

Capítulo 11

Desterritorialización, violencia y etnocidio en la Amazonía ecuatoriana¹

Blas Garzón-Vera

Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador

bgarzon@ups.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0003-1539-9985>

Yakir Sagal Luna

Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM

yakir@comunidad.unam.mx

<https://orcid.org/0009-0007-3063-0301>

Introducción

El capítulo “Desterritorialización, violencia y etnocidio en la Amazonía ecuatoriana” es un aporte para el libro *Violencia: dimensiones e implicaciones*, gracias a una gentil invitación de su editora. Enfatiza en un planteamiento teórico para definir los conceptos de desterritorialización, violencia y etnocidio, y luego centra su atención en el análisis de la presencia misionera salesiana en parte de los territorios de la Amazonía ecuatoriana.

La desterritorialización es comprendida no únicamente como la destrucción física de territorios y espacios, más bien como la reproduc-

1 Este trabajo recoge los aportes de dos trabajos: por un lado, el desarrollo teórico-conceptual retoma las aportaciones realizadas en Sagal (2022); y de otra parte el análisis desarrollado en Garzón (2013).

ción de nuevas dinámicas hegemónicas que desestructuran la organización socioespacial y el tejido social, simbólico y material de los pueblos originarios, en donde estos se asentaban, sus ecosistemas y su impacto en la región.

El etnocidio se analiza como una manifestación de esta desterritorialización y la implantación de nuevas formas organizativas que eran favorables a la visión de los Estados modernizadores y nacionalistas, que buscaban una incorporación efectiva de estos territorios a la administración central. A finales del siglo XIX e inicios del XX, en la Amazonía ecuatoriana, los pueblos indígenas de habían convertido en “obstáculos” para estos proyectos coloniales del Estado, afanes capitalistas de explotación/mercantilización de la naturaleza y la fuerza de trabajo. En este contexto, participa la Congregación Salesiana, que por invitación del presidente José María Plácido Caamaño, llegan al país en 1888 y pocos años más tarde (1893) inician su trabajo misionero en esta región.

Marco teórico

Ninguna genealogía de las ocupaciones coloniales puede prescindir del elemento central de la desterritorialización como la manifestación de la violencia socioespacial propia del etnocidio. Antes de desarrollar las características generales de la desterritorialización en contextos de colonización, conviene exponer enseguida cuál es la acepción de etnocidio como punto de partida.

Comúnmente, el etnocidio ha sido entendido como el conjunto de procesos históricos de larga duración mediante los cuales se destruyen las culturas de los pueblos indígenas al erosionar sus capacidades para reproducir sus formas ancestrales de convivencia (cultura, lengua, base material económica y territorial) (UNESCO, 1982). Otras definiciones del concepto que coinciden con esta noción son la que da por ejemplo Camacho Nassar (2010) cuando le refiere como: “[...] la destrucción sistemática de sus modos de vida, sus sistemas de producción y su pen-

samiento” (p. 8); mientras que Hillmann (2001) le define como la: “[...] destrucción de la identidad cultural de una etnia mediante la asimilación a una etnia dominante, activada conscientemente o hasta forzada, por una política autoritaria” (p. 332).

Estas definiciones permiten entonces hacer hincapié en el entendimiento del etnocidio como un proceso de destrucción de modos de vida correspondiente a etnias o formaciones sociales diferentes a la sociedad occidental dominante. Sin embargo, emerge también el siguiente cuestionamiento: ¿cómo conceptualizar la dimensión territorial que es inherente a la destrucción del etnocidio? Clastres (1987) elaboró un concepto de etnocidio que permite iniciar una reflexión en torno a aquella dimensión generalmente no problematizada en las concepciones más comunes.

