

<https://doi.org/10.17163/abyaups.87.680>

Misiones religiosas en el Oriente del Ecuador

Una aproximación histórica a la actual provincia de Napo

Saúl Uribe Taborda
Universidad Politécnica Salesiana
Grupo de Investigación Estado y Desarrollo (GIEDE)
suribe@ups.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0001-7712-8334>

Introducción

A la llegada de los españoles a América, en 1492, ya existían poblaciones con diversidad de sistemas sociales, culturales y políticos; entre los más sobresalientes el del Imperio inca, que realizó la conquista interna de otros pueblos, como el que hoy es Ecuador. Acontecimiento registrado, según Padilla (2008, p. 19), a mediados del siglo XV. Por la diversidad del territorio ecuatoriano, los españoles conquistaron en primera instancia el territorio costero de Guayaquil, así como la sierra central con la fundación española de Quito, por Sebastián de Belalcázar, en 1534. Administrativamente, lo que corresponde actualmente al Ecuador, desde 1533, fue parte del virreinato del Perú hasta 1739, cuando pasó a integrar el virreinato de Nueva Granada, hasta el final del período colonial (p. 23).

Aunque tanto en la conquista incaica como en la conquista española las tierras accedidas fueron mayoritariamente las de la Sierra, más

que de la Costa o del Oriente, es necesario señalar que la población se registraba a lo largo y ancho del territorio bajo un conjunto de particularidades asociadas a sus diversos contextos geográficos y socioculturales. El trabajo realizado por Denevan (2003, p. 177), *The Native Population of Amazonia in 1492 Reconsidered*, rechaza la afirmación acerca de que la Amazonía fue un espacio intocado e inhabitado. Por el contrario, estima, por métodos de demografía histórica, que, en 1492, a la llegada de los españoles, un aproximado de al menos 5-6 millones de pobladores habitaban la gran Amazonía y al menos 3 o 4 millones de pobladores la cuenca del Amazonas (p. 187). Según el autor, la Amazonía ha sido un espacio altamente intervenido tanto por pobladores nativos indígenas de la zona, como por viajeros y conquistadores, aunque se la haya representado como inhóspita, apartada e inaccesible, en un espacio contemplado bajo el mito de un paisaje prístino (Denevan, 1992, p. 370; Uribe *et al.*, 2020).

Estos mismos argumentos son presentados por García (1999), quien, citando al P. Juan de Velasco, da cuenta de los datos registrados sobre las naciones indígenas de las misiones del Marañón, “según la cual, el territorio de la región oriental se hallaba poblado, al tiempo de la conquista, por algo más de 130 tribus, que formaban 40 Estados o naciones independientes” (p. 23). El mismo autor plantea que al menos las cabeceras de los ríos Napo y Coca, “estuvieron ocupadas por los indios quijos que fueron aglutinamientos de varias razas que eran copartícipes de un territorio común” (p. 26). Los diferentes grupos se nombraron napos, yumbos, sumacos, quijos y omaguas.

Aspectos como estos dan muestra del poblamiento de la región oriental al momento de la conquista. Característica muy diferente, y que no se discute, es que, posterior al período de conquista, la población disminuye considerablemente ante la explotación y la exposición de la que son objeto por parte de los colonizadores; según Denevan, “se puede argumentar que la presencia humana era menos visible en 1750 que en 1492” (1992, p. 369).

Bajo lo anterior, a continuación se presenta el contexto histórico en el que se intenta dar a conocer los diferentes actores que tuvieron pre-

sencia e intervención en la Amazonía ecuatoriana posterior al período de la conquista, específicamente centrando la atención en las intervenciones de misiones religiosas que tuvieron lugar en la actual provincia de Napo, aspectos que permitirán evidenciar la intervención y presencia humana de diversas categorías y estatus sociales del Oriente ecuatoriano, en un espacio nacional más amplio. Siguiendo a Padilla (2008, p. 23) ,históricamente podrían establecerse tres fases en relación con el período de la Colonia en Ecuador.

La primera, desde la conquista o llegada de los ibéricos hasta su establecimiento y dominio de las poblaciones locales hasta finales del siglo XVI. La segunda, desde inicios del siglo XVII hasta el siglo XVIII, con la existencia de lo que el autor presenta como “pacto colonial” para la explotación de los españoles de la mano de obra indígena con el apadriñamiento de las élites locales. Y la tercera fase iniciada a mitad del siglo XVIII hasta el período de la Independencia. En función de estas fases procedemos a contextualizar lo expuesto.

Primera etapa: de la conquista (1492) hasta finales del siglo XVI

Ubicándonos en el siglo XVI, hay que recordar el proceso de conquista del territorio americano tras la entrada de Cristóbal Colón, en 1492. Posteriormente, es necesario señalar también la colonización de la Amazonía en general, sin las divisiones políticas administrativas de ahora, tanto a manos de españoles como de portugueses. Según García (1999, p. 11), la primera vez que se hizo mención del Oriente en el territorio ecuatoriano fue en el año de 1535, cuando el capitán Diego de Tapia, al estipular los límites de la Gobernación de Quito, señaló el Atun-Quijos, o la región de los Quijos, como uno de los linderos (Uribe *et al.*, 2020).

En 1540, cuando Pizarro emprendió su viaje de expedición al Oriente, junto al padre mercedario, de la Real Orden de la Merced, llegaron finalmente a la región de los quijos, llamado Sumaco. García (1999, p. 14).

En este sentido, se destaca la presencia de un representante religioso en la mayoría o casi la totalidad de los viajes de expediciones y colonización bajo la orden española, ya fuera en calidad de sacerdotes, misioneros o hermanos. Esto se dio bajo la reglamentación española que estipulaba la evangelización como una de las principales justificaciones para la conquista. Según Padilla “fue precisamente la evangelización el principal instrumento de cambio cultural y de justificación del sistema de explotación y de sometimiento de los pueblos nativos” (Padilla, 2008, p. 31). Bajo estos argumentos, la Sede Apostólica “concedió a los reyes de España el derecho de patronato sobre las iglesias de América” (García, 1999, p. 41).

