélas, 1988: 172); que requerían de un “gobierno suave y paternal del misionero que instruye y moraliza” (García Moreno citado por Esvertit, 2008: 69).

7 El denominado “progresismo” agrupó a las tendencias liberal-católica y del conservadurismo centrista. Ellos buscaron reinstitucionalizar al país que había ‘perdido piso’ luego de la muerte de García Moreno y del caótico gobierno de Veintimilla. Entre los progresistas se cuentan José María Plácido Caamaño (1884-1888), Antonio Flores Jijón (1888-1892) y Luis Cordero (1892-1895).

8 Con las mismas misiones religiosas que ya habían operado en la región desde la Colonia —jesuitas, dominicos, franciscanos y en lo posterior las religiosas del Buen Pastor—; con nuevos elementos: la congregación de San Francisco de Sales (Bottasso, 1993a; Spalla, 1974).

ficar la relación que se establece entre los religiosos y esta nación indígena –y vislumbrarla como antecedente de los avances organizativos del grupo originario–, ameritan observar brevemente los fundamentos que guían su proyecto y captar las formas de intervención implementadas con este grupo étnico.

¿Por qué los salesianos? Hacia fines del siglo XIX, se veía a la propuesta salesiana como la ideal para implementar un proceso de modernización acorde con el avance de los tiempos, los objetivos civilizatorios de las elites de poder y el rumbo que tomaba el sistema dominante global. Las ideas de Juan Bosco (1815-1888) –fundador de la Orden en 1859 (Guerriero y Creamer, 1997: 25)– fungen como referente de las políticas bajo las que operan los religiosos y se adaptan a los distintos momentos y circunstancias.

Juan Bosco había nacido en Italia (1815), cuando ese país vivía su proceso de constitución como nación unificada y el nacionalismo se fortalecía como tendencia (Spalla, 1974: 4), en un contexto de construcción asimétrica de los grupos sociales. La pobreza que caracterizó a la Italia de la época, había despertado un fuerte movimiento filantrópico en todo el continente europeo, las ideas de la denominada cuestión social se difundirían y propugnaban una “caridad legal conjugada con la beneficencia...” (Orgaz Rodilla, 1994: 403). Su aspiración mayor habría sido la de instaurar el Reino de Dios en la Tierra, justo e igualitario (Gavilanes del Castillo, 1992; Spalla, 1974: 4 y ss.). El fuerte atractivo que ejercieron los salesianos para los gobiernos latinoamericanos constituyó su programa formativo que combina la educación técnica con la prevención social entre los jóvenes de los sectores en situación de pobreza, para evitar su incursión en la delincuencia.

A través de la educación religiosa, generó el ideal de convivencia con nuevas bases en la relación educando-educador: “el amor y la consideración de la infancia marginada como objeto de un cuidado religioso, basado en la profundización de los conceptos de autoridad y obediencia” (Orgaz Rodilla, 1994: 402). Los niños y jóvenes shuar fueron encasillados en esta categoría de marginalidad social y económica, por lo tanto, los salesianos aplicaron el método preventivo que habían puesto en práctica con los mismos grupos de edad en los suburbios italianos (Orgaz Rodilla, 1994).

Las estrategias civilizatorias de los salesianos hacia los shuar

Trabajar entre los grupos de difícil de integración, radicados en el Oriente, constaría entre las intenciones de los misioneros al dirigirse al Ecuador, como lo manifestara Juan Bosco en su momento: “Me preparo a enviar a Quito a un grupo de salesianos, donde en la parte oriental de las cordilleras viven todavía en la sombra de la muerte, miles de almas que esperan la obra del misionero católico” (Don Bosco, 1887, citado por Guerriero, 1974: 30).

La intervención de los salesianos entre los shuar atravesó por dos momentos, una primera etapa, desde su llegada a la Amazonía en 1893 hasta fines de la primera mitad del siglo XX y una segunda, desde los años 1950 en adelante:

- Primera etapa

En sus primeros acercamientos hacia los indígenas, los misioneros reprodujeron en el intento las fórmulas de quienes los habían precedido al llegar a la zona, buscaron su simpatía con el obsequio de objetos que resultarían útiles y curiosos, pero que, a la vez, propiciaran su identificación con los beneficios de ingresar en la cultura que —mediante estos dispositivos— se les presentaban como mejor opción.

Interesaba influir entre todos los integrantes del grupo étnico encomendado a la misión (Guerriero, 1974: 18 y 19); sin embargo, al constituir los niños y jóvenes la población objetivo de la acción salesiana, operaron preferentemente entre este sector; y lo hicieron basados en la doctrina donbosquiana: “salir al encuentro de los jóvenes marginados, instruirlos y catequizarlos” (Orgaz Rodilla, 1994: 402).

En la selva ecuatoriana, la educación⁹ se convertiría en el “eje de la actividad salesiana” (Guerriero y Creamer, 1997: 25; Guarderas, 1974: 11), los religiosos se concebían a sí mismos no como profesores, sino como “educadores en la fe de los jóvenes” (Spalla, 1974: 25). Los niños

9 La carta de presentación de los salesianos a su llegada al país dice expresamente que ellos trabajarían por la instrucción especialmente de la juventud pobre y abandonada (Guerriero, 1974: 30).

fueron objeto de tratos autoritarios y violentos¹⁰, que debieron haberse dado tanto ante el temor hacia el Otro, por la imagen de fiereza que rodeaba aquella etnia, y a las distancias que separaban sus cosmovisiones, a lo que se sumaron la disciplina y la obediencia en que se enmarcó la enseñanza preventiva. Según Juan Bosco:

Quando un padre tiene un hijo insubordinado, con frecuencia se enfada y toma, si es preciso, la correa, que en determinadas ocasiones es necesario emplearla y hace bien porque [...] quien ahorra la vara, odia a su hijo [...] (Lemoyne et alt. citado por Orgaz Rodilla, 1994: 409).

Niños y niñas fueron desarraigados del núcleo familiar, considerado la fuente de transmisión de su cultura “primitiva” (Bottasso, 1993c: 196)¹¹, e incorporados en una nueva estructura de organización social que buscó transformar los modelos sociorganizativos originarios. A los shuar escolarizados se los recluyó desde los cinco y siete años de edad, aproximadamente. Para el efecto, establecieron internados, espacios en los que los sacerdotes y religiosas influían en la cotidianeidad de los niños y niñas, alterando su cultura material, formas de comportamiento, creencias, lengua; eran obligados a comunicarse en castellano y a utilizar uniformes. La escuela salesiana reprodujo un esquema familiar en el que sobresale la figura paterna, representada por el sacerdote, como fuente de autoridad e imposición del orden.

Por otro lado, resultaba más factible influir culturalmente entre los más jóvenes que en el medio adulto, dada la resistencia que históricamente habían impuesto con su fama de ‘guerreros indomables’, sin que ello quisiera decir que no intervinieran también entre los mayores, a quienes, de todas formas, se otorgó una condición de minoridad (Prieto, 2004; Broseghini, 1993b; Orgaz Rodilla, 1994: 402 y ss.)¹². Al apelar a la resis-

10 Los primeros contactos de los blancos con los shuar fueron en extremo violentos, con poblaciones enteras asoladas en ataques sanguinarios, propios de la cultura selvática (Cueva, 2008: 8 y 9).

11 Para el caso de la realidad italiana, a la que buscaba responder Juan Bosco inicialmente, el internamiento de sus alumnos respondía a la creciente secularización que se daba en aquel contexto y a las pésimas condiciones en las que vivía la mayoría de las familias de quienes fueran acogidos en sus instituciones (Orgaz Rodilla, 1994: 408).

12 En un sentido compasivo y de infantilización al Otro, es constante encontrar que se habla de los “jibaritos” cuando se hace mención a los shuar, sean niños o adultos.

tencia característica de los shuar a la que sólo ellos estaban en capacidad de dominar, (Bottasso, 1993c; Costales y Costales, 1996; Cueva, 2008), los educadores se rodearían de un halo de indispensabilidad y predestinación que adquiriría rasgos de redención.

De hecho, el mundo adulto también fue objeto de intervención, los salesianos localizaron sus misiones en zonas clave que aglutinaran de alguna manera a las “jibarías”¹³ que hasta tanto vivían dispersas, y las redujeron al área de circunscripción misional; se organizaron “oratorios”, espacios de convivencia en la fe, conversación y oración incluidos en la forma de adoctrinamiento difundida por Don Bosco, al mismo tiempo que se implementaban vías de organización de corte salesiano.

Estas formas de acercamiento impusieron la cultura dominante en el mundo shuar en lo más amplio del contenido del término, y para lograrlo, acudieron a degradar sus saberes previos; con una concepción de la realidad que parte del bien y del mal, satanizaron literalmente la cultura nativa (Pellizaro, 1975: 9). Para cumplir con sus objetivos, los sacerdotes se internaron en el comportamiento indígena y, en primera instancia, aprendieron la lengua originaria como condición para intervenir en los sentidos de la realidad de estas comunidades (Broseghini, 1993a: 8; Cfr. Guerriero y Creamer, 1997).

Propiciaron matrimonios entre los jóvenes de ambos sexos, alumnos de sus establecimientos (Guerriero, 1944: 40-41), para garantizar la conformación de familias monogámicas de cristianos, educados ya bajo los principios de la moral católica, con lo que esperaban modificar la cultura poligámica de los shuar (Rubinstein, 2005). Fue así como, antes de 1950, se había formado en Sevilla Don Bosco un primer caserío estable de población exclusivamente “jibara” transplantada hasta este sitio¹⁴. Aquel sería el modelo para la formación de otros caseríos que se hallaban en este proceso hacia 1951, en Asunción, Yaupi y Bomboiza¹⁵. Así los shuar, como se esperaba, se identificarían con mayor definición con la cultura dominante.

13 Ya desde la Colonia, se los redujo para centralizarlos y superar la dispersión que impedía su control (Costales y Costales, 1996).

14 Según lo acordado con el gobierno en el Contrato de Colonización correspondiente (1944).

15 AHMS/Q. Oficio N. 200-S0 de Pedro Sagasti, Procurador de los Salesianos, para Ministro de Gobierno y Oriente. Quito, 20 de agosto de 1951.

- Segunda etapa

En su segundo momento que cronológicamente se ubica en los primeros avances del desarrollismo (hacia fines de los años 40 del siglo XX), la participación de los salesianos adquirió una nueva perspectiva, signada por el ideal de convertir a los pueblos shuar en “sujetos de su propio desarrollo” (Guarderas, 1974: 15).

Hasta tanto, ¿cuál era la situación por la que atravesaba este grupo étnico en cuanto a su relación con el Otro? Hacia la segunda mitad del siglo XX, los indígenas habían entrado en pleno contacto con una diversidad de actores que los habían influenciado culturalmente desde tiempos que se remontan a la época colonial (Esvertit, 2008), lo que se intensificó pasada la primera etapa de estrecha relación con los sacerdotes de Don Bosco (desde 1893), con lo que se había potenciado su capacidad de interacción con los no indios, al otorgarles recursos para conseguirlo. Los shuar habían captado el mensaje, dado su interés de conformar la nación ecuatoriana en mejores condiciones. De allí que, para este momento histórico, se suscitara otras formas de interacción entre indios y religiosos, en las que ya se identificaban significados compartidos en cuanto a la cultura: lengua, educación, vestido, religión, alimentación.

Al mismo tiempo, la Iglesia en un sentido global, daba un golpe de timón en cuanto a su forma de relacionamiento y al enfoque de su misión con los pueblos por evangelizar, con las nuevas disposiciones emanadas del Concilio Vaticano II (1962-1965).

Entre los salesianos, la experiencia de acercamiento con este grupo étnico daría, al cabo de los años, un vuelco en la concepción evangelizadora; si bien no perdió vigencia ni razón de ser para la congregación, la obligó a cambiar de estrategia. En un primer momento, se satanizó e inferiorizó a la cultura vernácula por carecer de un Dios (Allioni, 1993: 151) –los discursos salesianos que sobre este grupo emanaron en ambas etapas, así lo muestran¹⁶–. En la segunda fase, hubo expresiones de respeto y

16 “¡Estos pobres salvajes siempre están en guerra! Divididos en dos partidos, están continuamente en armas, listos para matarse los unos a los otros, usando astucias y traiciones” (Francisco Mattana, 1896. Citado por Bottasso, 1993a: 153).

admiración por la forma de vida shuar¹⁷. Se dejó de lado la imposición y se buscaron otras maneras de interlocución; se hallaron mecanismos de mediación entre las cosmovisiones católica y selvática¹⁸, de manera que el Evangelio adquiriera sentidos legitimados desde la propia apreciación sobre el mundo de los shuar. La visión distinta desarrollada por los salesianos no se originó solamente en los planteamientos emanados desde la cúpula eclesiástica, sino del contacto mismo provocado entre ambas culturas –la dominante y la subordinada– en el marco de un proceso civilizatorio de largo aliento.