Efectivamente, para el antropólogo anarquista el etnocidio es una dinámica que acompaña el proceso de formación de sociedades con Estado. Es decir, más que el dominio de una etnia o grupo cultural sobre otro, el etnocidio es supresión autoritaria de las diferencias socioculturales en tanto condición para la conformación y reproducción de poderes estatales y de la relación social que liga a estos con las sociedades (Clastres, 1987). La destrucción de la diferencia entonces es interpretada por este autor como homogeneización social, misma que se constituye como la violencia fundadora de lo Uno, esto es, del Estado:

[...] la puesta en juego de una fuerza centrípeta que tiende, si las circunstancias lo exigen, a aplastar las fuerzas centrífugas inversas. El Estado se pretende y se autoproclama centro de la sociedad, el todo del cuerpo social, el señor absoluto de los diversos órganos de ese cuerpo. Se descubre así, en el corazón mismo de la sustancia de Estado, la potencia actuante de lo Uno, la vocación de negación de lo múltiple, el horror a la diferencia. (Clastres, 1987, p. 60)

Esa violencia fundadora del Estado, esa homogeneización, no comenzó en el contexto de América con los proyectos coloniales de Occidente: los imperios del Anáhuac y del Tawantinsuyu ya eran expresiones

de la construcción de sociedades estatales². Así entonces, en su análisis del imperio incaico, Clastres (1987) identifica la dimensión socioespacial del etnocidio como una dinámica de desterritorialización de los pueblos colonizados o sojuzgados a dichas sociedades dominantes:

Los frecuentes levantamientos contra la autoridad central del Cuzco, reprimidos desde el inicio sin piedad, eran luego castigados con la deportación masiva de los vencidos a regiones muy alejadas de su territorio natal, es decir, marcado por la red de los lugares de culto (fuente, colinas, grutas): desarraigo, desterritorialización, etnocidio [...]. (p. 62)

Sin embargo, el que el etnocidio y su desterritorialización sea algo constitutivo de las sociedades con Estado, ello no implica que no haya diferencia entre aquel etnocidio ejercido por las formaciones estatales occidentales y el correspondiente a otras formas estatales precapitalistas. En efecto, para Clastres (1987) históricamente los Estados se han diferenciado por sus capacidades en el ejercicio del etnocidio: los aparatos estatales correspondientes al mundo moderno-colonial-capitalista han ejercido un etnocidio sin límites.³ El etnocidio absoluto de estas formaciones estatales se ha sostenido sobre la íntima articulación entre los procesos homogeneizadores y desterritorializadores de los poderes y la expansión del capitalismo como lógica de acumulación de riquezas que no tiene límites territoriales ni sociales (Clastres, 1987).

2 “Los Incas llegaron a edificar en los Andes una maquinaria de gobierno que fue la admiración de los españoles, tanto por la amplitud territorial como por la precisión y minuciosidad de las técnicas administrativas [...]. El aspecto propiamente etnocida de esta maquinaria estatal aparece en su tendencia a incaizar las poblaciones recientemente conquistadas: no solamente las obligaban a pagar tributo a los nuevos señores, sino que les imponían el culto de los conquistadores, el culto del Sol, es decir, del propio Inca. Se difundía así una religión de Estado, impuesta por la fuerza en detrimento de los cultos locales” (Clastres, 1987, p. 62).

3 Para el caso del Estado incaico, Clastres señala que su etnocidio era una relación relativa y no absoluta, que dependía ante todo del reconocimiento de la autoridad política y religiosa del emperador (Clastres, 1987, p. 63).

Ahora bien, ¿la desterritorialización es meramente un fenómeno de “desplazamiento forzado de poblaciones” de sus territorios originarios? ¿Qué es lo que se desterritorializa por el avance de los poderes estatales y del desarrollo capitalista? La propuesta de Clastres permite articular un concepto de desterritorialización de mayor capacidad explicativa. Para ello se hace necesario entender el territorio no como espacio contenedor de relaciones sociales, sino como la organización socioespacial que aquellas relaciones adquieren de acuerdo a determinados grupos sociales y sus proyectos de convivencia, como una condición e instrumento para su reproducción.⁴ Por lo tanto, el etnocidio de agrupamientos sociales y culturales interviene directamente la capacidad que aquellos tienen para producir sus territorios en esos términos.⁵ Desde esta perspectiva, Haesbaert (2011) ya ha ofrecido un concepto de desterritorialización que permite entenderla como:

[...] fenómenos de efectiva inestabilidad o debilidad territorial, sobre todo entre los grupos socialmente más excluidos o profundamente segregados y, como tales, imposibilitados de hecho de construir y ejercer un control efectivo sobre sus territorios, tanto en el sentido de la dominación político-económica como en el de la apropiación simbólico-cultural. (p. 258)