En función de este proyecto de conquista, religioso y posteriormente misional, se dispuso presupuesto y diezmos de las rentas eclesiásticas de los reyes para la ejecución de la actividad religiosa en tierras americanas (p. 41). Se dio pues, en el siglo XVI, una organización para establecer la obra misional en el Oriente.

En 1550 el Oriente fue dividido en gobernaciones de los territorios de Quijos, la Canela, Macas y Yahuarzongo. En 1545 fue creado el obispado de Quito, con su primer obispo el bachiller don García Díaz Arias, sucedido por el padre fr. Pedro de la Peña, tras la muerte del primero (p. 44). De esta forma, esas gobernaciones estaban bajo la administración tanto de la Real Audiencia de Quito como del obispado de Quito. Así, para cada región se solicitaban curas doctrineros para evangelizar los centros poblados creados. Un ejemplo de las provincias fundadas se dio con los Quijos, en 1558, realizada por el capitán don Gil Ramírez Dávalos, en compañía del religioso P. franciscano, fray Martín de Plasencia. Al igual, fundó Nueva Baeza del Espíritu Santo, en 1559 (pp. 47 y 48). En 1576 se fundó allí mismo el convento dominicano de Nuestra Señora del Rosario.

Es representativo el poder fundamental que tenía la religión y la Iglesia católica, a partir de la cual, por intermediación del poder ostentado por el papa, se legitimaba su intervención en tierras desconocidas y se permitía diezmar a la población para evangelizarlos y convertirlos a la fe cristiana de los ibéricos. Todo ello amparado en la “supremacía

universal del papado”, idea desarrollada en la Edad Media y que erigía al papa como el representante de Dios en la tierra “y, por lo tanto, aunque el papa es inferior a Dios, es superior a todos los hombres y tiene la autoridad suprema, no solamente de la esfera espiritual sino también de la temporal” (Padilla (2008, p. 15). Estos eran los argumentos presentados por la Corona española, más allá de los intereses de enriquecimiento y poder que podríamos decir fueron los que en la práctica orientaron su accionar (p. 30).

La evangelización se caracterizó por ser un proceso impositivo, violento y de desposesión de los aspectos socioculturales y territoriales propios de las poblaciones originarias del territorio americano. No obstante, este proceso llevó a la conformación de lo que hoy se conoce como América. No es menos importante el inicio de la expedición de Francisco de Orellana, en 1541, junto a dos religiosos, desembarcando según García (1999, p. 15) desde las aguas del río Napo y, posteriormente, el 12 de febrero de 1542, al que denominan el río de las Amazonas, río de múltiples nombres, entre los que se destaca Solimoes, adjudicado por los portugueses.

Según García, el nombre de Amazonas hacía referencia a “las mujeres guerreras que creían haber visto en sus orillas” (p. 15), aspecto contrario a la denominación otorgada por los españoles a todos los lugares, o la mayoría, de poblados o ciudades creadas o conquistadas, que fueron “bautizadas” bajo nombres españoles. Ejemplo de ello son Santa Ana de Cuenca (1557), en honor al virrey don Andrés Hurtado de Mendoza, quien comisionó la fundación y era oriundo de Cuenca, España; San Miguel de Ibarra (1606), Baeza (1559), en recuerdo de Baeza en Andalucía; Archidona (1560), nombrada así por su fundador, capitán Bartolomé Marín, para la villa con el mismo nombre, ubicada en Andalucía, España (pp. 17-28).

La distribución espacial y la organización de los entes administrativos, iglesias o capillas y en general la señalización en plazas, hacen parte de este mismo patrón español (Padilla, 2008, p. 24). La figura de gobierno con ayuntamientos, gobernaciones, etc., correspondía al mismo esquema, así

“al fundarse un nuevo centro urbano, se conformaba el cabildo, conocido también como ayuntamiento, municipio o concejo, compuesto regularmente por un presidente o corregidor nombrado por el rey de España, dos alcaldes, ocho concejales o regidores, un procurador o tesorero real, un secretario o escribano, el alférez real y los alguaciles” (p. 24).

La distribución espacial de los centros poblados reforzaba la estrategia de agrupamiento de los pobladores indígenas en pequeñas aldeas o poblados, que les facilitaba su acceso y “administración”, contrarrestando así la forma de organización de las poblaciones indígenas, apartadas y dispersas. Por estos aspectos, para el trabajo de evangelización se creaban las denominadas “reducciones” que “hacían más fácil esta labor por parte de los misioneros y a la vez facilitaban el estricto control por parte de las autoridades civiles, especialmente para el cobro de los tributos que los indígenas estaban en la obligación de pagar por el simple hecho de haber nacido en América” (p. 32).

La presencia de religiosos en el Oriente posibilitó la creación de centros poblados y ciudades. Así, anterior al ingreso oficial dado en el Gobierno de García Moreno, en los años 1870, siglos atrás ya se encontraban jesuitas, dominicos, franciscanos. Para los últimos, su estancia en la Real Audiencia de Quito se registró desde 1569. Órdenes religiosas que incluso antecedieron su estadía en el Oriente con su llegada previa a la Sierra (García, 1999, p. 86). Por ejemplo, mientras los jesuitas establecían las reducciones en el río Tigre, Bobonaza y en Pastaza, los dominicos lo hacían en la zona de canelos y záparos (p. 149).

Los colonizadores ibéricos establecieron un tipo de administración basada en un modelo de gobernaciones, todas ancladas a los nombramientos directos desde el rey español. En 1563, con la expedición de la Real Cédula por el rey Felipe II, se instituyó oficialmente la Real Audiencia de Quito, donde se detallan los límites fronterizos, entre los que se incluyen aquellos pueblos de la gobernación de los quijos, además de los otros pueblos aún no descubiertos ni pacificados (p. 20).