Ello deja pensar que la transformación religiosa católica ocurrida en 1962 fue el resultado de encuentros interculturales que desembocaron en las que serían normas conciliares universales y se proyectaría hacia los años posteriores cuando la propuesta liberadora y de impulso a la participación popular demandó un enfoque distinto en las estrategias evangelizadoras, la cual se inscribiría, desde entonces, en una línea de respecto a la otra cultura.

Los nuevos planteamientos conducen a una concepción del mundo inscrita en una visión multicultural, en la que la “unidad nacional es perfectamente compatible con la heterogeneidad cultural y lingüística que la enriquece” (Citado por Broseghini, 1993a 1975: 16). Esta realidad se ajusta analíticamente a la noción de nacionalismo multicultural (Selmeski, 2002) que parte de unir lo diverso con base en la tolerancia de ciertos rasgos de la otra cultura y la exclusión de otros que resultan disfuncionales a un esquema homogeneizador, supuestos que se adaptan a las necesidades de los pueblos y a la forma que va adquiriendo la nación.

17 Juan Vigna, Provicario Apostólico en 1947, hablaba de los shuar como una “raza que antes de ser un baldón para la nación es un orgullo, por ser sana, orgullosa, de una entereza admirable en su estructuración familiar, social, biológica y moral” (AHMS/Q. Informe de Juan Vigna de 20 de agosto de 1947).

18 Ciro Pellizaro desarrolla toda una táctica evangelizadora que, al contrario que la de la fase anterior, recogió la cultura propia de los shuar; buscaba por esta vía “las mediaciones que pudieran facilitar la transmisión del mensaje en una forma más inherente a la realidad cultural indígena” (Broseghini, 1993: 11). La mitología tradicional shuar fue relacionada con los elementos de la catequesis. Según Pellizaro, él comenzó a concebir esta idea desde 1959, aproximadamente una década después de convivir con los shuar (Pellizaro, 1975), cuando la percepción que tuvo de ellos al llegar al Ecuador, fue totalmente distinta a la que había desarrollado luego de la convivencia.

Influyó, asimismo, el nuevo interés que despertaron las culturas ancestrales y el reconocimiento internacional como fuerza que presionó por el respeto a la diversidad étnica y cultural que se operó en el ámbito global, fuera del medio religioso (Ortiz 2006; Proaño 1989, 1980). También el avance de las Ciencias Sociales y los temas étnico-culturales, la antropología, la antropología religiosa, la lingüística, entre otras, permitieron a ciertos salesianos y a los científicos sociales desarrollar otra forma de operar a favor de la integración (Broseghini, 1993b). Todos estos factores viabilizaron una actitud distinta que implicó una relación intercultural para la construcción de una sociedad multicultural: con características indígenas, cristianas y nacionales. De ahí que en el presente trabajo se hable de una influencia en doble vía, tanto desde los shuar hacia los salesianos y viceversa. Implica además, que desde el grupo a integrarse se hubieran propiciado adaptaciones que permitieron un diálogo más fluido entre las dos culturas, que entre éstas se hubieran provocado puntos de encuentro y dieran paso a la organización de los shuar con una participación mucho más activa de su parte.

Solo luego del proceso de cambio vivido por los misioneros en su contacto con los shuar (y de otros factores que se analizan en párrafos posteriores), éstos aceptarían el sentido político de su misión. Su discurso reconoció que, luego de implementar una primera etapa con una “catequesis doctrinal, intimista e individualista” (Broseghini 1993a: 9 y ss.), pasaron a una catequesis práctica (cuya preocupación es la acción cristiana en la sociedad). Ésta esperaba una transformación concreta que apuntaba a “las mismas estructuras sociales, económicas y políticas” (Broseghini, 1993a: 23). Los dictados del Concilio Vaticano II y la línea marcada por las reformas conciliares, reconocieron la importancia de la organización política del pueblo y el desarrollo de su conciencia crítica en la construcción del Reino de Dios (Gavilanes del Castillo, 1992).

No se entienda que la perspectiva religiosa católica fuera privativa de los salesianos, en cuanto a las propuestas de construcción de la nación desde una visión que en la presente investigación se ha catalogado como nacionalismo multicultural, posturas similares se han identificado en el pensamiento y prácticas implementadas por los militares con los grupos étnicos a través de la acción cívica o en el proceso de cambio de actitud

que muestran con los conscriptos indígenas, hacia la segunda mitad del siglo XX (Ortiz, 2006).

La Federación de Centros Shuar: una respuesta organizativa al avance colonizador

El mundo shuar es un tema que ha concitado la atención de las Ciencias Sociales¹⁹, desde décadas tempranas del siglo XX. Llama la atención entre los estudios, a más del tema etnográfico, que desde 1964 los miembros de este grupo étnico, con el apoyo de los salesianos, se organizaran en la FCSH (FCSH, 1976; Martínez Novo, 2005; Rubinstein, 2005; Esvertit, 2008). Se resalta a éste como un hecho que los legitima como ecuatorianos y les otorga apropiación de sus derechos ciudadanos, al dotarlos de capacidad de gestión e interlocución directa con el Estado.

Se destaca que, a través de esta organización de corte étnico-identitario, los shuar hubieran conseguido tener una actoría política con presencia nacional que adquirió mayor importancia a partir de la década de los 90, en conjunción con un proceso mayor de carácter nacional, vivido por el movimiento indígena. En esa medida, con la participación de distintos intermediarios, entre los que la Iglesia Católica comparte protagonismo, los shuar se integraron a la sociedad local y subregional (austro) lo cual, al calor del proceso de construcción étnica en el Ecuador, les permitió insertarse en la sociedad nacional en ciertas condiciones de admiración, tanto por su pasado “salvaje” (reductores de cabezas) como por su capacidad de asimilación de lo nacional a través de la educación proporcionada por los salesianos.

El detonante evidente del hecho que se analiza, radica en la fuerza adquirida por el afán colonizador²⁰ de las tierras amazónicas, iniciado en

19 Han sido los salesianos quienes más han difundido la cultura shuar, tanto a través de las publicaciones de sus casas editoriales como por la organización sistemática que han realizado de la documentación que ha producido su gestión, desde su llegada al Ecuador a fines del siglo XIX, y reposa en sus archivos abiertos a los investigadores.

20 “En términos generales se entiende por colonización la ocupación más o menos permanente de tierras deshabitadas (o poco habitadas) por parte de grupos humanos no aborígenes...” (Salazar, 1986: 10).

siglos anteriores. Así, otro de los partícipes que no puede perderse de vista en este proceso, lo constituyen los colonos, pobladores que llegaron desde otras regiones ecuatorianas u otros países (Colombia para la época cauchera entre 1880 y 1920, por ejemplo), en busca de mejores condiciones de vida, unos, y muchos de ellos tras los minerales y productos tropicales.

Los colonos, procedentes especialmente de la Sierra central y austral, ejercieron una fuerte presión sobre el territorio shuar. A su arribo a la región, los salesianos contaron no solamente con el beneplácito de los gobiernos de turno y de la cúpula eclesiástica, lo hicieron también con el apoyo de las élites azuayas, quienes habían convertido a ésta en su área de expansión²¹; para ellas, la presencia de los sacerdotes significaba la pacificación de los pueblos originarios, quienes, al sentirse desplazados de las tierras que habían ocupado desde siempre, protagonizaron invasiones y arrasaron sus propiedades e instalaciones (Gerriero y Creamer, 1997). De allí se desprendió la imagen de guerreros, violentos y sanguinarios que proyectaron, y que volvía necesario su control (Esvertit, 2008).

Por disposición estatal, los colonos que llegaban a las zonas circundantes a las encomendadas a los misioneros, a fin de conseguir tierra para cultivar y habitar, también serían objeto de protección y control religioso (Guerriero y Creamer, 1997). Fue justamente éste uno de los motivos para el traslado de los salesianos a Méndez y Gualaquiza al culminar el siglo XIX; entre las responsabilidades encomendadas por el Estado contaba la de garantizar una colonización organizada, así como la de proteger a los habitantes tradicionales de la región. No por gratuidad se ha afirmado, con respecto a la zona objeto del presente estudio, que “el verdadero empuje de la colonización vino con el establecimiento del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza a cargo de los salesianos...” (Salazar, 1986:52).

21 Las propiedades de los azuayos en el oriente se denominaban “entables”, se especializaban en la agricultura y la ganadería y la producción de aguardiente de caña. La expansión de los azuayos a la zona fue tal que se llegó a denominarla el “Oriente azuayo” (FCSH, 1976). La canalización de la población sin tierra del austro serrano hacia la actual provincia de Morona Santiago, fue direccionada desde el Estado a través de los salesianos y del Centro de Reconversión Económica para el Austro (CREA), desde la década de los 60 (Alfonso Dávalos, entrevista de 31 de mayo de 2008).

Los misioneros mostraron su preocupación ante el gobierno central, y trabajaron por proteger la ocupación tradicional de sus territorios por parte de los grupos nativos, los cuales menguaban para sus propietarios habituales con la llegada de nuevos pobladores. Es fehaciente, en este sentido, el testimonio de una pobladora actual de San Isidro, caserío cercano a Macas conformado por colonos, ella llegó con su familia hace más de sesenta años desde Chimborazo, habían sido visitados por el salesiano Isidoro Formaggio, quien “les invitó a venir por acá porque había una extensión de terreno de selva, donde podrían ubicarse”²².

Se pensó que esta zona debía poblarse (al considerarla deshabitada) con gente proveniente de las provincias serranas, quienes ya habían iniciado espontáneamente su migración y llegaron especialmente, para aquella época, desde Azuay, Cañar y Chimborazo. Ellos se asentaban indiscriminadamente, y además, los propios indígenas les entregaban tierras a cambio de objetos o de dinero que no consideraban un precio real de los predios.

En la primera mitad del siglo XX, serían los propios salesianos quienes presentaran alternativas de solución al problema al realizar gestiones con el gobierno velasquista (1935) para proteger las tierras de habitación shuar; fuera de sus espacios tradicionales, éstos perderían la base de su cultura y cohesión como grupo étnico (Bottasso, 1993c). Los “considerandos” de los contratos de colonización (1935-1944), firmados por los gobiernos de turno con la Orden misionera, reflejan que a instancias de los salesianos, se tomaron medidas para la protección de las posesiones indígenas, en las que ellos cumplirían un papel definitorio. Allí se manifestaba que “el Oriente merece las atenciones del gobierno y que es necesario asegurarle para el porvenir las extensiones de tierra para sus poblaciones y cultivos”; y que “la Misión Salesiana que ejerce sus actividades en diferentes lugares de los cantones Morona y Santiago, ha presentado varias propuestas que tienden a la realización de estas aspiraciones del Gobierno del Ecuador...”²³.

En aquellos documentos, se reconocía oficialmente la jurisdicción de los religiosos sobre territorio reservado sólo para los shuar, de conformi-

22 María Morán, entrevista de 27 de mayo de 2008.

23 Contrato de colonización entre la Misión Salesiana y el Gobierno del Ecuador. Quito, 11 de julio de 1944. Citado por Bottasso, 1993c: 387.

dad con los cuales la entrega a los misioneros comprometía un área de terreno que no podía ser superior a los 600 km², en el cantón Morona²⁴. Los contenidos de los convenios evidencian el interés por transformar a los propios shuar en colonos²⁵. Se entregó a los salesianos la representación legal de estos pobladores para prevenir los abusos que podían cometerse en su contra, dado su desconocimiento del idioma español y del sistema dominante. Se los reduciría en poblaciones concentradas en caseríos para que no vivieran dispersos²⁶, como había sucedido hasta tanto, con lo que se aplicaría un mayor control sobre ellos, se dotaría de eficiencia al uso de la tierra y se los protegería de la enajenación por parte de los colonos.

Pese a las contradicciones que presentaron los contenidos de dichos documentos (como se evidencia en líneas posteriores), el proceso continuó su curso, y se sucedieron otros hechos que potenciaron la transformación de los miembros de esta nacionalidad indígena en sus propios agentes políticos (Rubinstein, 2005); o, al decir de un salesiano, “sujetos de su propio desarrollo” (Guarderas, 1974: 15). Uno de estos hechos constituyó la derrota del Ecuador frente a Perú en la guerra de 1941. Entonces, el Estado ecuatoriano optó por dotar de mayor presencia humana a la zona, tanto militar como civil, ante la posibilidad de defenderla con “fronteras vivas”. Para los pueblos shuar, el tema revestía importancia singular habida cuenta de su localización justamente en el foco de la disputa²⁷.

Se generaron instituciones con fines colonizadores, el Centro de Reconversión Económica del Azuay (CREA) (1952)²⁸ que dio organicidad a la colonización desde las provincias australes (Cañar y Azuay, especialmente). Este sistema dirigido desde el Estado, en el ámbito nacional se organizó alrededor del Instituto Nacional de Colonización (INC) que ini-

24 Para verificar los límites de las tierras reservadas para los shuar que se entregan a los salesianos, ver Diario *El Comercio*, 18 de julio de 1944, citado por Bottasso, 1993c: 387.

25 Pese a que “[...] tratar de colonos a los aborígenes de la selva, como la hacen ciertos gobiernos, es un grave error de apreciación que muestra un desconocimiento total de lo que es la colonización o un afán preconcebido de dar al aborígen la misma categoría de migrante serrano o costeño para oficializar el estatus de su territorio como tierra de nadie” (Salazar, 1986:10).