La desterritorialización entonces refiere a una dinámica socioespacial que imposibilita el ejercicio de la autonomía de los grupos humanos para apropiarse de sus espacios. Se trata, en otras palabras, de la enajenación de las capacidades territoriales —en los planos simbólicos como

4 Los territorios se definen como la apropiación y funcionalización de determinados espacios conforme las necesidades y concepciones de mundo de grupos sociales específicos (clases sociales, Estados, corporaciones, comunidades originarias, campesinas o urbano-populares, etcétera). Ellos son producidos históricamente a partir de las formas específicas que asume la reproducción social de los grupos humanos y desde las cuales definen sus proyectos de organización socioespacial (Haesbaert, 2011; Mançano, 2011).

5 Producir el espacio social da cuenta de éste en tanto proceso histórico y dimensión de la práctica social, y no algo externo y estático respecto al movimiento de las sociedades (Lefebvre, 2013).

materiales— de los pueblos que se encuentran en contextos de control, explotación, racialización y colonización. La destrucción de los territorios de un determinado grupo social implica entonces esa condición de profunda inestabilidad, de imposibilidad de ejercer control y de alta precariedad (Haesbaert, 2011).

En las ocupaciones coloniales la violencia de la desterritorialización produce un fenómeno que Haesbaert (2011) ha conceptualizado como etnización territorial:

[...] la delimitación de espacios exclusivos-excluyentes donde la identidad étnica es un elemento central en la definición del grupo y de su territorio. La exclusión del Otro puede transitar entre su completa aniquilación [...] y su reclusión en espacios vedados casi del todo [...]. (p. 276)

La etnización hace referencia a cómo la diferencia territorial correspondiente a pueblos indígenas es sometida a una destrucción paulatina y al control-vigilancia por parte de los proyectos coloniales de Estados, corporaciones privadas económicas e instituciones sociales de carácter diverso (organizaciones no gubernamentales, instituciones religiosas, partidos políticos, etcétera).

Quijano (2014) ya demostró en su momento que el patrón de poder mundial del capitalismo se fundamenta justamente en una colonialidad que instrumenta la diferencia a través de una clasificación racial/étnica de las poblaciones que permite la intervención de dicho poder en los planos materiales y subjetivos de su reproducción social. Justamente la etnización territorial da cuenta de la intervención de dicho patrón de poder en el plano socioespacial de los pueblos indígenas, y en ese sentido el etnocidio y su desterritorialización bien pueden ser entendidos como estructuras de colonialidad.⁶

6 Farrés (2014), por ejemplo, retoma las aportaciones de Quijano y desarrolla la noción de colonialidad territorial, esto es, el dominio occidental sobre las formas indígenas de apropiación del espacio que ha posibilitado la inferiorización y homo-

Esa intervención colonial se manifiesta como la territorialización de nuevas lógicas socioespaciales que se superponen a los territorios indígenas y los clasifica jerárquicamente en términos de “minorías étnicas”, cuya conservación o destrucción depende de las necesidades de la construcción del territorio nacional blanco-mestizo y de la expansión del mercado capitalista en los territorios (Yiftachel, 1998).⁷ De ahí que la desterritorialización no debe entenderse solamente como destrucción de territorios sino como generación de otras dinámicas cuyo efecto es desestructurar la organización socioespacial y las redes de intercambio simbólico y material establecidos ancestralmente por los pueblos originarios (entre ellos y con sus ecosistemas locales y regionales), para sustituirlas por las redes inherentes a la organización socioespacial hegemónica.

Finalmente, respondiendo a la pregunta anteriormente hecha, lo que se desterritorializa en una dinámica de etnocidio son aquellas formas de apropiación del espacio correspondientes a los pueblos indígenas que se convierten en obstáculos al avance de los proyectos coloniales de los Estados y de las formas capitalistas de explotación/mercantilización de la naturaleza y la fuerza de trabajo. Como bien había identificado Clastres (1987), la desterritorialización es una dinámica del etnocidio propio de las sociedades estatales y capitalistas, pero no solamente refiere al desplazamiento territorial de los pueblos de sus territorios originarios, sino, como se expuso aquí, a la gradual destrucción de sus relaciones socioespaciales y de las configuraciones territoriales producidas por éstas a lo largo de los siglos.

geneización continua de prácticas y saberes espaciales vernáculos, tradicionales o populares. Así, la colonialidad territorial refiere a: “[...] el conjunto de patrones de poder que en la praxis territorial sirven para establecer hegemónicamente una concepción del territorio sobre otras que resultan ‘inferiorizadas’” (p. 108).