Si bien la evangelización y cristianización de los pueblos por descubrir fue una de las justificaciones para conquistar tierras nuevas como las de América, hay que destacar que la evangelización fue el medio para “pacificar” a los pobladores de las tierras ya conquistadas, mantener las conquistas y fundaciones de los centros poblados, y aumentar el número y dominio sobre la población y el territorio (p. 21). La idea de los colonizadores españoles era mantener el territorio conquistado y avanzar en la colonización hasta el límite con las conquistas realizadas por Portugal, todo a partir de la legitimación que les daba el establecimiento de misiones.

Para el desarrollo de estas, afirma García “los misioneros del Napo y del Marañón introdujeron en aquellas montañas la lengua quichua, llamada del Inca, y se sirvieron de ella como un idioma general, que obligaron a aprender a los convertidos” (pp. 24 y 137). Se destaca que los misioneros, al tiempo que evangelizaban en quichua, estudiaban las demás lenguas existentes para adscribirse a ellas con el objetivo de evangelizar utilizándolas. Posteriormente, por directriz del rey español, se estableció la obligación de que los integrantes de los pueblos originarios aprendieran el castellano.

En 1552 se celebró el Concilio Provincial, que decretó la enseñanza a indígenas de la lengua de Castilla. El segundo Concilio en 1567 en Lima; un tercero y cuarto concilios en 1591. Según García, el tercero es trascendental en el sentido en que autorizó la publicación de catecismos y sermonarios en las lenguas indígenas más comunes del virreinato, es decir, el aymara y el quichua (pp. 64 y 65). Así, en el siglo XVI, se instauraron las primeras escuelas de formación para la población indígena, ordenadas por el rey Carlos III (p. 25).

Antes de la llegada de los padres jesuitas a Quito, en 1586, tienen una estancia inicial en Lima, Perú, estipulada así por el rey de España, Felipe II. Según García (p. 36), son cuatro los primeros jesuitas que arriban a Quito: P. Baltasar de Piñas, P. Diego González Holguín, P. Juan Hinojosa, y el hermano Juan de Santiago. Anteriores a ellos, en 1569, visitaron y tuvieron estancia en Quito los agustinos. Sin embargo, fueron

los jesuitas quienes establecieron su permanencia en la ciudad. Luego de una estancia provisional en la capilla del barrio Santa Bárbara, en 1589, contando con donativos de las cajas reales, ocuparon el espacio en el que se construirá el Colegio San Ignacio de Loyola —hoy en día convertido en la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Polit—. Inicialmente fueron 13 los jesuitas que habitaron la casa; entre los que se destacan aquellos que en “los siglos XVI y XVII fueron los curas doctrineros de Mainas en la región Amazónica” (p. 38).

Por su parte, los sacerdotes franciscanos, antes de la llegada a la Amazonía, estuvieron en la Sierra. Sus ingresos misionales, por más de tres ocasiones, fueron considerados infructuosos por las sublevaciones, tanto de los indígenas nombrados como “encabellados” de las riberas del río Napo (1635) como de los omaguas (1647), completando así cuatro expediciones misionales fallidas en el Amazonas por diferentes factores, entre los que se cuentan las epidemias. No obstante, en 1636, dos sacerdotes de la Compañía de Jesús llegaron al río Amazonas por la ruta de Orellana, convirtiéndose en los primeros franciscanos de Quito en dicha actividad. Posteriormente, sus obras misionales en los territorios de Caquetá y Putumayo (hoy Colombia) registrarían sus frutos con la formación de centros poblados (García, 1999, pp. 90, 92, 108).

Aunque no todo el conjunto de las órdenes religiosas tuvo presencia en el oriente de lo que hoy es Ecuador; sí es posible afirmar que bajo el mandato del rey Felipe II, llamado el rey misionero, se establecieron los parámetros para establecer en América la religión “de Jesucristo junto con la civilización occidental” (1999, p. 40). De esta forma, en la Audiencia de Quito, durante los siglos XVI y XVII, estuvieron los clérigos seculares en el convento de Santo Domingo, los jesuitas en el Colegio de Loyola, los franciscanos en el Colegio San Buenaventura y los agustinos en la Universidad San Fulgencio (1999, p. 40).

Las órdenes religiosas se distribuyeron por provincias. La provincia de la Canela “al oriente de Baños del Tungurahua” fue el espacio para los misioneros dominicos de la Real Audiencia de Quito (1999, p. 69). Con

sede en el convento de Quito, los dominicos, en 1570, ingresaron en Zamora; en 1576 emprendieron viaje a los Quijos para instalarse en Baeza, Ávila y Archidona. Ya en el siglo XVII ingresaron por Baños y fundaron la Misión de los Canelos en Pastaza. En 1687, se les asignó un prefecto apostólico con el que se estableció la Misión Dominicana de Canelos.

Segunda etapa: del siglo XVII al XVIII

En 1619 fue fundada oficialmente la ciudad de San Francisco de Borja por don Pedro Vaca de la Cadena, quien, a 1620, había realizado cuatro reducciones indígenas de “los Moronas, Pastazas, Jeveros y Mainas. Repartió los indios entre los principales compañeros de expedición y estableció el sistema de encomiendas en aquel territorio que se llamó Gobernación de los Mainas” (García, 1999, p. 117). Precisamente a causa de la presión ejercida por los encomenderos de la región, se registró el alzamiento de los indígenas jeveros y mainas en San Francisco de Borja. Para ese entonces don Pedro Vaca de la Cadena, fundador de la ciudad, quien ostentaba el cargo de gobernador de Mainas, dispuso el establecimiento de misiones jesuitas como forma de “apaciguamiento” de los indígenas sublevados (Uribe *et al.*, 2020).