26 Lo que también abría espacios para quienes iban llegando.

27 Luego de la derrota de 1941 y la posterior firma del Tratado de Río de Janeiro (1942), la comunidad shuar se dividió, una parte pasó a territorio peruano y otra permaneció dentro de los límites ecuatorianos (Lauro Saant, entrevista de mayo de 2008).

28 Más tarde se denominaría Centro de Reconversión Económica del Austro.

ció la intervención sobre las tierras de la región, proceso que tomó mayor fuerza hacia las décadas de 1960 y 1970 cuando, en el contexto de dos dictaduras militares, se emitieron las leyes de Reforma Agraria y Colonización (1964 y 1973).

Si bien el Art. 50 la Ley de Tierras Baldías y Colonización establecía que “[...] la adjudicación de tierras a grupos indígenas de asentamiento tradicional en cada zona [...] se hará en forma gratuita y directa a su favor, cuando dichas tierras sean del Estado [...]”, y que se respetarían los asentamientos existentes y se las adjudicarían a dichas etnias (citada en FCSH, 1976: 154), aquella norma quedaría en el papel, y no se consiguió controlar la pérdida de territorio para los grupos nativos, lo que volvió indispensable fortalecerlos de alguna manera, de ahí que se hubiera pensado en su organización como salida.

A los shuar nos asignaron sitios que se ubicaban donde estábamos, donde nos cogió la civilización. La misión salesiana fue la que desarrolló nuestra organización en centros porque, caso contrario, el proceso de colonización nos arrebatara nuestras tierras. Ellos ya nos habían organizado antes en un grupo de jóvenes shuar que trabajaba con los salesianos y que se organizaron también para que no les arrebataran las tierras; pero hasta tanto, ya nos quitaron casi todo [...]²⁹.

Desde una perspectiva multicultural, si bien el pueblo shuar resulta afectado por las distintas pérdidas sufridas en este proceso, la acogida que ofreció a la organización y a las condiciones en la asignación territorial, respondió a que les resulta beneficiosa de todas formas. También lo sería para las élites participantes en este modelo de construcción nacional, porque se ciñó al tipo de modernización al que aspiraban. Se trató de un multiculturalismo asimétrico que, en última instancia, resultaba beneficioso para todos.

29 María Juank, entrevista de mayo de 2008.

Organizarse para salvar la tierra

Aunque aún ambigua, la posibilidad de entregar títulos de propiedad a los indígenas no estaba ausente entre quienes indagaban fórmulas de proteger su territorio hacia fines de la primera mitad del siglo XX; sin embargo, su condición de analfabetismo, carencia de organización e “incorporación en la sociedad ecuatoriana”³⁰, haría dudar de este tipo de solución, para obviar el peligro en que se hallaba la seguridad territorial de los shuar.

En la práctica, una vez que los salesianos tenían la representación legal de los indígenas, su capacidad de preservarlos contra las amenazas de la colonización tenía sus límites, sobre todo por su desconocimiento acerca de los mecanismos procedimentales dados por el ordenamiento jurídico del momento. Esto contribuía a que continuase la situación de desventaja de los pueblos indios frente a los no indios. Los shuar intercambiaban sus tierras con los colonos por objetos baladíes y/o sumas irrisorias. A decir de uno de los gestores de la organización de los shuar, el sacerdote Juan Shutka, el conocimiento de esta realidad impulsaría la necesidad de organizar a los shuar para que fueran ellos mismos los “protagonistas de su presente y su futuro” (Shutka, 1993: 280).

Sería entonces cuando salesianos y shuar emprendieran en un proyecto organizativo que daría salida a la problemática territorial³¹; los misioneros, por su parte, darían continuidad al cumplimiento de los compromisos para los cuales llegaron al país al proteger los derechos de los indígenas y promover su integración a la sociedad dominante (léase Estado nacional).

Desde la óptica cristiana, la organización ya había sido vista como alternativa civilizatoria, cuando con la emisión de las encíclicas *Rerum Novarum* (promulgada por León XIII en 1891) y *Quadragesimo Anno* (Pío XI, 1931), se promovieran formas asociativas entre sus feligreses como mecanismo de control de los excesos del Estado laico o ateizante e

30 AHMS/Q. Oficio N. 200-S0 de Pedro Sagasti, Procurador Apostólico de los Salesianos, dirigido al Ministro de Gobierno y Oriente. Quito, 20 de agosto de 1951.

31 Las cabezas visibles en el impulso a la organización fueron, entre otras la del sacerdote Gomezcuello y del checoslovaco Juan Shutka. Participaron también “unos cuantos jóvenes shuar, ex alumnos –casi todos– de los internados misionales” (Germani, 1993: 154).

involucrarlos en la esfera pública; con los indios, aunque el proceso hubiera sido más pausado, se produjo de igual manera³².

Cumplida una fase de formación de líderes y de preparación previa, de manera que los shuar participaran activamente en el programa de institucionalización, en 1964 se concretaría la organización³³, al crearse la Federación de Centro Shuar. Sus miembros pertenecían “exclusivamente” a esta etnia, con lo que tal acción adquirió un contenido político y vindicativo que perseguía preservar “su cultura, su idioma, su territorio”³⁴; ello implicó implementar otro tipo de intervención en la construcción identitaria de los shuar, es decir, inducir una forma de representación sociorganizativa que los conservara y fuera legítima dentro del contexto institucional y, al mismo tiempo, reconocida por los grupos no indígenas.

La creación de la Federación sucedió cuando la adaptación del grupo originario a la cultura dominante había llegado al nivel de madurez indispensable. En esta etapa, eran visibles los resultados de la acción previa de la Iglesia: los líderes de la organización eran, en su mayoría, egresados de los internados o de las escuelas misionales.

Las estrategias organizativas consistieron en la formación de agrupaciones de indígenas unidas por lazos familiares denominadas “centros”, a diferencia de los pueblos indígenas de la Sierra que se organizaron en comunidades³⁵. De acuerdo al testimonio de un ex-dirigente indígena³⁶, éstos se conformaron por grupos de 12 familias que constituyen un centro³⁷, la reunión de éstos en un sector forma la asociación³⁸; pueden ser veinte, diez u ocho centros, según la capacidad que hubieran desarrollado

32 Esta propuesta se cristalizaría con la Acción Católica, simultánea al sindicalismo católico, cuyo fin fue el de promocionar la palabra de Dios y las Encíclicas de la Iglesia (Torres [1939] 1943).

33 Cuando se legaliza mediante Acuerdo Ministerial 2568 del 22 de octubre de 1964 (Entrevista a Pepe Akacho, presidente en funciones de la FICSH, de febrero de 2009).

34 Entrevista a Atamain Bosco, ex-director del Sistema de Educación Radiofónica Bicultural Shuar (SERBISH). 8 de mayo de 2008.

35 Ésta podría interpretarse como una forma de imprimir un sentido distinto a esta organización que se distanciara de la propuesta que se introdujo en otras regiones del país.

36 Entrevista a Atamain Bosco, ex-director del Sistema de Educación Radiofónica Bicultural Shuar (SERBISH), 8 de mayo de 2008.

37 La primera autoridad del centro es el síndico, luego vienen el secretario, tesorero y los vocales.

38 Cada asociación también tiene su propio gobierno, la Directiva, compuesta por el presidente, secretario, tesorero y dos vocales (Entrevista a Atamain Bosco, ex-director del Sistema de Educación Radiofónica Bicultural Shuar (SERBISH), 8 de mayo de 2008).

para aglutinar a la población. La integración de las asociaciones constituyen el tercer nivel, la Federación. Es así como se conforma la Federación de Centros Shuar, con un gobierno “políticamente constituido”³⁹, la Asamblea General, que se reúne cada año en enero, nombra a las autoridades que vayan a dirigir la organización y representa a los shuar frente al gobierno nacional.

Este tipo de asociación favorecería, desde distintos puntos de vista, a la etnia shuar, en la medida que la dotaría de la institucionalidad demandada por el Estado para el otorgamiento de títulos de propiedad sobre la tierra y de personería jurídica, para enfrentar por sí misma los problemas de su pueblo, como grupo con características diferentes al resto de ciudadanos ecuatorianos⁴⁰. Ésta sería la fórmula para conseguir un mayor acercamiento con el Estado central, hasta tanto, si “para los shuar, la tierra era de ellos, el Estado no reconocía esta propiedad...”⁴¹. Organizados en torno a la Federación, podrían establecer una interlocución estatal directa, sin la intervención de los salesianos quienes, hasta tanto, habrían jugado el rol de intermediarios estatales. El Convenio de 1944 tendría duración sólo hasta 1969, sin la certeza de que se renovarían los acuerdos entre los salesianos y el Estado.

Se vio a esta forma orgánica de asociación, asimismo, como medio de cohesión para solucionar el problema de división interna por el que se veía afectada la generalidad del pueblo shuar, provocada por la conversión de parte de sus sectores al catolicismo, otros a la religión evangélica y algunos que no se allanaron a ninguna. La Federación los aglutinaría a todos, sin tomar en cuenta la opción religiosa de sus miembros. Con aquella gestión de la organización que trabajó también con los personeros del IERAC⁴², se optó por la adjudicación de tierras a manera de lotes familiares (FICSH, 1976: 116) que les fueron entregadas de forma global a las

39 El gobierno de la Federación Shuar está compuesto por un presidente, un vicepresidente y 7 u 8 vocales a cargo de las distintas comisiones; éstas están conformadas por territorios y tienen a su cargo: educación, trabajo, salud, comercialización, transporte. (Entrevista a Atamain Bosco, ex-director del Sistema de Educación Radiofónica Bicultural Shuar (SERBISH), 8 de mayo de 2008.

40 Hasta tanto, este tipo de identidad institucional la portaban las autoridades misionales.

41 Entrevista con María Juank de 25-05-08.

42 Creado en 1965 por la Junta Militar de Gobierno.

agrupaciones indígenas, para lo cual se acudió a la Ley de Comunas (1937). De esta manera, serían los shuar organizados quienes ocuparan las zonas de frontera con el Perú (Germani, 1993: 155) y no los pobladores desplazados de otras provincias, como había sido la intención inicial por parte de una colonización dirigida desde el Estado. Se puede afirmar, además, que la creación de la Federación no se daría solamente por el empuje proporcionado por los misioneros salesianos, sino que respondió aparentemente, al nivel de adaptación que habían adquirido los shuar en cuanto a su comprensión del funcionamiento del sistema dominante y a la capacidad de interactuar en ese escenario que desarrollaron⁴³, a través de un contacto intercultural de larga data.

Otros factores y su influencia en la opción organizativa

Con miras a percibir sus dimensiones reales, cabe considerar a éste no como un hecho aislado de los contextos en los que se halló inmerso; en el ámbito global, el mundo vivía las tensiones provocadas por la Guerra Fría⁴⁴, cuando los afanes estadounidenses de defensa de su seguridad hemisférica y el objetivo de evitar la expansión del comunismo internacional, llevaron a esa potencia a intervenir en los países menos aventajados, para inducirlos en procesos desarrollistas y superar las condiciones de inequidad económica en las que, desde aquella perspectiva, radicaba la debilidad de estas naciones, que corrían el riesgo de plegar a salidas de corte izquierdizante. Según aquella interpretación, las sociedades nativas eran las principales portadoras de la situación de “retraso”, lo cual implicó la intervención en la cotidianeidad de sus poblaciones para introducir las avances hacia lo que se consideraba la “modernización” de sus estructuras (Ortiz, 2006).

Los contextos interno y externo, y con mayor fuerza a partir de la década de 1950, una vez culminada la Segunda Guerra Mundial, se hallaban inmersos en un nuevo *ethos* modernizador, distinto al vivido en eta-

43 Atamain Bosco, entrevista de mayo de 2008.

44 La Guerra Fría estuvo liderada por los Estados Unidos y la Unión Soviética. Se extendió desde 1945, con el fin de la Segunda Guerra Mundial, hasta la caída del Muro de Berlín (1989).

pas anteriores (siglo XIX y primera mitad del siglo XX), entendido como la consecución de mayores niveles de progreso y desarrollo, a través del capitalismo como doctrina económica. La tendencia desarrollista, ampliamente aceptada por las elites de poder, ha buscado la construcción de una comunidad en la que los indígenas se integraran al sistema dominante, luego de atravesar por procesos de desindianización u homogeneización, no en términos fenotípicos, sino en cuanto a su adquisición de símbolos comunes, ajustados al ideal de la nación y del Estado. Se aspiraba a su introducción en una mentalidad ideología anticomunista, de eficiencia en el trabajo y la productividad, con la aplicación de avances tecnológicos e industriales. Sin cumplir aquellas condiciones, estas sociedades mal podían contribuir al desarrollo nacional y hemisférico.