- 7 Yiftachel (1998) ya había analizado como la intervención del Estado en los territorios persigue dos finalidades fundamentales: a) la organización y aceleración de la acumulación de capital en unidades políticas territorialmente delimitadas y en el marco de un mercado mundial en continua expansión y reconfiguración geopolítica; y b) la uniformización etno-nacionalista de identidades colectivas subalternas.

Experiencia misionera salesiana

A la llegada de los Salesianos a Ecuador (1888), reciben el encargo de educar y evangelizar a los Shuar (conocidos en aquel momento como jíbaros⁸) asentados en la provincia de Morona Santiago. Las primeras expediciones se dan en 1893. Ese mismo año, a petición del Gobierno y de la Iglesia del Ecuador, el Papa León XIII erigió cuatro Vicariatos para el territorio encargando a cuatro comunidades religiosas: en la zona del Napo y sus afluentes la Compañía de Jesús (Vicariato Apostólico de Napo); a lo largo del Pastaza y el Bombonaza los padres dominicos (Vicariato Apostólico de Canelos y Macas); al sur los padres franciscanos (Vicariato de Zamora); y, entre el Paute, el Upano y el Morona, el Vicariato de Méndez y Gualaquiza encargado a la Congregación Salesiana.

Desde la misión de Gualaquiza fundada en el año de 1894, los Salesianos expanden su trabajo a lo largo de la provincia de Morona Santiago, fundando misiones en Indanza, Méndez, Cuchanza, El Aguacate, Macas, Sucúa, Limón y Sevilla Don Bosco entre 1914 y 1943. En cada una de ellas van probando distintas metodologías de trabajo misionero, sin alcanzar los resultados esperados. No fue hasta el establecimiento de la misión de Sevilla Don Bosco, en donde implantan una institución llamada “Inter-nado” que les permitió cumplir con el encargo del Estado.

Hay que recordar que, desde la época colonial, tanto jesuitas, dominicos y franciscanos trabajaron en la Amazonía ecuatoriana. Cada uno a su estilo, pero con la consigna de civilizar y evangelizar. Respondiendo a los contextos y circunstancias, también los Salesianos estaban permeados por las políticas y expectativas sociales y políticas de la época.⁹

8 “El término Jívaro deriva de la expresión xibaro utilizada por primera vez en 1549 por Hernando de Benavente (R.G.I. III 175); corresponde a la transcripción en grafía española de la palabra indígena siwar forma arcaica de suwar, es decir “la gente” (Taylor 1985, p. 257). También se puede consultar en: Bottasso (2011, p. 9).

9 Para revisión de estos estudios, revisar: Broseghini (1983 pp. 6 y ss.); García (1999, pp. 301 y ss.); y, Esvertit Cobes (2005, pp. 341 y ss.).

Para analizar los resultados de la experiencia misionera salesiana en las primeras décadas del siglo XX, expondremos argumentos extraídos de los archivos de sus misioneros, de autoridades locales y nacionales que auspiciaron esta labor, como también voces críticas que surgen a finales del siglo XX con los nuevos enfoques de la Antropología. Los Salesianos, a lo largo de este periodo, migraron su enfoque, de “liberar al shuar de su presunto atavismo cultural”, a la conservación de su cultura, identidad y capacidad de autogestión (Bottasso, 1982, p. 97).

En encargo que habían recibido del Estado, la “civilización” de los shuar para convertirlos en nuevos ciudadanos del Ecuador, se resumen en la siguiente cita:

Hijos de la selva con su cédula de identidad se acercan a las urnas electorales, llenan las iglesias, controlan maquinarias, suben al avión, venden ganado, matriculan a sus hijos en colegios de Segunda Enseñanza. El nuevo método se acredita. El resultado positivo, a la vista de todos. El internado está haciendo el milagro. Aumentan de día en día los pedestales para la Cruz de Cristo y el indígena se inclina ante ella con reverencial respeto. Los colonos corren desde la Sierra. El Shuar comparte con ellos la ardua empresa de ganar estas tierras para la Iglesia y para la Patria. (Barruecos, 1968, pp. 32-45)