Así, los dos primeros padres jesuitas, P. Gaspar Cugia y P. Lucas de la Cueva, emprenden viaje al Oriente e ingresan con el establecimiento de la Misión de Mainas del río Marañón, en 1638 (García, 1999, pp. 118 y 124). La acción de los misioneros llegó hasta la intercepción con el río Ucayali, en siglo XVII, y paulatinamente, entre 1651 y 1655, fueron adicionándose mayor número de curas misioneros. En 1686 llegaron a Mainas siete misioneros europeos, entre ellos históricamente se destacan dos sacerdotes alemanes: el P. Enrique Richter y el P. Samuel Fritz, destinados para la misión del Alto Ucayali y la Misión de los Omaguas, respectivamente. El P. Fritz será muy conocido por la fundación de aproximadamente 38 pueblos en las islas del Amazonas y, en 1692, por la elaboración del mapa del gran río Marañón, para explicitar al virrey del Perú, en Lima, el inventario de las Misión de la Compañía de Jesús, así como el avance

de los portugueses en tierras de España (pp. 127, 128, 133). En 1704 es nombrado superior de las Misiones de Mainas.

Entre los jesuitas del Oriente, el P. Lucas de la Cueva y otros fueron designados con residencia en Archidona como curas doctrineros “por concesión del Obispado Diocesano, en territorio de la Gobernación de Quijos” (p. 149). Más tarde, se les adjudicó el curato de Archidona para la evangelización de indígenas del Alto Napo y Archidona. Este estuvo a cargo del P. Lucas de la Cueva, hasta su muerte en 1672, cuando fue designado el P. Cristóbal de Cevallos. Sin embargo, la misión en el curato de Archidona se distorsionó por diversos intereses, entre ellos el control de la mano de obra indígena por parte de los encomenderos que bloqueaban la llegada de provisiones y comunicación con el curato, lo cual, a largo tiempo, en 1674, llevó a la retirada de la misión jesuita (p. 151).

No obstante, para el fortalecimiento de dicha región, se dispusieron tanto misioneros de Perú como aquellos de la Compañía de Jesús, procedentes de Quito. Comenta García (1999) que, entre los grupos de indígenas del Oriente, aquellos ubicados en Morona, Zamora y Santiago se caracterizaron por ser los más reacios a la evangelización, siendo hoy los pueblos shuar. Autoridades de la Real Audiencia de Quito y misioneros intentaron someterlos al Gobierno español que tenía el patronato sobre estas colonias, pero todos sus esfuerzos chocaron con la rebeldía de los aborígenes, que se resistieron por todos los medios (p. 28).

Así, en 1702, ante la imposibilidad y el riesgo de establecer la misión y para sus integrantes por su confrontación con la población llamada jíbara, el general de la Compañía de Jesús prohibió la continuidad de los jesuitas en dichas regiones (pp. 125 y 126). Posteriormente, serían varios los intentos fallidos por reducir a la población shuar, emprendidos tanto por jesuitas (1870) como por franciscanos (1897). Para la misión jesuita del Napo, en 1734 llegó desde España el P. Andrés Zárate, quien además visitó las misiones establecidas en Pastaza y el Marañón, luego visitó Archidona en 1736. Zárate llegaría finalmente a tierra de los omagas, en

1737 (p. 139). En 1779, siendo gobernador de Mainas Francisco Requena, este elaboró varios de los mapas de Mainas hoy existentes.

El siglo XVII fue el de mayor auge de las misiones orientales. En 1767 un acontecimiento de envergadura fue *La pragmática sanción de 1767*, que estipuló la expulsión de los jesuitas de todos los territorios del Gobierno español a cargo de Carlos III. Lo que llevó a que en los franciscanos los sustituyeran una vez que, en 1778, los misioneros jesuitas salieran del Oriente rumbo a Italia. No obstante, en 1784, ante el descontento en España de que el lugar de los Jesuitas fuera ocupado por los franciscanos, estos últimos fueron reemplazados por clérigos diocesanos (pp. 109, 110 y 111).

Tercera etapa: mitad del siglo XVIII hasta la Independencia

En 1802 se creó el obispado de Mainas por petición del Gobierno español. Dicha creación se tradujo en que la administración de gran parte del territorio oriental estaría bajo su mando y no bajo el de la Real Audiencia de Quito. Así, por ejemplo, la Misión de Canelos dejó de ser administrada por los padres dominicos y fue cedida a los padres franciscanos de Ocopa. En 1821 se restituirá la orden a los dominicos.

En 1869 los padres jesuitas conquistan, reconquistan y catequizan a los cofanes del Napo y del Aguarico (p. 60). La entrada de los jesuitas al Napo y Aguarico se da años después de la muerte del jesuita P. Ferrer, quien, se dice, murió en 1610 asesinado por indígenas con los que ejercía su labor misional y se vieron amenazados por el cobro del tributo, en el que, sin embargo, según los registros de García (p. 61), no estuvo vinculado el religioso.

Luego de estos acontecimientos, se dio la decadencia de las misiones religiosas del Oriente, no solo desde la expulsión de los jesuitas, sino por la presión sobre la mano de obra indígena por parte de los comerciantes. Así, “la historia de la Misión de los padres predicadores en el

oriente amazónico tuvo su ocaso desde el primer decenio del siglo XIX por diferentes circunstancias” (p. 78).

El período republicano en Ecuador

Tal como lo señalan Uribe *et al.* (2020), Muratorio (1998), García Jordán (2002) Moreno (2012), la principal manifestación de preocupación del Estado ecuatoriano por la región amazónica se registró en los períodos de Gobierno de Gabriel García Moreno (1860-1865, 1869-1875), quien dio la entrada a las misiones religiosas como medio para mantener la soberanía nacional en dichos territorios frente al avance de la frontera peruana. Es así como, con el período de García Moreno, se habló de la *Era modernizadora del Estado ecuatoriano*. Para la integración de dichos pueblos a la nación ecuatoriana, la Iglesia, como institución religiosa por excelencia, tuvo gran protagonismo.