Desde la década de 1940, se sentiría la presencia de misiones estadounidenses dedicadas a civilizar al campo y la ciudad, la Alianza para el Progreso, la Misión Andina para el Desarrollo, el Punto Cuarto, el Instituto Interamericano de Salud Pública, por mencionar algunos, participaron en el trazado de las políticas e institucionalidad sociales, no solo con aportes económicos, sino también ideológicos. Desde la Alianza para el Progreso se introdujo a la población rural de las zonas en las que primaba el sistema de hacienda, en procesos de reforma agraria, y a las de las selvas tropicales y subtropicales por la vía de la colonización. Al decir de uno de los misioneros que participó de la política desarrollista entre los shuar, el que caracterizó a aquellos tiempos fue “un dinamismo que seguía moviéndose dentro de los esquemas de la Alianza para el Progreso de la década de los 60”. Se trataba de trabajar en torno al “esfuerzo propio y ayuda mutua como motores de un sistema cooperativo introducido a partir de modelos foráneos [...]” (Germani, 1993: 154).

La ola desarrollista global involucraría también al proceso organizativo shuar, el misionero salesiano Juan Shutka fungió como representante de la Alianza para el Progreso para la región y fue una de las cabezas más visibles en la conformación de la Federación de Centros Shuar, así como en su organización previa (Boletín Salesiano, año XII, n. 2).

Con relación al resto del país, también las comunidades indígenas de la Sierra vivían procesos paralelos. Los trabajadores de las haciendas serranas contaron con los auspicios del Partido Comunista al conformar, en

1945, la Federación Ecuatoriana de Indios; al mismo tiempo, las misiones norteamericanas consolidaban su presencia a través diversas entidades como la Misión Andina la cual, bajo el enfoque del desarrollo de la comunidad⁴⁵, trabajó en un doble sentido: por un lado, dotó a los individuos de instrumentos para interactuar con la sociedad dominante con el fortalecimiento de sus niveles de participación; por otro, fomentó su organización comunitaria y la formación de líderes. Como se afirma a inicios de este acápite, la organización de la Federación de Centros Shuar no puede catalogarse como un hecho aislado, si se habla de un *ethos* modernizador para la época, también hay que mencionar un *ethos* organizativo como vía de salida hacia la civilización.

Un modelo de Estado nacional que da paso a este tipo de integración La noción de lo moderno como paradigma de la nación

Desde inicios de la República, para el Estado decimonónico y particularmente durante el período garciano⁴⁶, desde una visión modernizante, su instrucción y conocimiento de los derechos individuales serían los medios para integrar al mundo indígena⁴⁷. Se trató de definir un modelo de nación abarcador de todo el país, no sólo de la región, y se lo pensó uniforme y unitario. Los pueblos indios serían objeto de civilización y homogenización, basadas en la educación y en la evangelización. Desde esta perspectiva, religión y modernización no se contraponen sino que se complementan; la Iglesia constituiría el cimiento necesario de la nación, y debía estar inmersa dentro del Estado y bajo su tutela⁴⁸. Se entregaron a la Iglesia Católica la pervivencia de la nación y buena parte de las caracte-

45 A la que le continuarían otras modalidades en lo posterior, impulsadas por los activistas del desarrollo, cooperación internacional y ONG.

46 La constante mención que se hace en el presente análisis a la influencia garciana responde a la proyección que la acción del mandatario tendría en épocas posteriores, el suyo ha sido un modelo compartido por las elites políticas a lo largo de la historia, con las variaciones de cada caso.

47 El discurso de presidentes decimonónicos como García Moreno (1861-1875) puso mucho énfasis en la consecución de estos objetivos, como factores de progreso para los pueblos.

48 Lo cual se evidencia, con mayor intensidad, durante el período garciano.

terísticas identitarias de sus miembros⁴⁹, el presidente García Moreno propició que religiosos y religiosas impregnaran en el Ecuador la cultura europea que tanto le atrajo⁵⁰.

Con la Revolución Liberal (1895), la presencia de la Iglesia Católica en las selvas amazónicas no había perdido vigencia. Ni bien arrancaba, la gestión de la Misión Salesiana en esa región (1893) temió verse interrumpida, a raíz del ascenso del liberalismo al poder, cuando se produjeron enfrentamientos de tipo ideológico y se pretendió prescindir de los misioneros católicos en las acciones civilizatorias, disposición que exceptuó, sin embargo, a los encargados del Vicariato de Méndez y Gualaquiza.

Para el caso amazónico, la capacidad de control ideológico de la Iglesia no había perdido injerencia en aquellas sociedades, a fin de modernizarlas, dado que los liberales reforzaron la presencia de los misioneros católicos en la región. Su rol en el entorno estaba definido por el acaparamiento de espacios para el Estado y en su propio beneficio, ante las perspectivas positivas que adquiriría su aspiración de expandirse con la evangelización con un sentido universal, y porque fueron vistos como estrategia para “calmar a los indígenas más rebeldes” (Bottasso, 1993a: 87). Así, en las zonas de selva, la Iglesia continuó fungiendo como el brazo ejecutor de la modernización como objetivo del Estado, liberal y laico en este caso, que, de esta manera, se entrelazaron con los de la religión católica. A decir del salesiano Juan Bottasso, los gobiernos liberales⁵¹ sostuvieron a los religiosos en la región, no porque buscaran la evangelización de los indígenas sino “su aculturación”, a lo que habría que sumar la necesidad de representantes con la suficiente capacidad para manejar la situación desde una perspectiva compartida desde el Estado.

49 Todas las comunidades religiosas que García Moreno trajo al país con fines educativos y caritativos continúan presentes en el Ecuador, integradas en la actualidad por ecuatorianos, ecuatorianas y miembros de otras nacionalidades; se mantienen cumpliendo las funciones para las que fueron trasladadas.

50 En septiembre de 1866, y luego de algunas reformas que tomaron años en resolverse, García Moreno consiguió la firma de un Concordato con la Santa Sede, que fue declarado Ley de la República (Cordero, 1990: 228-230).

51 Bottasso ubica a estos gobiernos en el período que va de fines del siglo XIX hasta el gobierno de Velasco Ibarra” (1993: 87).

Desde el ámbito de las misiones religiosas, su rol fundamentalmente evangelizador se enmarcaba en un momento de radicalización del cristianismo en las etapas postcoloniales, relacionado con la necesidad de los estados de consolidarse como modernos (rationales). Por parte de los sacerdotes, el interés radicaba en catalizar los peligros que suponía la instauración del liberalismo decimonónico o los excesos del caudillismo singular en su afán por instrumentalizar la evangelización fuera de sus parámetros de control. Así, el Estado que pretende ser laico y construir espacios territoriales jerarquizados y racionales, utiliza a las misiones católicas; éstas por su parte, se ligan a proyectos de consolidación estatal (laico por principio) como mecanismo para expandir el cristianismo y establecer formas corporativas de corte religioso que se integraran a los estados nacionales (modernos) (Torres, 1943).

Los sacerdotes constituyeron brazos de desarrollo del Estado en la región una vez que entendieron como los que más, por el conocimiento que habían alcanzado sobre la cuestión socioeconómica⁵², las formas que —a su juicio— serían las acertadas para su administración. Es muy decidor a este respecto el Informe al Presidente de la República emitido en 1906 por el Provicario Apostólico de Méndez y Gualaquiza, quien recomendaba la colonización con elementos del mismo país, como los pobladores de la meseta andina quienes “mueren de hambre en una tierra a la que el cielo niega sus lluvias”⁵³. Recomendaba abrir caminos, formar colonias militares, extender las misiones y favorecer la colonización del Oriente”⁵⁴.

52 Los salesianos visibilizaron a ésta como una de las zonas más promisorias de la región desde el punto de vista económico por su “pasmosa exuberancia”, como lo informaba al mandatario de turno, el Provicario Mattana, cuando expresaba que, si bien Pastaza, Curaray o la hoya del Napo tenían un futuro brillante; sin embargo, el Oriente, “desde Loja hasta Macas, es el verdadero porvenir del Ecuador y la llave de su futuro engrandecimiento”. En otras palabras, los salesianos tenían a su cargo una de las secciones más prósperas del Ecuador y estaban al tanto de ello. El religioso las describe como tierras prodigiosas, sanas, con producción de “cacao, caucho, vainilla y los más nobles productos tropicales “[...] basta la riqueza del territorio en agricultura y minas” (Mattana citado por Bottasso 1993a: 209-220).

53 No hay que perder de vista que otro de los objetivos de los salesianos frente al Estado radica en apoyar el proceso colonizador procedente de distintos puntos del país, especialmente del Azuay, eso ocurre aún en la segunda mitad del siglo XX.

54 Informe de Francisco Mattana, Provicario Apostólico de Méndez y Gualaquiza al Presidente de la República. 7 de enero de 1906 (citado por Bottasso, 1993a: 209 a 220). Propuestas similares se realizan desde el ámbito intelectual para etapas posteriores del mismo siglo XX (Jaramillo Alvarado, [1922] 1983).

Los religiosos obraron bajo la tutela estatal al depender de su reconocimiento jurídico y de la obtención de títulos de propiedad, autorizaciones para la apertura de escuelas, materiales e ingreso de personal. Los misioneros serían también funcionales a las condiciones que esta alianza estratégica demandaba y, en esta medida, enfatizaron en la consecución del progreso, con un sentido “civilizatorio y patriótico” (Bottasso, 1993c: 87), con lo que se encuadraron en la retórica coincidente con la tendencia liberal modernizante del momento. No se entienda que los salesianos hubieran sido instrumentalizados por los gobiernos de turno, cabe más bien visibilizar que entre liberales y salesianos confluyeron intereses que trazaron el rumbo que tomaría en lo posterior la integración de la nacionalidad shuar, como se prueba en esta investigación.

Los sacerdotes compartían imaginarios con los liberales, una vez que perseguían el progreso entendido bajo parámetros análogos y trabajaron con entereza por estos objetivos. Fueron portadores de adelantos tecnológicos y capacitación técnica a sus pupilos con sus escuelas de Artes y Oficios; construyeron caminos en la Amazonía⁵⁵ y fungieron como coordinadores de este tipo de obras estatales. Abrieron trochas, por ejemplo, para facilitar la entrada a la región desde la Sierra; propiciaron la utilización de medios de transporte mecanizado. Las obras públicas impulsadas por los salesianos facilitaron la llegada de los colonos procedentes de Azuay y otras provincias hasta la región; el misionero Albino del Curto coordinó la construcción del camino Pan-Méndez y otros⁵⁶, el salesiano laico Jacinto Pancheri tendió un puente sobre el río Paute con cables de luz, cerca de Méndez (Bottasso, 1993b: 29), por mencionar unos pocos ejemplos.

Trabajaron por el “adelanto de la patria”⁵⁷ entre los shuar, con el fomento y “perfeccionamiento” de la producción agrícola y textil, con la

55 El cuerpo de Ingenieros del Ejército creado en las primeras décadas del siglo XX, llegaría en lo posterior a la zona con idénticas estrategias.

56 Conversación personal con el salesiano Pedro Creamer, el 20 de mayo de 2009; AHMS/Q. Informe del Presidente del Centro Misional de Investigaciones Científicas, Ernesto Álvarez al Ministro de Previsión Social (Marzo de 1960).

57 El “adelanto de la Patria” se convierte en una metáfora neutra que permite la convivencia en diversidad a lo laico y lo religioso que, según Loveman (1998), puede decirlo todo y nada a la vez.

introducción de tecnología y nuevas especies vegetales capaces de generar bienes exportables, el aprovechamiento químico e industrialización de las plantas selváticas; la inserción de estas comunidades en el sistema de mercado⁵⁸. Este contacto entre religiosos y shuar se vio fortalecido por el Estado con la firma de convenios que regularizaron esta delegación de la administración de poblaciones (Guerrero, 2000: 9)⁵⁹ a las misiones católicas de raíces extranjeras. La presencia misionera católica persistiría como ejecutora del rol estatal en determinadas zonas del país.

Como se ha visto en líneas anteriores, en 1935 y 1944, el presidente Velasco Ibarra firmó contratos de colonización de la Amazonía con la comunidad salesiana, el último tendría una duración de 25 años. Desde la opinión pública, los documentos despertaron una actitud crítica⁶⁰ a un modelo de Estado que delegaba “por encargo” el control de las poblaciones amazónica y permitía a los misioneros trazar la política indigenista con las sociedades de la región.

Las críticas apuntaban a que convenios como aquellos atentaban contra la soberanía ecuatoriana al asignar territorios a ciudadanos italianos, como los salesianos quienes, por influencia del Convenio de 1935, ya aparecían como propietarios de enormes extensiones de tierras⁶¹. Se apuntaba que, si los “jíbaros” requerían protección, ésta debía ser otorgada por el propio Estado, aunque ellos no necesitaran de nadie que los protegiera. Se anotaba, por otro lado, que al verse en reservas, saldrían de ellas pues eran amantes de su libertad. Las críticas recordaban, asimismo, que las misiones religiosas en la Sierra no habían asegurado la tenencia de la tierra a los

58 AHMS/Q. Informe del Presidente del Centro Misional de Investigaciones Científicas, Ernesto Álvarez al Ministro de Previsión Social. Marzo de 1960.