Otro testimonio, de una religiosa encargada de la educación de las niñas shuar, refuerza esta misma postura:

Los niños jívaros que los padres han confiado a las Misiones para que los eduquen, llegan salvajes; con el entrecejo fruncido, recalcitrantes y con el aire de desconfianza, se plantan en un ángulo de la estancia sin que haya medio de sacarles fuera una palabra. Sólo los regalos: espejos, aretes, bolitas, collares, etc., (...) los amansan un poco y así muy despacio llegan a transformarse en pequeños amiguitos. Gradualmente se completa en ellos una transformación maravillosa, pero de cuando en cuando, vuelven a manifestarse en ellos sus instintos salvajes y en pos de su libertad, huyen de este asilo de paz, muchas veces por la noche, para internarse en lo más recóndito de la selva. Es entonces cuando los pobres Misioneros siguiendo las huellas del Buen Pastor, van en pos

de estas ovejitas, las siguen, las buscan hasta encontrarlas y volverlas al redil, aun exponiendo sus propias vidas. (Instituto de las Hijas de María Auxiliadora, 1965, p. 50)

La siguiente cita de otro misionero, es más explícita la postura de haber alcanzado el resultado que tanto había buscado desde los inicios de su misión, que, al mismo tiempo, servía para conseguir más apoyo del propio Estado y de otros colaboradores:

... el proyecto educativo fijó como objetivo global el cambio de cultura y como estrategia el internado, para los niños y jóvenes del pueblo shuar un nuevo hogar; una familia de nuevo cuño; una escuela con nuevos patrones de comportamiento; su primera parroquia; una nueva concepción de la vida a la luz de la fe cristiana, que empezaba a conocer en el templo y los planteles educativos; la oportunidad de aprender a leer y escribir era un mundo nuevo donde debía olvidar el ambiente, los mitos y costumbres de la selva y de sus padres. (Barrueco, 1996, p. 106)

A mediados del siglo XX, las autoridades y los medios de comunicación se hacía eco de los logros que estaban consiguiendo los misioneros, destacando el papel que jugaban estos centros de enseñanza llamados Internados. Resaltaban como “moralización de la raza jíbara” el cambio de costumbres en cuanto al matrimonio, a la conformación de nuevas familias, al establecimiento de estas, alrededor de las misiones y el surgimiento de nuevos poblados, el afianzamiento del idioma español en detrimento del idioma originario, el enrolamiento de los varones en las fuerzas armadas, la construcción de obras civiles: escuelas, hospitales, vías de acceso, entre otros logros.

Otro objetivo que el Estado esperaba de los misioneros salesianos, fue el de la defensa de los territorios frente a las amenazas de incursión de sus vecinos; es decir, incorporarlos como ciudadanos y defensores de los valores patrios.

Las Misiones Salesianas no cejarán en el propósito de dotar a sus residencias de todas las comodidades y de todos los adelantos para atender mejor los problemas educacionales a la catequización, a la salvación

del capital humano y para atraer así a los colonos, garantizándoles las atenciones que ellos necesitan. De esta manera las Misiones Salesianas cumplen su cometido: encender en las almas la luz del Evangelio, imprimir en los corazones el conocimiento y el amor de la Patria y defender la sagrada heredad de nuestros mayores. (Don Bosco en el Ecuador, 1956, en Bottasso, 1982, p. 222)

Los Internados jugaron un papel trascendental en la asimilación de la cultura occidental que había llegado a estos territorios. Junto a los misioneros llegaron sistemáticamente población mestiza de la sierra sur ecuatoriana que ayudaron en este propósito.