En 1870 se entregaron poderes a los jesuitas que se instaurarían en el Oriente ecuatoriano. Esta cesión “autorizó a la Compañía a ‘tomar las medidas necesarias al orden y buen gobierno civil y eclesiástico de esta provincia’” (Jouanen, 1977, citado en García, pp. 33 y 34). Tras la restitución de la Compañía de Jesús, en 1814, el panorama político, económico y social de 1850 en el país fue favorable para que, con la llegada de García Moreno, se registrara su ingreso al Oriente, en 1870 (Moreno, 2012, p. 178).

Dicho proyecto no solo pretendía establecer el orden y control de la población indígena de la región oriental, sino también abrir vías y medios de comunicación entre el centro-Sierra y Oriente del país. Todo ello con miras al transporte de los productos a ser explotados y la consolidación de rutas comerciales en función de ellos (García Jordán, 2002, p. 218). Sin embargo, señala García Jordán la necesidad de considerar dos puntos fundamentales que dificultarán enormemente el desarrollo de ese objetivo nacional. Primero, la falta de financiación desde el Estado destinada a las misiones del Oriente; segundo, la resistencia indígena a las misiones religiosas. Así como también la permanente pugna entre

misioneros y comerciantes por el control y administración de la escasa mano de obra indígena (p. 219).

Este último punto es de carácter fundamental, al menos en la zona de interés, en la provincia del Napo, dado que era la población indígena que se encontraba sometida por los comerciantes, con quienes contraía deuda que debía ser pagada con trabajo de por vida o en productos como la pita y el oro, aunque en la zona también era extraída la cascarilla. En este contexto, la existencia del sistema llamado *de licencias* posibilitaba a los indígenas ingresar a la selva para recolectar dichos productos. Tanto Muratorio (1998) como García Jordán (2002), dan cuenta de que en Archidona la mayoría de indígenas se dedicaba a la extracción de pita, más que de oro, por lo que se les denominaba *piteros*. Según Muratorio (1998), el sistema de licencias permitía de cierto modo algún tipo de “libertad” a los indígenas naporunas del yugo tanto de los comerciantes como de los misioneros, dado que les permitía apartarse e integrarse a la selva alejándose de los métodos de violencia al que estaban sometidos, motivo por el cual se dificultaba aún más el control y abastecimiento de la mano de obra indígena. No obstante, se les permitía dichas licencias con la visión del usufructo de los productos extraídos, de gran valor comercial y que los indígenas estaban obligados a contribuir y pagar deudas.

Entre las diversas medidas tomadas desde el Gobierno central para garantizar el sostenimiento de la Compañía de Jesús en el Oriente están desde reglamentaciones de tipo recaudación económica (como la aprobación de la Convención Nacional de la Institución de Propagación de la Fe (1843) hasta el restablecimiento formal del ingreso de la Compañía de Jesús en Ecuador (1851). No obstante, los aportes financieros por parte del Estado siempre estuvieron en cuestión, por ello una de las principales fuentes de ingresos para la misión fue la mano de obra indígena, sus aportes en víveres, pero principalmente en polvo de oro, pita y lienzo (Moreno, 2012, p. 184).

Administrativamente, vale mencionar que, bajo la gestión de García Moreno, en 1861, por la Ley de División Territorial, se delimitó la

provincia de Oriente para que pase a ser constituida por los cantones Napo y Canelos, en 1863, con 7000 habitantes censados (García Jordán, 2002). Por otro lado, debe ser mencionada la firma del concordato entre el Estado ecuatoriano y la Iglesia católica representada por la Compañía de Jesús, en 1862, a través del cual se instituye a esta como delegada directa del Estado en tierras orientales. De este modo, además del papel evangelizador, la Iglesia se constituyó en fiel representante del Estado encargado de nacionalizar, controlar y establecer reducciones indígenas. Este último aspecto estuvo directamente ligado a lo dictaminado en el Primer Concilio quiteño de 1863 (p. 221).

Posteriormente, se solicita al Estado establecer el vicariato del Oriente. Su argumento principal fue la necesaria reducción de la población indígena a la “vida civilizada”, a realizarse por parte de los jesuitas. Para la aprobación, por parte de la Santa Sede, el punto fundamental volvió a ser el financiamiento para establecer el vicariato, pues el Estado debía garantizar a la Santa Sede el aporte de recursos necesarios para mantener las misiones y al vicario. Otro de los meollo se produjo en la distribución de los fondos de la denominada Bula de Cruzada, de la que algunos religiosos, en especial cuencanos, no compartían la distribución de parte de los ingresos para el Oriente, en cambio proponían adoctrinar la mano de obra indígena en cultivos como el algodón (p. 223).

A pesar de las adversidades, en 1866, la Santa Sede aprobó el establecimiento de misiones en la región del Napo y quedó a la espera de la constatación de financiamiento nacional para establecer un vicariato. Al final, en 1867, el Congreso Nacional aprobó “la inclusión en el presupuesto público de 4000 pesos anuales para el fomento de las misiones, que contarían además con la renta de la Silla Tologal quiteña y con el producto obtenido del ramo de bulas correspondientes” (p. 225).

Aunque con escaso número de misioneros para dirigirse al Oriente, en 1870 se destinó a la Compañía de Jesús para “el establecimiento de cuatro centros misionales: Napo —con sede en Archidona—, Macas —con centro en la población homónima— y Gualaquiza/Zamora —con sede

en Gualaquiza—” (San Vicente, 1984, pp. 9 y 10, citado en García Jordán, 2002, p. 226). El establecimiento de dichas misiones se fortalecerá en 1870, con el otorgamiento de poderes civiles y capacidad de nombramiento de autoridades a la Compañía de Jesús; es decir, la Iglesia actuó bajo la figura de Estado por delegación a partir de 1870, cuando se estableció oficialmente la misión jesuita en el Oriente, específicamente en Archidona (Moreno, 2012, pp. 178 y 179).