59 Con esta categoría, Andrés Guerrero hace referencia al manejo por parte del Estado de grupos no considerados aptos para un trato cotidiano inherente a la igualdad ciudadana, se dirige generalmente a poblaciones que son clasificadas como incivilizadas (Guerrero, 2000: 9). Aunque este autor la aplica especialmente para el siglo XIX, en este trabajo el concepto se ajusta también y resulta válido para esta etapa del siglo XX y se evidencia la continuidad que se produce en este tipo de procesos.

60 AHMS/Q. Documento mecanografiado sin firma ni título, publicado en 1944, a raíz de la firma del segundo Convenio velasquista. Al parecer se, toma de una publicación de El Mercurio de Cuenca, lo que se infiere por otros comentarios publicados por Bottasso (1993c).

61 Religión y soberanía nacional son parte de los factores que pueden convivir en diversidad en esta concepción integradora. El que los salesianos fueran extranjeros pesa nada, frente a su condición de difusores de la religión católica a la que se reconoce un sentido universal.

indígenas⁶², con el peligro de resultar conflictiva esta asignación entre los colonos y las misiones de otras tendencias religiosas por la exclusividad que se concedía a los salesianos. Se aludía del mismo modo, a que el tipo de colonización propuesta por este medio, mal podía considerarse como tal, una vez que la que planteaba no atraía a la zona elementos nuevos para poblarla, sino que convertía en colonos a los propios shuar⁶³.

Estas apreciaciones, a más de censurar la medida, critican el modelo de Estado vigente, el cual, contrario a las urgencias modernizadoras, insistía en continuar, con sus variantes, un esquema tradicional al que se adaptaba a las exigencias de los tiempos y las circunstancias⁶⁴. Críticas similares se realizan décadas más tarde, desde la visión ideologizada del mundo shuar, como se verá en líneas posteriores.

Las respuestas shuar al modelo estatal integrador

Los pueblos indios participan activamente en este proceso como objeto de integración. Si en un principio su respuesta tendió a la resistencia, en momentos posteriores, cuando sus bases culturales habían sido lo suficiente-

62 Entre los documentos del archivo salesiano consta una queja presentada por el abogado Segundo Maiguashca, de Quito, que defiende a sus clientes shuar, quienes presentan una queja por la falta de atención que reciben en la Reserva de parte de los salesianos. Según consta en el documento, ellos no habían dado buena educación a sus hijos y tampoco los habían protegido de los avances de los colonos sobre sus tierras que se suponía formaban parte de la delegación a los misioneros (AHMS/Q. Comunicación dirigida por el Abogado Segundo Maiguashca al Director del Instituto Nacional de Colonización s/f [1945]).

63 Esta crítica parte de una concepción de colonización como “La ocupación más o menos permanente de tierras deshabitadas (o poco habitadas), por parte de grupos humanos no aborígenes o autóctonos que, usualmente, provienen de zonas de diferente ecología” (Salazar, 1986: 10).

64 En 1937, el gobierno nacional suscribió un *modus vivendi* con lo que se renovaron las relaciones amistosas entre la Santa Sede y la República del Ecuador, trunca por efecto del gobierno liberal en 1895. En aquel año, por Decreto Supremo, se regulaba el ejercicio de la personalidad jurídica de las diócesis y demás organizaciones religiosas de cualquier culto. En 1969 (cuando llegaba a su fin el Contrato de 1944), distintas misiones católicas suscribieron convenios con el gobierno, respaldadas por Decreto Ejecutivo. Tienen los mismos fines otras normas lanzadas en 1970 y 1995. Todos estos contratos deben ser renovados cada 5 años [sin beneficio de inventario] (Información tomada del Decreto Ejecutivo 1780 del presidente Rafael Correa. Registro Oficial N. 620 del 25 de junio de 2009). De ahí que, en junio de 2009, el Gobierno de turno hubiera firmado un Convenio más, en términos similares.

mente afectadas, se estableció mayor relación con la sociedad dominante y se produjo una interacción menos asimétrica entre salesianos y shuar, con base en un entendimiento mutuo. No en pocas ocasiones, la población shuar solicitaba escuelas para sus hijos y participaban activamente de las invitaciones eclesiales a la edificación de templos, por ejemplo⁶⁵.

Grafican esta afirmación las respuestas que los padres de los niños shuar dieran a la situación de internamiento de sus hijos. Si por un lado, la libertad en la que crecían los niños y niñas shuar era contradictoria con las formas de sometimiento que ejercían los salesianos en las escuelas, pese a que los niños escapaban, por lo general, los padres los regresaban (Entrevista a Lauro Saant, mayo, 2008), pues, a muchos de ellos, les interesaba que sus hijos se alfabetizaran; escolarizados, ellos constituirían su puente con la otra cultura y este contacto sí fue de su interés. Para, el salesiano Juan Bottasso,

[...] los shuar intuyen siempre más claramente que la única manera para defenderse de los blancos es la de asemejárseles en algo. La misión resulta un punto de encuentro con ellos y el internado es el camino a través del cual la nueva generación shuar puede penetrar más íntimamente en su mundo (Bottasso, 1993c: 105).

Cuando, en un segundo momento de su intervención, los religiosos redireccionaron sus métodos evangelizadores y, entre otras estrategias pasaron a celebrar la misa en shuar, hubo ciertos sectores —aquellos que se consideraban civilizados— discordantes con la idea, “no querían volver a vivir como ‘salvajes’, como sus ignorantes antepasados” (Pellizaro, 1975: 11). Esta afirmación no es unidireccional, la transformación que se registra entre los shuar por efectos del contacto que mantienen con los misioneros no provocaría cambios de visión solo entre ellos, esta forma de relacionamiento involucró también un replanteamiento para los salesianos, ello explica en parte, el cambio de estrategia de evangelización que adquiere un sentido indigenista.

65 AHMS/Q. Anónimo. Inauguración de la capilla Ma. Auxiliadora de Sharambitza, 1944.

Indigenismo, entendido como una táctica menos agresiva con la cultura ancestral que no pierde de vista su objetivo original tendiente a la evangelización, se mantuvo, en todo caso, y en una situación asimétrica. Sin embargo, reconocer la afectación mutua que implica cualquier interacción entre grupos, muestra resultados que dependen de la valoración que cada uno tiene del Otro; en este caso, los salesianos en mayor o menor medida, parten de reconocerse a sí mismos como los portadores del progreso y la civilización y, de esa manera, atribuyen al Otro (el pueblo shuar en este caso) condiciones de minoridad y desventaja. Ello implicó que se los sostuviera, se los guiara para que pudieran desempeñarse en el mundo.

Para el caso del presente estudio, los salesianos asumieron el rol civilizatorio otorgado por el Estado ante la debilidad de sus instituciones, en donde la visión sobre los indígenas implicaba su condición de inferioridad. Se trata de un proceso de dominación/integración que superpone el interés de lo “macro” sobre lo “micro”, las aspiraciones de la nación que (en su mayoría) están garantizadas por el Estado que busca conseguir la institucionalidad para asegurar la continuidad de su programa.

No se desconoce el interés de los miembros de la nacionalidad shuar por integrarse en la sociedad nacional; tampoco quiere decir que no hubieran acogido la guía que les ofreciera la intervención salesiana en el proceso. Desde la perspectiva shuar, no puede hablarse de una posición única a favor o en contra de la participación religiosa en su integración. Ciertos miembros de esta comunidad organizada, muestran una postura crítica a la “sociedad criolla” justamente por haber “entregado el Oriente a unas misiones religiosas” para que hicieran ellas lo que debía hacer el Estado, y por haberlos “aculturizado” con el fin de tener una generación más moldeable (FCSH, 1976: 90). Descalifican a la intervención de la Iglesia entre ellos por su tendencia caritativo-asistencial que los vio como “paganos”, “salvajes”, “iletrados” y “pobres” que consiguió convertirlos en “indios genéricos, incapaces de hacer frente por sí mismos al impacto de la colonización nacional” (FCSH, 1976: 90)⁶⁶. Desde el punto de vista de la Federación, “[...] la única integración que cabe en un Estado moderno es la de doble vía, de

66 En el contexto del Levantamiento Indígena de 1990, Fidel Falconí (1991) identifica un mismo discurso desde un dirigente indígena contra los militares y otros actores que, según esta visión, han provocado su aculturación.

intercomunicación de bienes en un mundo pluralista” (FCSH, 1976: 30).

Eleva también su crítica al involucramiento de los misioneros en política, al argumentar que “[...] si la Iglesia es la expresión, la encarnación de un mensaje trascendente, que se profesa adaptado a todos los pueblos y culturas de todo tiempo, debe poder permanecer independiente de todo condicionamiento cultural [...]”. Encuentra que la Iglesia Misionera en el Oriente, no como doctrina sino como acción católica, ha caído en el error de identificarse “como agente del gobierno ecuatoriano y su política de ‘integración’ unilateral” (FCSH, 1976: 107)⁶⁷. Para esta organización, la tarea consistía en tomar en cuenta la multiplicidad de razas, culturas, sistemas de gobierno y proyectos de vida.

Se censura, del mismo modo, la recepción de tierras por parte de los salesianos, entregadas por colonos y shuar a cambio de la instrucción de sus hijos, percibe como negativa esta actitud del misionero que vio en su trabajo un negocio temporal directo y perdió de vista su fin espiritual (FCSH, 1976: 163).

Otra tendencia, desde una mirada retrospectiva, reconoce que sin la presencia de los misioneros, los shuar se hubieran extinguido como grupo y ve, entre los aportes de los salesianos a su cultura, el haberlos capacitado para interlocutar con el sistema dominante, al transferirle sus símbolos:

La bondad de la educación que los salesianos nos dieron fue que nosotros tengamos nociones de lecto-escritura, matemáticas y la evangelización, respetar a Cristo. El objetivo principal de los salesianos era la evangelización, pero eso hasta antes del inicio de la organización. No de todos los salesianos, pero sí de ciertos religiosos, Juan Shutka, Alfredo Germanni, Bolla y otros más, sacerdotes revolucionarios que pensaron que para que no desaparezca toda la nacionalidad shuar era necesario que nos organicemos, porque organizados podemos defendernos mejor, y creo que esa es la otra bondad y en la que tuvieron apertura los salesianos. Yo creo que esa organización es la que nos ha permitido estar vivos como nacionalidad, hasta ahora⁶⁸.

67 Entre los contenidos que difunde el Boletín Salesiano han quedado testimonios que proyectan el pensamiento de la congregación sobre distintos aspectos. Ronda con insistencia entre las preocupaciones de los autores (sacerdotes miembros de la Orden) el sentido político o apolítico de su actuación con la sociedad.

68 Marco Jimpikit, entrevista de 11 de febrero de 2009

Sería éste el perfil que tome la configuración de la nación desde una perspectiva multicultural en el contexto de estudio, un proceso de institucionalización generado desde el Estado, con intermediación de la Iglesia, iniciado a fines del siglo XIX que se consolida con la conformación de la Federación de Centros Shuar, a mediados del siglo XX y continúa con la intervención constante del modelo de Estado actual y sus actores concretos, los shuar y otras poblaciones que han atravesado por modelos similares de integración.

Si bien el tipo de incorporación que se analiza se provoca a instancias del Estado, por la influencia de Iglesia y de los propios shuar, interesados en formar parte del Ecuador, captar la dimensión de la ingerencia eclesiástica en la construcción de la nación que imagina como institución adherida a al Estado nacional, demanda explorar otros campos de influencia en los que los miembros de la Iglesia fortalecieron su capacidad de control, que fueron más allá de la administración de poblaciones a través de la religión. Para los salesianos, la entelequia Estado-nación, en cuya construcción participan, implica la existencia de población, territorio, leyes, tradiciones, recursos, instituciones y fuerzas del orden (Portinaro, 2003), instancias desde las que también participan en cuanto a su representatividad al Estado central en la región.

Los roles de la Iglesia en el cuidado de la Patria

“A lo largo de muchos siglos, la espada y la cruz marcharon juntas de una manera nada metafórica”.
(Bottasso, 1993c: 85)

Ya desde los albores de la República, para el Estado urgía la demarcación de fronteras que protegieran los activos nacionales con extensiones que permanecían desarticuladas, en riesgo de ser objeto de apropiación de otros países. Se requerían “presencias estables que las hicieran respetar” (Bottasso, 1993a: 9). Civilización y cuidado de fronteras constituían objetivos comunes del Estado y de las misiones católicas. Si los gobiernos liberales no se opusieron a la participación de la Iglesia en los sectores

límites de la Amazonía sería por el interés de defensa del territorio (Bottasso, 1993a).

Trasluce a través del análisis que debido a la importancia de su influencia en diversos ámbitos que fueron más allá del plano religioso, la Iglesia ha participado activamente en la construcción de un determinado tipo de nación. Su búsqueda de cimentación de la sociedad cristiana involucra formas de asociación de los grupos humanos que, si bien tienen un sentido universal y ven en la religión un medio de cohesión, están inmersas en fronteras nacionales y resultan asimilables con la noción de una patria unitaria y homogénea culturalmente (cristiana) que prima en el imaginario dominante⁶⁹.