Al emitir un juicio global sobre el internado, no se puede desconocer que en las décadas del 40 al 70 jugó un papel importantísimo en la educación del pueblo shuar. En el internado, en las escuelas, y talleres de los mismos y en los primeros colegios se sentaron las bases para la promoción humana. Todas estas masas de hombres y mujeres iniciaron después la vida nueva del pueblo. (Barrueco, 1996, p. 109)

Resultado de este contacto con los misioneros y su acción educativa, son los dirigentes que están al frente de las organizaciones más importantes de este pueblo, algunos cercanos y agradecidos de este trabajo, pero otros en contra, argumentando su desacuerdo con esta rápida transformación cultural que sufrieron. Reconocida incluso por un sector de los propios misioneros, que, en una autocrítica de la educación impartida, señala:

Ineficiencia de una acción educativa realizada lejos del ambiente natural, en una situación totalmente artificial; separación total y demasiada prolongada del ambiente familiar, acompañada por un juicio constantemente negativo sobre sí mismo; y, presión sobre los padres para que lleven, o dejen, a sus hijos en el internad. (Bottasso, 2011, pp. 46-47)

La desterritorialización de esta zona, puede verse reflejada en la organización de nuevas “comunidades cristianas” que surgía adyacente a la misión. Por una lado, nacen de nuevos matrimonios que se conocen en los internados, y que es conveniente estén cerca de la misión para que puedan ser acompañados; y por otro lado, cuando estos nuevos poblados surgen

de la unión de familias y no están cercanas a la misión, surge la figura de un misionero itinerante que los visita periódicamente para asegurarse en este acompañamiento que estén viviendo bajo lineamientos cristianos, que no caigan en las “antiguas costumbres”; así se configura lo que hoy representan una cantidad enormes de poblados llamados Centros shuar que están regados a lo largo del territorio de esta provincia.

En Sevilla Don Bosco se llevó a cabo por vez primera el proyecto de formar núcleos familiares con los jóvenes egresados de los internados, a los que se daba una vivienda y unas chacras en terrenos concedidos por el Gobierno (...) Un hecho fundamental en la evolución de Sevilla Don Bosco fue la construcción de una pista de aterrizaje y el inicio del servicio aéreo que tuvo lugar hacia 1947. En 1958 fue creada oficialmente la parroquia de Sevilla Don Bosco, siendo el primer centro de población shuar reconocido oficialmente por el gobierno como pueblo y parroquia civil. (Esvertit, 2005)

Esta rápida transformación cultural, sigue provocando análisis y reflexiones, desde las propias misiones, como desde la academia y desde la comunidad a través de sus dirigentes, que en la década de los años 60 toman las riendas de su organización cuando surgen la Federación de Centros Shuar, una organización indígena pionera en la región.

Hoy no nos cabe duda, que la acción misionera salesiana jugó en papel trascendental los territorios shuar. Se encargaron no solo de labores religiosas sino también civiles, puesto que el Estado tenía una débil o nula presencia. Más tarde, y en esta misma dirección, hay que sumar la interacción con la población mestiza que llega a estos territorios con los planes llamados de colonización, algunos de manera planificada desde el Estado, y otros de manera más espontánea, que modificaron de manera brusca la estructura social, cultural y la economía de auto subsistencia de las comunidades originarias shuar.

Hay que señalar también, que los misioneros Salesianos, amparados en contratos que firmaron con el Gobierno, planificaron la fundación de poblaciones en tierras que estaban reservadas a shuar y reubicaron allí

a las nuevas familias que muchas veces se conocían de los Internados.¹⁰ Por un lado, se estaba fortaleciendo el vínculo de la Misión con las nuevas familias y, por otro lado, el temor era evitar que regresaran a sus “antiguas costumbres”. Para 1958, el Boletín Salesiano del Ecuador, recogía el dato, que alrededor de la Misión de Sevilla Don Bosco, había crecido una población de 600 personas que habitan en 70 casas construidas “siguiendo un preestablecido plan regulador, con sus calles y avenidas, con sus plazas y jardines y con su magnífica pista de aterrizaje en construcción.”¹¹

Al estudiar estas nuevas estructuras sociales, que se configuran en nuevos tejidos sociales, Esvertit señala:

Los salesianos contribuyeron a la construcción de referentes identitarios comunes y compartidos entre poblaciones de diferente adscripción étnica (...) mediante la educación y la difusión de imaginarios nacionales y religiosos. No hay que olvidar que este trabajo se enmarcó en una serie de estrategias que se planificaron desde el Estado y se ejecutaron en el espacio oriental con la finalidad de proporcionar sentido de pertenencia a la sociedad nacional en las poblaciones de la región, nacionalizar y ecuatorianizar el Oriente y dar mayor cohesión al país en su conjunto. (Esvertit, 2012, p. 518)