Los jesuitas se establecieron en Napo, Macas y Gualaquiza, excepto en Zamora. En Gualaquiza, por los escasos frutos obtenidos con los indígenas jíbaros —hoy shuar—, la misión se desintegró en 1872 y se estableció después en la región de Loreto. Las otras dos misiones se instauraron y obtuvieron rutas con los pobladores locales. Para el territorio del Napo, señala García Jordán (2002), “había 14 poblados, entre los cuales fueron residencia permanente de los religiosos los pueblos de Archidona, Tena, San Rosa y Loreto” (p. 228).

Es necesario destacar que, frente a la escasa población indígena de la zona, la misión jesuita sentó su base en Archidona y estableció dos centros misionales en Tena y Loreto. Sin embargo, el escaso número de sacerdotes a cargo de la misión no permitía ampliarla, motivo por el cual, comenta Moreno (2012, p. 179) se hizo práctica de las *visitas*, estrategia que consistía en asistir religiosamente a los pobladores con visitas pastorales esporádicas, de tiempos muy cortos, pero poco efectivas por la falta de periodicidad y sistematicidad.

De esta manera, uno de los principales impedimentos para establecer la misión tuvo relación con el control de la mano de obra, tanto por parte de los misioneros jesuitas como de los comerciantes, lo que ocasionó constantes conflictos. Por un lado, se registraba la incapacidad de control físico de la población indígena que se internaba en la selva y no registraba asentamientos en los poblados recomendados por los misioneros.

De otro lado, el usufructo de los productos extraídos por los indígenas continuó a favor de comerciantes y jesuitas, quienes, aunque rene-

gaban de la falta de constancia de los indígenas en los poblados, exigían la entrega de los productos, aspecto que orientó a dirigir la obra misional con los indígenas de menor edad, niños y niñas, para ser adoctrinados mediante la práctica educativa. Esto frente a la imposibilidad de que los adultos permanecieran en la misión. Así comenta Moreno “la misión fue sobre todo un régimen voluntario que dependía de la voluntad de los indígenas para abandonar el bosque y acudir a la iglesia” (p. 181).

La escolarización de niños y niñas, tal como se había registrado en siglos anteriores, se orientó tanto en quichua como en español, así como en la instrucción religiosa y de artes y oficios manuales. Dicha labor estaba dividida entre niños y niñas, para estas últimas se distribuyó la ayuda exclusiva de las madres del Buen Pastor (p. 182); modelo que, como se observará, continuará con la instrucción implementada en la misión josefina de inicios del siglo XX en el Napo, que contó con el apoyo de las madres doroteas para la instrucción femenina.

Este aspecto estaba totalmente en sintonía con los intereses del Gobierno central de García Moreno de instaurar un sentimiento nacional a partir de la labor educativa, no solo en el Oriente, donde además se intentaba institucionalizar territorialmente el Estado, sino además en colegios y universidades del centro del país. Así fueron creadas y puestas en funcionamiento escuelas e internados para el trabajo con los infantes. No obstante, según Moreno (2012), nuevamente el tema de financiación de dicho proyecto por parte del Gobierno central fue uno de los puntos de quiebre de las instituciones educativas.

El tipo de disciplina y los recurrentes castigos físicos son un aspecto que no pasa desapercibido en el estudio de Moreno (2012) ni en el de Muratorio (1998), quienes, con revisión de archivos y trabajo etnográfico, dieron cuenta de la violencia de los jesuitas hacia los indígenas de forma recurrente e inimaginada frente a las faltas o equivocaciones dentro de la misión en el ámbito educativo, o en los trabajos desempeñados por los internos, considerados como “pueblos perpetuamente niños” (Muratorio, 1998, p. 133); aspecto que generará entre la población indígena no solo

desconfianza, sino temor ante la llegada de nuevas misiones religiosas a sus territorios, como la josefina y protestante en el siglo XX.

No solo la falta de sostenimiento económico y la falta de control de la población frente a la competencia con los comerciantes dificultó la ejecución de la misión, otro de los aspectos que impidieron el desarrollo del trabajo de los jesuitas fueron las epidemias (1874, 1875, 1892, 1896). Las continuas muertes alertaban a los indígenas, quienes se internaban aún más en la selva, lo que disminuía considerablemente el número de la mano de obra y de población permanente en la misión (Moreno, 2012, p. 181). Apunta García Jordán (2002) que:

las dificultades más significativas fueron consecuencia de la resistencia de las poblaciones indígenas al proyecto misional que pretendía la imposición de un nuevo sistema de creencias y, como denunciaban las palabras anteriores, una praxis social que imposibilitaba a aquellas ausentarse de los poblados, les obligaba a trabajar en forma regular, les castigaba si transgredían las reglas, etc. Y a dicha resistencia ayudó el conflicto existente entre los comerciantes, en connivencia con las autoridades civiles, cuando no coincidían en la misma persona ambas condiciones, que estaban interesados en el acceso libre y sin restricciones a la mano de obra indígena que los jesuitas trataban de impedir. (p. 230)

Finalmente, el aspecto determinante para el descenso de la misión jesuita fue el asesinato de García Moreno, en 1875, lo que desestabilizó el país y a la región oriental, reorganizó el establecimiento de poderes entre comerciantes y misioneros y, como hecho colateral, remontó a los indígenas a sus tierras selva adentro, lo que dificultó por todos los frentes su control y reducción al no tenerlos concentrados en un centro comunal.

Después de la posesión del presidente sucesor de García Moreno, Antonio Borrero, sucedido a su vez por el general Ignacio de Veintimilla y José María Caamaño, en un lapso aproximado de diez años, con una notable inestabilidad política en el país, en 1885 se expidió la Ley Especial de Oriente, con la que se empezaría el proceso de secularización del Estado ecuatoriano, con disminución del conjunto de poderes civiles

delegados a los jesuitas, aunque estos seguían teniendo presencia en la región y controlando aspectos como el educativo, que habían implementado años antes. En el siguiente período presidencial, el de Antonio Flores, se decretó la división del Oriente por vicariatos: Napo, Canelos, Macas y Gualaquiza, y se dispuso la relegación de la misión jesuita solo a la zona del Napo (Moreno, 2012, p. 187).