Entendido como la adscripción desde el punto de vista afectivo y práctico a una misma nación por parte de sus asociados (Ortiz, 2006), el fomento del patriotismo entre las poblaciones que les fueran encargadas con fines civilizatorios, constaría entre las condiciones impuestas por el gobierno liberal para la permanencia de los salesianos en el Ecuador.

Los constantes temores de invasión por parte del Perú generaron en el ámbito nacional una percepción de la nación con un sentido patriótico ligado a la territorialidad. En tal situación, según emana del pensamiento militar, el poder de una nación está dado por la extensión de su territorio y su capacidad de dominio sobre las poblaciones que lo ocupan (Guerrero, 1924)⁷⁰; en esta medida, la patria/nación amenazada amerita con urgencia, la integración de sus pobladores con un sentido de pertenencia, con la civilización –evangelización, educación– como estrategia integradora para quienes estaban dispersos; la civilización significa, desde este enfoque, participar también en el ámbito de la defensa de un mismo suelo, todos los ciudadanos se convierten en potenciales soldados, en el mismo sentido de la acción defensiva que cumplen las Fuerzas Armadas; sería ésta, además, una forma de legitimar la pertenencia de sus miembros a una misma patria. Se trata de una concepción militarizada de la realidad, que se cumple con precisión para el caso del presente análisis.

69 Según trasluce de la documentación que reposa en los archivos salesianos y de las fuentes de segunda mano que han servido de base para este estudio.

70 En distintos números de la Revista del Ejército Nacional, el capitán Carlos Guerrero expresa el pensamiento militar en cuanto a la función social que deben cumplir los militares. Estas apreciaciones, aunque tempranas, resultan vigentes para épocas posteriores.

Aquella concepción de la “guerra moderna” hizo que fuera dable que los salesianos lideraran la defensa de fronteras en la zona, pese a su inminente situación de riesgo. Hubo un tiempo en que los misioneros impartieron orientación militar entre los jóvenes de sus institutos⁷¹; y, a raíz de la derrota del Ecuador frente a Perú en 1941, favorecieron la instalación de nuevos destacamentos que se acantonaron justamente en las intermediciones de la zona de estudio: Mangoziza, Miazal, Nayumbimi y Morona, en la confluencia de los ríos Cusuimi y Cagaimi; en 1945, se instaló en Limón el Batallón Méndez (CCE, 2002: 48-49).

Entre ciertos sectores de las Fuerzas Armadas se habían levantado, con antelación, juicios críticos que apelaron al respeto a la soberanía, al cuestionar la entrega de áreas limítrofes a la “codicia de órdenes religiosas extranjeras”. Aludieron igualmente a una defensa territorial más efectiva, las fronteras controladas por sacerdotes provocaban “funestos resultados”; un verdadero control limítrofe demandaba la colocación de “colonias militares que defiendan las parcelas cultivadas [...]”, de haberlo hecho, “los avances del Perú hubieran sido poco menos que imposibles, arriba de las desembocaduras del Santiago, Pastaza, Morona, etc.” (Rodríguez, 1925: 670).

El rol multifuncional y diverso que cumplen los salesianos⁷² en aquella sección de la Amazonía que les fuera confiada, muestra que lo sagrado no riñe con lo profano cuando se identifica una confluencia de intereses, como la defensa de una misma patria; en este sentido, el Canciller Tobar Donoso enviaba a Mons. Comín (1938) un “ferviente aplauso” por la “obra patriótica y religiosa de inmensa importancia que realizan los padres salesianos en el Ecuador”⁷³.

71 Entre las tareas que realizan los salesianos con los niños en sus escuelas, consta el adiestramiento a los varones en “ejercicios militares” (Informe de Provicario Apostólico de Méndez y Gualaquiza al Presidente de la República en 1906, en Bottasso 1993a: 215).

72 La de los salesianos compromete una presencia multifuncional y diversa en la Amazonía, una vez que, a más de evangelizar a los indígenas, colaboraban también con la defensa territorial, el bienestar de la población desde distintos ámbitos, como lo es el de la salud, hacia el año 44 estaban por recibir, para administrarlo, un hospital que se localizó en Méndez, de manera que diera servicio a la zona que se extendía entre Macas y Gualaquiza. Hasta tanto, los salesianos habían apoyado el tema de la salud con botiquines asentados en las distintas misiones. Del mismo modo, se ocuparon de la educación y fungieron como representantes del Estado para la contratación de profesores en las escuelas fiscomicionales.

73 AHMS/Q. Oficio dirigido por Julio Tobar Donoso, Ministro de Relaciones Exteriores a Mons. Domingo Comín Vicario Apostólico de Méndez y Gualaquiza. Quito, 14 de octubre de 1938.

Desde el mismo Ministerio se solicitaba oficialmente al Vicario Apostólico de Méndez y Gualaquiza, recabar información tanto acerca del Estado de los vicariatos a su cargo, como de la situación de la ocupación peruana en los ríos del Oriente ecuatoriano⁷⁴, especialmente aquellos que corren a través de los territorios bajo su responsabilidad⁷⁵. El objeto expreso de tal pedido era el de “unificar los trabajos de defensa del territorio nacional y formar, de común acuerdo, el plan completo de sostenimiento de nuestros derechos en el Oriente”. En ese oficio se instaba al sacerdote a comunicar a ese Ministerio “cuantas noticias tuviere acerca de las pretensiones y avances del Perú y los peligros que amenazaren al territorio sobre el que ejerce su función ese Vicariato Apostólico”⁷⁶.

La acción de los salesianos en la Amazonía fue reconocida y legitimada por la cúpula eclesiástica desde el Vaticano, según se observa en este comunicado enviado a Mons. Comín, por el propio Papa Pío XII:

Por tu exquisito don de gentes, habiendo hecho converger hacia ti las simpatías de todos, ayudaste eficazmente para que los intereses de la Iglesia y los de la República Ecuatoriana, en magnífica comprensión, se dieran la mano (Carta enviada por el Papa Pío XII a Mons. Comín por sus bodas de plata episcopales, 16 de junio de 1945. Tomada de Mons. Comín, *Obispos Misioneros Salesianos*, 1952: 51).

La religión no invisibilizó la existencia de fronteras, de intereses geopolíticos, poblaciones que defender como nacionales. En este sentido, los salesianos contribuyeron en la construcción de una visión nacionalista de la realidad. Como vigilantes de la integridad territorial, y basados en el amor a la patria, los sacerdotes fungieron como avizores de la seguridad política y territorial del Estado en el espacio en disputa con el Perú, asesoraron a la administración central a través de sus propias percepciones sobre la situa-

74 En esta medida, los salesianos no velaron solamente por la defensa del frente externo sino también por el control del orden interno pues constituían autoridades para las poblaciones que controlaban y que, además, tenían que proteger.

75 AHMS/Q. Oficio dirigido por Julio Tobar Donoso Ministro de Relaciones Exteriores a Mons. Domingo Comín Vicario Apostólico de Méndez y Gualaquiza. Quito, 14 de octubre de 1938.

76 AHMS/Q. Oficio dirigido por Julio Tobar Donoso Ministro de Relaciones Exteriores a Mons. Domingo Comín Vicario Apostólico de Méndez y Gualaquiza. Quito, 14 de octubre de 1938.

ción, al recomendarle estrategias de control del avance de las tropas peruanas que podrían tomar ventaja sobre los fuertes militares ecuatorianos, como lo deja ver el Informe al Ministerio de Relaciones Exteriores (1938), Mons. Comín, en lo referente al resguardo de las fronteras:

[...] relativamente al avance peruano hay que confesar que el valioso río Santiago desde el Pongo de Manseriche hasta la confluencia con el río Yaupi [...], desde el año 1936 está completamente controlado por un piquete militar a pocos kilómetros del río Yaupi, piquete que por medio de embarcaciones y aviones demuestra una 'patronanza' absoluta del río Santiago y un pacífico espíritu de conquista sobre las cercanas poblaciones. Las jibarías todavía están controladas por las autoridades ecuatorianas⁷⁷.

Comín, además, ponía en alerta al gobierno ecuatoriano para que intensificara la presencia nacional más organizadamente en las zonas no delimitadas; sugería estrechar la conexión con los sitios poblados. Advertía que el "prestigio" del Ejército ecuatoriano podría verse disminuido pues la vital posición fronteriza de Yaupi, donde se encontraba acantonado dicho piquete militar ecuatoriano, no contaba tan siquiera con un camino de trocha que lo uniera con la colonia de Méndez, ello imposibilitaba a las fuerzas destacadas en Yaupi una defensa eficaz de los derechos nacionales, en caso de ataque enemigo⁷⁸.

Desde la Dirección de Límites de la Cancillería ecuatoriana, se daba respuesta a las sugerencias de Comín⁷⁹ y se las acogía positivamente. Julio Tobar Donoso se comprometía a transmitir las observaciones del prelado al Ministerio de Defensa, de manera que se procediera a ocupar inmediatamente la parte superior del río Santiago y la construcción de un camino de herradura para conectar el destacamento de Yaupi con la colonia de

77 AHMS/Q. Oficio dirigido por Mons. Comín al Ministerio de Relaciones Exteriores. 17 de diciembre de 1938.

78 Esta debilidad de la organización militar en la frontera, advertida ya por los sacerdotes sería probada en la guerra del 41, cuando la derrota del Ecuador frente a Perú.

79 Quien seguramente continuó insistiendo en el refuerzo de la frontera en Yaupi, ya que la respuesta tiene fecha de 3 de marzo de 1941 y hace referencia a un informe de Comín signado en diciembre de 1940. El que se cita anteriormente, mencionaba el mismo problema de Yaupi, pero correspondía a diciembre de 1938.

Méndez⁸⁰. El refuerzo militar que llegó desde 1941 no obstaculizó que los salesianos continuaran informando al Ministerio de Defensa sobre la situación en los resguardos de frontera, especialmente sobre los que se encontraban en el Vicariato de Méndez y Gualaquiza.

Parte del “triumfo” del laicismo radica en la yuxtaposición del amor a dios por el amor a la patria, que desde esta perspectiva se convierten en sinónimos y resultan aplicables en distintos ámbitos. Los militares, por ejemplo, asumen un sacerdocio dedicado a la defensa de la patria, consubstancial a la civilización. Entre otros, éstos son los atributos otorgados por las formas institucionales que implica la razón de ser de un Estado racional que reconoce su territorialidad, donde el imperativo fue la homogeneidad.

Se desprende de todo lo dicho que la amenaza de invasión peruana sobre territorio ecuatoriano propiciaría una alianza estratégica entre, Iglesia, Fuerzas Armadas y pueblos shuar, con presencia también de los colonos. Ello no quita, sin embargo, que se registraran momentos de tensión entre estas fuerzas de poder que persiguen un mismo objetivo de integrar a las nacionalidades indígenas en una idea compartida de nación, que cuidan el suelo de una misma patria, frente a un enemigo común, pero que, a su vez, disputan la supremacía en la región⁸¹. Si bien los militares la daban por sentada a su favor, por muchas razones⁸², en la práctica, quienes históricamente se habían ganado tal condición eran los sacerdotes y estaban seguros de su poder, legitimado tras su larga estadía entre las comunidades shuar.

Para la segunda mitad del siglo XX, el pueblo shuar y los misioneros habían dado pasos muy certeros en lo que a la civilización se refiere, luego de un proceso que se inició a fines del siglo XIX, se habían desarrollado formas de interrelación, los sacerdotes habían modelado la adaptación del grupo étnico a la forma de vida dominante y conocían a profundidad la

80 AHMS/Q. Oficio que Julio Tobar Donoso envía a la Dirección de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores, del 3 de marzo de 1941.

81 Tanto salesianos como militares constan como autoridades representativas en las zonas pobladas (AHMS/Q. Actas del Comité Pro festejos de Santa Marianita de Jesús. 29 de abril de 1951).

82 Entre otras, su condición de coordinadores de la defensa nacional, más aún en una zona de conflicto bélico como la que nos ocupa.

cultura de este pueblo, que también los había influenciado en su acercamiento al Otro. Su presencia como autoridades se veía respaldada por su condición de intermediarios frente al Estado, desde distintas perspectivas. Los shuar habían acogido estos roles de los sacerdotes con una respuesta positiva⁸³ al optar por adherirse a buena parte de los postulados que ese proceso había demandado⁸⁴.

La función de protección a los pueblos aborígenes que atribuye el Estado central a los misioneros, está presente con mucha frecuencia en la documentación que reposa en los archivos salesianos. En relación a los militares, este tipo de situación es habitual, un tema muy sensible en este aspecto fue el del reclutamiento a los jóvenes para el Servicio Militar Obligatorio, cuyos mecanismos de acuartelamiento habían sido criticados por violentos y por su falta de respeto a la cultura ancestral de los pobladores selváticos⁸⁵.