En cuanto al tejido social de las poblaciones originarias, estas se vieron trastocadas y reemplazadas por nuevas figuras. Al tradicional líder guerrero llamado *Kakáram* o el *Wea* (anciano fuerte y guerrero), le había reemplazado el síndico¹², que impidió la continuidad de la organización

10 “En el internado pasaban por la pubertad chicos y chicas y allí recibían atenciones oportunas... En los años que precedía al matrimonio, se les reconocía una ganancia discreta; hacían sus ahorros y compras para la nueva vida del hogar. Se les asignaba un lote de terreno y alguna cabeza de ganado. Siguiendo la política educacional de entonces se formaron los primeros poblados con familias salidas del internado, en zonas próximas a la misión” (Barrueco 1996, p. 108).

11 *Boletín Salesiano del Ecuador*, junio 1958, Pág. 9.

12 “Ahora la misión ya no central, el centro shuar es el eje de toda actividad, el misionero visita estos centros donde se realizan todas las actividades, ellos reciben los sacramentos, celebran la Eucaristía, aprenden a leer y escribir, y hay un desarrollo económico con la ganadería y los programas agrarios con el desarrollo económi-

ancestral. En cuanto a la posición territorial, las nuevas autoridades y leyes, favorecieron también la expansión de los colonos (mestizos) que se iban apoderando de las tierras de los shuar:

...la expansión de los colonos era, al menos informalmente, apoyada por el gobierno local, (...) cada vez que llegaba un teniente político nuevo, algún colono se tomaba un poco de tierras de los shuar. Cuando las partes en disputa aparecían ante el oficial a cargo, el colono se quejaba de que el shuar no estaba trabajando la tierra. Como compromiso, el teniente político dividía la tierra en cuestión en partes iguales entre los shuar y el colono. Este proceso se repetía cada vez que llegaba un nuevo oficial; así es como poco a poco los shuar iban perdiendo cada vez más territorio. (Entrevista al padre Juan Shutka citado por Rubenstein 2006, p. 39)

Conclusiones

Siguiendo el enfoque teórico y el análisis de caso, nos damos cuenta que la acción de los misioneros influyó en el nuevo ordenamiento territorial y la introducción de nuevos imaginarios para el fortalecimiento del Estado nacional. Realidad que fue perdiendo fuerza a finales del siglo XX, cuando la Misión Salesiana cambió su enfoque de trabajo, quedando en un plano de acompañamiento educativo y espiritual, y cedió sus competencias a las instituciones estatales que llegaron a estos territorios.

La presencia de los salesianos influyó en la cultura shuar contemporánea, en un proceso de acelerada transformación cultural que experimentó esta cultura a mediados del XX, en un fenómeno que teóricamente lo hemos denominado desterritorialización, violencia o etnocidio. En los primeros años, los misioneros actuaron con la mentalidad de la época, fueron llamados a “cristianizar y evangelizar”, y utilizaron para este fin los medios que tuvieron a su alcance, siendo el Internado, la institución que más favoreció este propósito.

co devastador de la naturaleza, sin planificación, pensado solo en lo extractivo” (Quezada, 2012, pp. 10 y ss.)

En la época de mayos expansión y crecimiento de los Internados (mediados del XX), las Misiones se volvieron lugares centrales de las relaciones con los shuar, a través de ellas estas comunidades accedía a bienes manufacturados, servicios de salud y educación. Dejando a los misioneros en superioridad y control de acceso a estos bienes y servicios (Rubenstein, 2006).

La acción misionera produjo una resignificación de un nuevo mundo que había llegado, con nuevas relaciones de poder, desestructuración de relaciones de parentesco, incorporación al mercado capitalista. El Estado ecuatoriano delegó la conversión de shuar al catolicismo, pero al mismo tiempo la incorporación de nuevos ciudadanos que construyó la compleja identidad cultural de los actual shuar. Un proceso histórico de más de medio siglo de encuentros, tensiones y colaboraciones.

Queda por analizar cómo estos procesos de acelerada transformación cultural, influyeron a las distintas generaciones de este pueblo, a los abuelos educados en los Internados, a los hijos que se convirtieron en los nuevos dirigentes y a una tercera generación que les queda el desafío de emprender procesos de revalorización/revitalización cultural para contrarrestar prácticas históricas de desterritorialización, violencia y etnocidio.