Con la disminución de los poderes civiles y la presión de las escasas autoridades del Oriente, se implementó embrionariamente la expansión del Estado como amenaza para la misión que empezaba a perder peso en la administración educativa por la creación, instauración y posteriores denuncias sobre su labor ante el Ministerio de Instrucción Pública. Con el auge del caucho, hacia 1890, la explotación de la mano de obra indígena se incrementó y fue denunciada por los misioneros, quienes a su vez fueron enfrentados y arremetidos por los caucheros. Posteriormente, su caída se dio a causa de la presión de los comerciantes y el desacato de los mismos indígenas que no obedecían a la misión y la desafiaron hasta el punto de ejecutar la revuelta de 1892, que llevó a la retirada definitiva de la misión jesuita de la región, así como de las madres del Buen Pastor, encargadas de las niñas hasta 1896 (p. 192).

Protestantes y josefinos en Napo durante el siglo XX

Después de la retirada de la misión jesuita en la década de los 80 del siglo XIX, hay que remarcar la importancia del nuevo proceso de ocupación de instancia religiosas en la zona oriental del Ecuador. Iniciado el siglo XX, por el ingreso y llegada desde Italia de la Misión josefina de Murialdo, en 1922, tras aceptar el Vicariato Apostólico del Napo, inicialmente con la llegada de dos sacerdotes, Emilio Cecco y Jorge Rossi (Muratorio, 1998, p. 259). La intervención de los josefinos estaría justificada no solo por la escasa población de la región oriental del país, sino también por su *estado primitivo* (Spiller, 1974).

En ese sentido, bajo el “estado primitivo” de “miles de indígenas en completo abandono que esperaban la presencia de la Iglesia a través de los sacerdotes misioneros” (p. 25), se hace la intervención tanto con la población como con el entorno y la infraestructura de la zona de la misión, cristalizada en iglesias, escuelas, dispensarios médicos, colegios, hospitales, talleres de oficios, plantas hidroeléctricas, carreteras, puentes, etc.

En infraestructura, es notable también la intervención y construcción de puentes, hatos ganaderos, granjas experimentales, técnicos de agricultura y ganadería, entre otros. Dicha intervención y adecuación de los espacios de funcionamiento de la Misión Josefina se hicieron para dar cabida y continuidad a la labor misional, pero bajo la percepción “desfavorable” a los ojos de las autoridades religiosas y de los misioneros procedentes de otro continente.

Paralela a la misión desempeñada por los josefinos, se registró el ingreso de los primeros pastores protestantes procedentes de Estados Unidos a la región oriental. Ingresaron con permiso del Estado ecuatoriano. Dicha autorización coincidió “con el ascenso del liberalismo de 1895 a 1912” en Ecuador (Padilla, 2008, p. 163), contexto político y social que hizo posible establecer el protestantismo hasta nuestros días y que inició con la llegada al poder de Eloy Alfaro, en 1895 (p. 164).

Es, pues, directamente a través de Alfaro que integrantes de la misión protestante, como George Fisher, obtuvieron cartas de recomendación para orientar visitas tanto en Pichincha como en el Oriente del país, principalmente en Napo (p. 169). En compañía de Fisher, Padilla (2008) referencia la llegada de dos misioneros protestantes a Guayaquil: Strian y Farnol, así como meses después se integrarían M. Polk y Charles Chapman, quedando finalmente este último como el director de la misión protestante en Ecuador. La labor misional se registró inicialmente en la Sierra y Manabí.

Dado que en el Ecuador de la época la religión católica era la oficial y estaba excluido todo culto religioso diferente, los misioneros protestan-

tes decidieron internarse en aquellos lugares para que su labor no fuera descubierta. Sin embargo, por entonces se gestaba el proceso de Asamblea Constituyente donde se abrió paso el establecimiento constitucional de la libertad de conciencia, con la proclamación de artículos constitucionales explícitos. Aspecto que generó el rechazo del clérigo católico que, en cierta medida, veía amenazada su labor, hasta el momento monopolizante, y que apelaba para que la Iglesia católica continuara siendo la única oficial. No obstante, la legislación se mantuvo y se ratificó con otros artículos constitucionales que ratificaban la libertad de conciencia.

De otro lado, según Padilla (2008) en el proyecto constitucional se fijaba la entrada de extranjeros al Ecuador, aspecto que una vez más posibilitaba el establecimiento de credos diferentes al católico oficiados por no ecuatorianos, como los protestantes, en principio procedentes de Estados Unidos. Finalmente, y a pesar de las voces de rechazo, la Constitución se aprobó bajo estos términos en 1987, que, entre otros aspectos de corte liberal, fijaba la libertad de conciencia.

Con dicha garantía constitucional, pero no necesariamente aplicada en la realidad, los protestantes de la Unión Misión Evangélica, en Ecuador, empezaron su labor evangelizadora siempre guiados por el texto de la Biblia. Así, se desplazaron de forma exploratoria hacia Manabí, la Sierra, Guayaquil y el Oriente. Al interior de la línea protestante se gestaron divisiones internas por aspectos ideológicos del protestantismo, entre fundamentalistas y metodistas, que modificaron el quehacer de la misión y su constitución.

De otro lado, el rechazo a su presencia, especialmente en Quito, gestó diferentes hechos que amenazaban incluso su integridad física. Su presencia se tornaba incómoda principalmente para los sectores políticos conservadores relacionados con el clero, que no aceptaban la declaración constitucional de libertad de conciencia ni, mucho menos, la presencia de protestantes en los territorios bajo su jurisdicción religiosa. A pesar del apoyo de los liberales modernos en el Gobierno de Alfaro, a nivel nacional se registró gran efervescencia política en pro de derribar al Gobierno.