No en pocas ocasiones, los militares habían intentado acuartelar a los indígenas a la fuerza. Ante un acontecimiento de este tipo, el Procurador de la Misión Salesiana presentaba una queja a la Comandancia General del Ejército en la que sugería otras formas de alistamiento a los indígenas. En su argumentación no se refería solamente a la integridad de los shuar, por la violencia de la que eran objeto por parte de las fuerzas del orden, sino que aludía a la integridad de la nación en un sentido que rebasaba un sentido meramente territorial y abarcaba a las personas. Se trataba de fomentar el amor patrio entre los shuar y hacerles saber que Perú es el enemigo secular del Ecuador, un “voraz usurpador”⁸⁶. En otras palabras, convocar este tipo de adhesión nacional implicaba volver atractivo al Ecuador, no expulsarlos sino crear lazos de lealtad.

83 En las crónicas de la entrada de los salesianos a las tierras amazónicas, hacia fines del siglo XIX inicios del XX, existen testimonios del buen recibimiento del que fueron objeto por parte de los shuar que hablaban castellano (Guerrero, 1974: 54).

84 Cuando a instancias del cambio de estrategias evangelizadoras, provocado desde la década de los 60, los sacerdotes introdujeron la novedad de dar la misa en idioma shuar, muchos feligreses aborígenes se negaron a esta alternativa puesto que según se les había inculcado, ésta era la lengua del demonio (Pellizaro, 1975)

85 Una de las muestras constituyen las quejas de Sagasti, en este sentido. AHMS/Q. Oficio de Pedro Sagasti, Procurador Apostólico del Vicariato de Méndez y Gualaquiza al Comandante General del Ejército. Quito, 23 de abril de 1953.

86 AHMS/Q. Oficio de Pedro Sagasti, Procurador Apostólico del Vicariato de Méndez y Gualaquiza al Comandante General del Ejército. Quito, 23 de abril de 1953.

El Procurador Apostólico de los Vicariatos de Méndez y Gualaquiza denunciaba ante el Comandante General del Ejército (1953) el allanamiento a la casa parroquial y a la iglesia con el propósito de requisar jóvenes colonos y shuar para el servicio militar obligatorio. El proceso no había contemplado la normativa, no se habían realizado las publicaciones pertinentes, “ni la convocatoria reglamentaria para el acuartelamiento”. El sacerdote se ofrecía como mediador entre el Ejército y los candidatos a cumplir con las obligaciones cívicas, “La misión tendría mucho gusto y estaría lista para colaborar en este sentido con la superioridad militar, a fin de persuadirlos en la necesidad de prestar estos servicios militares a la patria”⁸⁷. Ahuyentarlos con obligaciones y someterlos a la disciplina militar iba contra su propia naturaleza (léase su cultura) que no estaban en posibilidad de ejercer. Denunciaba el Procurador Apostólico del Vicariato:

Hay otra cosa que es más grave, que se ha obligado a encuartelarse a los jíbaros, no es que nosotros nos opongamos a lo establecido por las leyes, solamente queremos dejar constancia de que estos atropellos y violencias ahuyentarán a los jíbaros quienes se desbandarán hacia los límites con el Perú [...]⁸⁸.

Los reclamos de las autoridades misionales no se dirigían solamente a defender a los pueblos shuar, protegían también a los colonos y, en esta medida, velaron porque se mantuvieran relaciones intergrupales armónicas, con lo que actuarían como factores de control del orden interno. El Procurador Apostólico de la Orden recomendaba:

Creo que se puede tinosamente reglamentar también la conscripción para el jíbaro, con mucha prudencia llamándolos a presentarse los domingos para hacer ciertos ejercicios de adiestramiento, pero nunca para obligarles que presten sus servicios como bestias de carga y a veces sin pagarles nada. Esto es demasiado peligroso y perjudicial para nuestro Oriente⁸⁹.

87 AHMS/Q. Oficio de Pedro Sagasti, Procurador Apostólico del Vicariato de Méndez y Gualaquiza al Comandante General del Ejército. Quito, 23 de abril de 1953.

88 AHMS/Q. Oficio de Pedro Sagasti, Procurador Apostólico del Vicariato de Méndez y Gualaquiza al Comandante General del Ejército. Quito, 23 de abril de 1953.

89 AHMS/Q. Oficio que dirige Pedro Sagasti, Procurador Apostólico de los Vicariatos de Méndez y Gualaquiza al Comandante General del Ejército. Quito, 23 de abril de 1953.

De esta manera los salesianos, basados en su cercanía con la cultura shuar y conocedores de su problemática social, cuidarían por sus intereses como congregación, pero también por los de sus protegidos y los de la nación, cuya integridad y la de su gente corrían bajo su responsabilidad y eran parte de su razón para intervenir en asuntos supuestamente inherentes de forma privativa al Estado ecuatoriano.

La influencia indirecta de las Fuerzas Armadas en la organización shuar

En la década de los 60, mientras se constituían las estructuras orgánicas de los shuar, los militares compartirían escenario con el resto de fuerzas de poder establecidas en la zona. Desde el punto de vista de la política interna, hacia la segunda mitad del siglo XX, el Ecuador se desenvuelve en el marco de una dictadura militar⁹⁰ de corte modernizante, la cual, a su llegada al poder, se impuso como meta la renovación de las estructuras estatales, lo cual implicó, entre otros factores, romper con el orden “oligárquico-terrateniente” (Cueva, 1981)⁹¹; con esta finalidad, durante esta administración se expidieron, entre otras, la Ley de Reforma Agraria y Colonización (11 de julio de 1964 con otra que la complementaría en 1973)⁹², con lo que se aceleró la expansión de la frontera de colonización hacia las zonas selváticas, pues era a estos espacios a los que se orientaba la estrategia colonizadora, tendiente a la defensa.

En la segunda mitad del siglo XX, los militares harían mayor presencia en ésta y en general en las áreas rurales y de bosque tropical y subtropical, con la creación de la Dirección General de Acción Cívica de las Fuerzas Armadas⁹³. Orientada al trabajo con la comunidad y a legitimar

90 El gobierno militar de facto se tomó el poder el 11 de julio de 1963 y permaneció hasta 1966, estuvo integrado por representantes de las distintas ramas de las Fuerzas Armadas, Marina, Ejército y Aviación, además del Director de la Academia de Guerra (Ortiz, 2006; Fitch, 1977).

91 García (1986) y Martz (1988) llegan a conclusiones análogas.

92 Ideas de modernización que se difunden con mayor fuerza a partir de la administración de Galo Plaza desde 1948, a lo que se da continuidad en las administraciones de Velasco Ibarra y Ponce Enríquez para proyectarse en lo posterior.

93 Mediante Decreto Ejecutivo en julio de 1962.

la influencia de los militares entre la sociedad civil, cumplió diversos roles, relacionados con una estrategia preventiva característica de la “guerra moderna” que se basa no en el ataque sino en la persuasión de enfrentamientos violentos. Respondió del mismo modo a los dictados de la Doctrina de Seguridad Nacional, vigente entonces como medio de persuasión frente a la amenaza del comunismo y la subversión que se materializaban en el “enemigo interno”, (Ortiz, 2006).

El proceso de colonización en las zonas de conflicto limítrofe y el afán por la generación de “fronteras vivas” recibió el respaldo de una modalidad de servicio militar, la Conscripción Agraria Militar Ecuatoriana, que consistió en el traslado de familias a estos espacios, a las que se asignó parcelas de terreno para la producción agrícola y dotó de formación en armas para prevenir en caso de invasión bélica; sin duda, ello afectó territorio shuar y cuenta entre los factores que aceleraron su proceso organizativo, analizado en líneas anteriores.

El modelo estatal que se construye a lo largo de un sostenido proceso, permite que Iglesia y Fuerzas Armadas constituyan instituciones que han encarnado tradicionalmente al Estado ecuatoriano en determinadas circunstancias, de ahí que se afirme que el Estado llega a los espacios más apartados del país “vestido de militar” (Ortiz, 2006: 76), a lo que habría que añadir que también vistió de sotana.

Sin embargo, en esta etapa del proceso, el *ethos* modernizador cambiante había disminuido la funcionalidad de la Iglesia en un sentido estatal, pues para la forma que adquiere el Estado moderno en aquel nuevo contexto, eran los miembros de las fuerzas del orden quienes debían ocupar ese rol⁹⁴, con lo que se inicia una competencia institucional en la que los militares deben ser reconocidos como la expresión de Estado.

94 En 1964, desde la cúpula militar, se gestiona en las instancias pertinentes el reconocimiento de sus acciones a favor del desarrollo en el ámbito constitucional. El Senador Funcional por las FFAA., Gral. Gustavo Banderas Román, impone el interés de las FFAA. al abogar ante la Asamblea Constituyente para que se introdujera en la sección correspondiente del articulado de la nueva Carta Política, la frase: “y cooperarán con el desarrollo socioeconómico del país” (Vallejo, 1991: 30). Así lo reconoce la Constituyente de 1967, en cuyo Art. 248, consta: “La ley determinará la colaboración que sin menoscabo de su misión fundamental, deba prestar la fuerza pública al desarrollo económico y social del país” (Molina, 1993: 59).

Con respecto a los shuar organizados, el temor a la difusión del comunismo que se dejó sentir durante esta última parte del período de análisis, despertaría sospechas entre los mandos castrenses, sobre la influencia de los religiosos en la asociación de los shuar. Según el testimonio de uno de los actores de la Federación en sus albores, los militares recelaban que Juan Shutka fuera infiltrado y que habría organizado a los shuar para que pelearan en contra del Estado,

[unos militares] llegaron diciendo que tenían una denuncia de que la Federación estaba importando armas y que aquí las tienen escondidas en la Federación. Entonces, teníamos unos 5 cartones muy grandes, amarrados con unas láminas de hierro, y lo que eran fue machetes, picos, hachas que la organización pedía al gobierno y éste les mandaba. Eran para entregar en las comunidades. Abrieron los cartones y se les demostró que eran palas y picos y que no había armas⁹⁵.

Comentarios castrenses realizados en lo posterior, sobre el período de estudio, observan desconfiados la posición de los misioneros al considerarlos “sacerdotes ‘progresistas’ más preocupados por los problemas sociales y por las necesidades terrenas de sus fieles que en el gran problema de su salvación eterna” (Jarrín, 1984). “Progresismo” peligroso por su relación con el marxismo, al cual había que repeler.

Entre las opiniones favorables generadas entre las filas militares, se registran algunas, como la que expresa que gracias a los misioneros, “los jíbaros reductores de cabezas se han culturizado formando su propia personalidad idiosincrática [...] y se ha creado una importante organización cultural y social denominada Federación de Centros Shuar [...] siendo esta la revelación de la evolución sociocultural de la más activa raza aborigen que ha morado en esta región” (Sanpedro, 1978: 124).

Se considera que los sacerdotes salesianos habrían impulsado la organización entre los shuar, para que así, asociados, enfrentasen la situación que implicaba la pérdida de territorio, con la búsqueda de salidas “compatibles con la preservación de los valores indígenas” (Andrade, 1984: 35). Se añade que la acción salesiana conseguiría, entre los shuar, un mo-

95 Pedro Kunkúmas. Entrevista de 12 de febrero de 2009.

delo de comportamiento que se adapta perfectamente al ideal castrense de integración: un esquema organizativo disciplinado, “surgido de su propio esfuerzo”, con el apoyo de los sacerdotes, que está encabezado por dirigentes propios, formados bajo un esquema de asociación que persigue elevar sus niveles de vida, que acepta los basamentos del enfoque de Desarrollo Comunitario⁹⁶: formación de líderes, trabajo y artesanía, cooperativismo, educación y cultura religiosa, salud, nuevas tecnologías agrícolas (Andrade, 1984: 58). Esta tendencia en la visión militar se enmarca del mismo modo, en un modelo de nacionalismo multicultural.

Los discursos militares y aquellos que se originan entre los religiosos, evidencian una situación de competencia y celos por la supremacía en la región y por la lealtad de las nacionalidades indígenas, tendiente más a las misiones que al propio Estado. Por parte de los militares, se persigue la generación de lealtades al Estado, funcionales a la defensa de los límites. No puede negarse, sin embargo, la sinergia funcional existente entre una y otra fuerzas políticas con lo que se configura el modelo que adquiere el Estado nacional desde una perspectiva societal en un segmento de la Amazonía ecuatoriana.

Reflexión final

A través de esta mirada retrospectiva del proceso, vale decir que en su interés por integrar en una sola nación a la diversidad de pueblos que lo conforman, el Estado ecuatoriano ha otorgado esta responsabilidad a otras instancias que toman así el carácter de paraestatales y confieren al Estado-nación sus propios imaginarios. Es lo que sucede en la Amazonía con la Iglesia Católica, entidad que mantiene un carácter multifuncional en la zona al encarnar al Estado que, caso contrario, hubiera estado ausente. El Ecuador, que se perfila con la intervención de la Iglesia en la nacionalidad shuar, presenta, desde mediados del siglo XX, un contenido que tiende hacia un nacionalismo multicultural.

96 La propuesta de Desarrollo Comunitario había sido implementada por el Punto Cuarto de los Estados Unidos en el marco de la Guerra Fría y las gestiones tendientes al desarrollo implementadas por la Alianza para el Progreso (Bretón, 2001).