Referencias bibliográficas

- Barrueco, D. (1968). *El Vicariato Apostólico de Méndez*. Editorial Don Bosco.
- Barrueco, D. (1996). 100 años de trabajo educativo de la Misión Salesiana en Morona Santiago. En *Educación presente, pasado y futuro en Morona Santiago*. Simposio Educativo con motivo de celebrarse 100 años de la Misión Salesiana y 500 años del encuentro de los dos mundos, Edibosco.
- Bottasso, J. (1982). *Los Shuar y las Misiones: Entre la Hostilidad y el diálogo*. Fondo Internacional de Promoción de la Cultura, UNESCO, Mundo Shuar.
- Bottasso, J. (2011). *Los Salesianos y los Shuar*. Abya-Yala.
- Broseghini, S. (1983). *Cuatro siglos de misiones entre los shuar. Los métodos*. Ediciones Mundo Shuar.

- Camacho Nassar, C. (2010). *Entre el etnocidio y la extinción: pueblos indígenas aislados, en contacto inicial e intermitente en las tierras bajas de Bolivia. Informe IWGIA 6*. IWGIA, CIDOB & IPES. <https://bit.ly/3WEuzzf>
- Clastres, P. (1987). Sobre el etnocidio. En *Investigaciones en antropología política*. Gedisa.
- Esvertit, N. (2005). *La incipiente provincia. Incorporación del Oriente Ecuatoriano al Estado nacional 1830-1895* (Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, Facultat de Geografia i Història, Departament d'Antropologia Social, Història d'Amèrica i Àfrica, Barcelona).
- Esvertit, N. (2012). Los Salesianos en el Vicariato apostólico de Méndez y Gualaquiza: Configuración territorial, colonización y nacionalización del Suroriente ecuatoriano, siglos XIX y XX. En: L. Vázquez, J. F. Regalado, B. Garzón, V. H. Torres y José E. Juncosa (Coords.), *La Presencia Salesiana en el Ecuador, perspectivas históricas y sociales*. Segunda Edición. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, Abya-Yala.
- Farrés, Y. (2014). *Críticas decoloniales a la arquitectura, el urbanismo y la ordenación del territorio: hacia una territorialización de ambientes humanos en Cuba*. Universidad de Granada.
- García, L. (1999). *Historia de las Misiones en la Amazonía Ecuatoriana*. Abya-Yala.
- Garzón, B. (2013). *Los Salesianos en el Oriente ecuatoriano 1893-1970, el internado de Sevilla Dono Bosco y sus repercusiones en la cultura Shuar contemporánea*. (Tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla).
- Garzón, B. (2017). *El Modelo Educativo Salesiano, repercusiones en la cultural Shuar 1893-1970*. Abya-Yala.
- Haesbaert, R. (2011) *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. Siglo XXI.
- Hillmann, H. (2001). *Diccionario enciclopédico de sociología*. Herder.
- Instituto de las Hijas de María Auxiliadora (1965). *Cincuentenario en el Ecuador*. Quito.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.
- Mançano, B. (2011). Territorios, teoría y política. En G. Calderón (ed.), *Descubriendo la espacialidad social en América Latina* (pp. 21-51). Editorial Itaca.
- Quezada, W. (2012). *El indígena kichwa y shuar en el siglo XXI*. (Tesis previa a la obtención del grado de Magister en Desarrollo Local con Mención en Formulación y Evaluación de Proyectos de Desarrollo Endógeno). UPS.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.

- Sagal, Y. (2022). *El shuar siempre fue del color del bosque. Terricidio y r-existencia de un pueblo amazónico*. (Tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana).
- UNESCO. (1982). Declaración de San José sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina. En G. Bonfil (ed.), *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio* (pp. 21-28). FLACSO.
- Yiftachel, O. (1998). Planning and social control: exploring the dark side. *Journal of Planning Literature*, 12(4), 395-406. <https://doi.org/10.1177/088541229801200401>
- Rubenstein, S. (2006). La conversión de los shuar. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, 22. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Taylor, Anne C. (1985). La invención del jívaro. Notas etnográficas sobre un fantasma occidental. En Segundo Moreno (comp.), *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. Instituto de Antropología Cultural de la Universidad de Bonn, Abya-Yala.