A primera vista, se trata de una relación de dominación en la que los shuar, para integrarse en el concierto nacional, son objeto de una acción civilizatoria, si bien esto sucede de tal manera, el registro histórico muestra que el contacto entre el pueblo shuar y los religiosos provoca una influencia mutua, influencia que se modifica a la luz de la dinámica del régimen político internacional y no solo por las vicisitudes domésticas internas, pues se inserta en un proyecto político de alcance global, generado desde la misión evangelizadora de la Iglesia, matizado por las peculiaridades ideológicas propias de las órdenes religiosas y de los países de los cuales fueron y son originarias.

Es decir que la generalidad de actores modifica sus formas de ver el mundo y de allí se desprende, en buena parte, el cambio de estrategias civilizatorias que se aplican desde mediados del siglo XX, y la respuesta que reciben de los shuar, que evidencia una relación intercultural –no necesariamente igualitaria– entre salesianos y shuar.

En términos de la retórica, se identifica un discurso que pretendió preparar las bases de un tipo de organización que permitiera a las nacionalidades indígenas constituirse como sujetos históricos, siempre y cuando superaran el estado de no civilización, para fundir en su forma organizativa un esfuerzo por domeñar la naturaleza y subordinación a una forma institucional estatal, que, al mismo tiempo, les permitiera convertirse en agentes transmisores de la acción católica, es decir, replicar las doctrinas sociales de la Iglesia Católica (Torres, [1939] 1943). Este resultado implica el paso del pueblo shuar por una etapa previa que lo conduce a la resignificación de sus valores en función de un esquema de recolonización del espacio estatal que afirma el territorio nacional y, al mismo tiempo, a las instituciones políticas a través de agentes especialistas, y lo vuelve tributario de la cultura dominante.

La nacionalidad indígena shuar, por su parte, si bien se resiste en un primer momento a las estrategias integracionistas propiciadas por el Estado en distintos momentos de la historia a raíz de la Conquista, pese a existir sectores críticos, tienden en su generalidad a aceptar las propuestas de integración y, más bien, las miran como positivas. En la conformación de la Federación de Centros Shuar (1964) se condensan la diversidad de intereses de los actores que participan en su creación y desempeño posterior. Según su Presidente actual,

[...] Como en toda sociedad, hay diversidad de opiniones, hay gente que ha estado y está en contra del sistema implementado por los salesianos [...] pensando que sin ellos, quizá hubiésemos estado mejor; pero yo como Presidente de la Federación no tengo nada que ser ingrato con la labor que ellos han desplegado porque me creo hijo de Dios, me creo católico y pienso que gracias a ellos estamos como estamos, no tan bien desde el punto de vista económico, pero por lo menos en la parte espiritual yo me veo fortalecido [...] (Pepe Akacho, entrevista de febrero de 2009).

Del mismo modo, la relación que se desarrolla entre militares y misioneros determinó la constitución de un tipo determinado de Estado nacional. A la luz de esta investigación es dable afirmar que se trata de un Estado que administra otras formas institucionales como la católica-misional, que desarrolló características paraestatales con la anuencia del Estado, y por tanto, no se opone a la existencia de un Estado central y si lo hace, interpela su vigencia. Aquellas formas estatales, hijas de su tiempo, comparten asimismo estrategias de intervención entre los pueblos que buscan unificar (Smith y Máiz, 2003), las cuales resultan coherentes entre sí porque aspiran a un mismo fin, la conformación de la nación como un sola y uniforme, visión que apunta a la integración social, dada la diversidad que originalmente presentaban los grupos humanos a los que se busca homogenizar.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1991). *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Andrade, Jaime. Crnl. EM. (1984). *La Federación Shuar y la nacionalidad ecuatoriana*. Quito: IAEN (monografía para la obtención del postgrado en Seguridad y Desarrollo).
- Allioni, Miguel [1909] (1993). “Dos excursiones a los jíbaros” En Juan Bottasso, comp. *Los salesianos y la Amazonía*, tomo III. Quito: Abya Yala
- Asamblea Constituyente (2008). *Constitución 2008*. Quito.
- Bottaso, Juan, comp. (1993a). “Presentación”. En Juan Bottasso, comp. *Los salesianos y la Amazonía*, tomo I. Quito.

- (1993b). *Los salesianos y la Amazonía*, tomo II. Quito: Abya Yala.
- (1993c). *Los salesianos y la Amazonía*, tomo III. Quito: Abya Yala.
- (1993c). “Los estudios lingüísticos” En Juan Bottasso, comp. *Los salesianos y la Amazonía*, tomo III. Quito: Abya Yala. *Los salesianos y la Amazonía*, tomo II. Quito: Abya Yala.
- (1993c). “La colonización”. En Juan Bottasso, comp. *Los salesianos y la Amazonía*, tomo III. Quito: Abya Yala. *Los salesianos y la Amazonía*, tomo II. Quito: Abya Yala.
- (1993c). “Los salesianos y la defensa de la tierra shuar”. En Juan Bottasso, comp. *Los salesianos y la Amazonía*, tomo III. Quito: Abya Yala. *Los salesianos y la Amazonía*, tomo II. Quito: Abya Yala.
- Bretón, Víctor (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes Ecuatorianos*. Quito: FLACSO.
- Broseghini, Silvio (1993a). “Cuatro siglos de misiones”. En Juan Bottasso, comp. *Los salesianos en la Amazonía*, tomo III. Quito: Abya Yala.
- (1993b). “Los primeros contactos con el mundo religioso shuar”. En Juan Bottasso, comp. *Los salesianos en la Amazonía*, tomo III. Quito: Abya Yala.
- Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo de Morona Santiago (2002). *Macas en el umbral de los recuerdos*, n. 4. Macas.
- Cordero, Rafael (1990). “El Concordato con la Santa Sede”. *Nueva Historia del Ecuador*, vol.7. Quito, CEN-Grijalbo.
- Costales, Alfredo y Dolores Costales (1998). *Historia de Macas en el Departamento del Sur y la República, 1822-1922*: Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Costales, Alfredo y Piedad Costales (1996). *Historia colonial del gobierno de Macas, 1563-1820*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Cueva, Roberto (2008). *Monografía del Cantón Morona*. Macas: Casa de la Cultura Ecuatoriana, núcleo de Morona Santiago.
- Demélas, Marie-Danielle e Yves Saint-Geours (1988). *Jerusalén y Babilonia, religión y política en el Ecuador de 1780-1880*. Quito: CEN, IFEA.
- Desroches, Heri (1976). *Sociología de la esperanza*. Barcelona: Herder.
- Esvertit, Natalia (2008). *La incipiente provincia, Amazonía y Estado ecuatoriano en el siglo XIX*. Quito: UASP-Corporación Editora Nacional.

- Falconí, Fidel (1991). *Fuerzas Armadas y movimiento indígena: la visión de las Fuerzas Armadas sobre el problema indígena en el Ecuador*. (Tesis para la obtención de la Maestría en Ciencias Políticas). Quito: FLACSO.
- FCSH (Federación de Centros Shuar) (1976). *Solución original a un problema actual*. Sucúa.
- García, Fernando, comp. (2000). "Introducción". *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*. Quito: FLACSO-IBIS.
- Gavilanes del Castillo, Luís María (1992). *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora en la Iglesia de América Latina*. Quito: FEPP.
- Germani, Alfredo (1993). "Las escuelas radiofónicas, un balance". En Juan Bottasso, comp. *Los salesianos en la Amazonía*, tomo III. Quito: Abya Yala.
- Gross, Christian (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Guarderas, N. (1974). "Los salesianos de cara al subdesarrollo". *Boletín Salesiano*, año 1, N. 2. Quito.
- Guerrero, Andrés (2000). "Estudio introductorio". En Andrés Guerrero (comp.) *Etnicidades*. Quito: FLACSO-ILDIS.
- Guerrero, Carlos A. Cptn. (1924). "Función social del Oficial". *El Ejército Nacional* 18.
- Guerrero, Antonio (1974). "Los salesianos cooperadores". *Boletín Salesiano*, año 1, n.1, enero-febrero. Quito.
- (1944). *Cincuenta años de la Misión Salesiana en el Oriente Ecuatoriano*. Quito.
- Guerrero, Antonio y Pedro Creamer (1997). *Un siglo de presencia salesiana en el Ecuador, 1888-1988*. Quito, s/e.
- Harner, Michael (1972). *The Jívaro people of the sacred waterfalls*. Natural History Press, Garden City.
- Jaramillo Alvarado, Pío [1922] (1983). *El indio ecuatoriano*, sexta edición. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Jarrín M., Oswaldo. Mayor FF.B.B. (1984). "Las Fuerzas Armadas, nervio del desarrollo, frente a un enemigo común de Latinoamérica". *Revista de las Fuerzas Armadas*. (Febrero). Quito: Ministerio de Defensa Nacional.

- Juank Aij' (1995). *Pueblo de fuertes*. Quito: DINEIB.
- Karsten, Rafael (1935). *The headhunters of Western Amazonas. The life and culture of the Jibaro indians of Eastern Ecuador and Peru*. Helsinki.
- Máiz, Ramón y Anthony Smith (2003). *Nacionalismos y movilización política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Martínez Novo, Carmen (2005). "Religión, política e identidad". En *Iconos*, 22. Quito: FLACSO.
- Martz, John D. (1988). "The military in Ecuador: policies and politics of authoritarian Rule". *Occasional Paper Series* N. 3 (June).
- Molina, Alberto (1993). *Las Fuerzas Armadas Ecuatorianas paz y desarrollo*. Quito: ALDHU.
- Orgaz Rodilla, Aniceto (1994). "Agapeismo y eros pedagógico en el sistema preventivo de Don Bosco". En *Historia de la Educación, Revista interuniversitaria*, N. 12 y 13. Salamanca: ediciones Universidad de Salamanca.
- Ortiz, Cecilia (2006). *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: FLACSO-Abya Yala.
- (en prensa) *Memoria del Hospital San Juan de Dios, los últimos años*. Quito: Museo de la Ciudad/Fonsal.
- Pellizaro, Siro (1975). "Un misionero se confiesa". *Boletín Salesiano*, año II, N. 7. Quito.
- Portinaro, Pier Paolo (2003). *Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Prieto, Mercedes (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito: FLACSO, Abya Yala.
- Proaño, Leónidas (1980). "La Iglesia y los sectores populares: 1830-1980". En Luis Mora, coord., *Política y Sociedad*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- (1989). "Compartiendo los sufrimientos y las esperanzas de los pobres". En *Monseñor Proaño, luchador de la paz y de la vida*. Quito: FEPP/CEDIS.
- Quintana, J. (1996). "El ambiguo mundo del servicio militar obligatorio". *Cuarto Medio*, N. 42.
- Rivera, Fredy. (1998). "Los indigenismos en el Ecuador: de paternalismos a otras representaciones". *América Latina Hoy* 19. Salamanca: Universidad de Salamanca.

- Rodríguez, Antonio Myr. (1925). “El problema de las fronteras y nuestra realidad geográfica nacional”. *El Ejército Nacional, revista de estudios históricos militares*, año IV, N. 25.
- Rubinstein, Steve (2005). “La conversión de los shuar”. *Iconos*, n. 22. Quito: FLACSO.
- Salazar, Ernesto (1986). *Pioneros de la selva*. Quito: Abya Yala.
- Salazar, Ernesto (1981). “The Federación Shuar and the colonization frontier”. En Norman E. Whitten, Jr. (ed.). *Cultural transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Illinois: University of Illinois Press, Urbana.
- Sanpedro, Francisco Myr. Ing. (1978). “El valle del Upano en la alta Amazonía del Ecuador”. *Boletín Histórico*, año 2, N. 7. Quito: Estado Mayor Conjunto de las Fuerzas Armadas.
- Selmeski, Brian. (2002). “*Marginal soldiers, new men, Patriotic citizens: gender, ethnicity and nationalism in Ecuador’s multicultural army*”. Draft Dissertation outline (mimeo).
- Shutka, Juan (1993). “Orígenes de la organización shuar”. En Juan Bottasso, comp. 1993. *Los salesianos y la Amazonía*, tomo III. Quito: Abya Yala.
- Spalla, J., (1974). “Don Bosco y la política”. *Boletín Salesiano*, n. 4. Quito.
- Torres, Arsenio [1939] (1943). *Manual de sindicalismo obrero católico (teoría y práctica)*. Buenos Aires: Difusión.
- Vallejo, Margarita (1991). *Los roles de las Fuerzas Armadas en el post retorno*. (Tesis para la obtención de la Maestría en Ciencias Políticas). Quito: FLACSO.

Entrevistas realizadas en Macas y Sucúa, provincia de Morona Santiago:

- Akacho, Pepe, febrero de 2009
- Bosco, Atamaín, mayo de 2008
- Dávalos, Alfonso, mayo de 2008
- Jimpikit, Marco, febrero de 2009
- Juank, María, mayo de 2008
- Morán, María, mayo de 2008
- Kunkúmas, Pedro, febrero de 2009
- Pinchu, Tello, noviembre de 2008
- Saant, Lauro, mayo de 2008

Este libro se terminó de
imprimir en octubre de 2010
en la imprenta RisperGraf C.A.
Quito, Ecuador