El ingreso de los misioneros protestantes al Oriente se dio para emprender la colonización, acontecimiento registrado en 1899 por parte de Carlos Chapman y Carlos Detweiler, quienes llegaron a Archidona recibidos por el gobernador de la provincia. Su llegada marcó una nueva era de la instrucción religiosa en aquella población, hasta el momento solo evangelizada en la fe católica. Pero, al tiempo, encendió alarma entre los comerciantes, que frente al monopolio que ostentaban de la mano de obra indígena, veían como una amenaza para sus intereses económicos la llegada de los protestantes, tal como se registró con los jesuitas en tiempos pasados. Esas eran las vicisitudes que enfrentaron los protestantes en las otras regiones donde estuvieron presentes, como Guayaquil. La falta de financiación y de personal impidió su establecimiento definitivo en la región.

No obstante, como anota Padilla (2008), a nivel general un aspecto innegable que favorecería el establecimiento de la fe protestante en el país era el respaldo institucional a partir del enfoque político del liberalismo profesado por Alfaro. Dicho proceso político permitiría, entre otros aspectos, la formación de escuelas e instituciones educativas administradas por los protestantes a nivel nacional. Instituciones respaldadas por el Gobierno en plena implementación del proyecto liberal en el que la educación laica era uno de los estandartes. Así, en 1899 se firmó convenio entre un líder protestante y el ministro de Instrucción Pública para establecer escuelas en el territorio ecuatoriano, con docentes extranjeros dispuestos a trabajar en escuelas normales bajo manutención estatal (p. 214).

En ese sentido, la apuesta era por un cambio de pensamiento en el que la administración educativa dejaría de estar monopolizada por la Iglesia católica, registrándose un punto de encuentro entre el proyecto liberal y el protestante en Ecuador. Más tarde, las adversidades y la oposición política dificultaron la instrucción de los docentes extranjeros y la puesta en marcha de las instituciones educativas creadas, proyecto educativo nuevamente llevado a cabo con el registro de estudiantes graduados en 1905. Al respecto, comenta Padilla (2008):

A pesar de la enconada persecución y los problemas inherentes a un país pobre que estaba atravesado por una transición política compleja y difícil, los maestros/misioneros metodistas cumplieron sus objetivos: hacer su contribución a la renovación ideológica auspiciada por el liberalismo por medio de la educación e impulsar el lento avance del protestantismo en el país. (p. 221)

El proyecto educativo continuaría con la sucesión de Leónidas Plazas en el poder presidencial. En 1901, con la llegada del refuerzo de cinco nuevos miembros de la Unión Misionera, se hizo posible el retorno a la zona del Napo y posteriormente (1904) su ingreso a Macas. Entre los protestantes se registraba un gran interés por trabajar con las poblaciones indígenas. Así, a nivel nacional, la Unión Misionera inició su trabajo en Macas, con los Shuar, y luego en Chimborazo, con los quichuas. La Alianza Cristiana y Misionera realizó trabajos religiosos en Otavalo, desde 1918. Su presencia en poblaciones indígenas se dio, en algunos casos, mediada inicialmente por la actividad de asistencia médica y la creación de escuelas, para posteriormente instruir en la religión protestante.

El clima político nacional seguía favoreciendo el ingreso y el fortalecimiento del protestantismo. En 1905, con la asunción al poder presidencial de Lizardo García, se aprobó, un año más tarde, una nueva Carta Constitucional en la que no se fijó ninguna religión como oficial del Ecuador, sino que se reafirmó la libertad de conciencia antes decretada. Lo mismo se ratificó para la actividad educativa, fijándola como laica. A la Iglesia católica se le dio un fuerte golpe al expedirse en 1908 la Ley de Beneficencia y Manos Muertas que expropiaba las tierras de las comunidades religiosas. Período en el que Alfaro volvió al poder y le dio continuidad a su proyecto liberal con la educación laica como su mayor estandarte, aunque cuestionado por los continuos actos de represión y abuso de poder.

Con dicho panorama, no es posible afirmar que el protestantismo se extendió y fortaleció como una doctrina religiosa nacional, porque dicho proceso no se dio, sino que registró un lento avance resultado tanto del

contexto político nacional como de las arraigadas creencias católicas que no aceptaban totalmente la doctrina protestante. Para el caso del Napo, aunque los misioneros protestantes habían tenido primeras exploraciones y estancias cortas en Archidona, su permanencia en la región oriental del Napo se dificultó y fue interrumpida continuamente a falta de financiación y personal, motivo por el cual el proceso del protestantismo no tuvo impactos en la época anterior a 1925, cuando se establecieron oficialmente y a tiempo completo.

En 1918 se habían registrado iniciativas de trabajo con las poblaciones del Oriente tras la visita a la zona de Tena de Carlos Polk, W. H. Johnston y Segundo Pazmiño, pero nuevamente la vicisitud, la falta de capital y de personal impidió la instauración continua del protestantismo, que se realizará a mediados de la década de 1920. Justo en 1925, tras la realización en Montevideo del Congreso Internacional de la Alianza Cristiana y Misionera del Ecuador, se ratificó con mayor interés la evangelización de los indígenas en el país. Así es como, en 1926, Rubén Larson y su familia establecieron la obra protestante en Tena, específicamente en Dos Ríos, para fijar el trabajo que anteriormente, en 1899, habían tratado de iniciar Carlos Chapman y Carlos Detweiler. Según Padilla (2008), fue al año siguiente que recibió directamente, desde la Iglesia de la Alianza de Guayaquil, el apoyo de los esposos Manuel Mejía y Pepita Castillo para fortalecer el trabajo de los Larson.

Es representativo el hecho de que el establecimiento de la fe protestante en el Napo se dio casi paralelamente con la llegada de la misión josefina a la zona en 1922. Ambas orientaciones religiosas registraban un focalizado interés por evangelizar a las poblaciones indígenas de la zona y, especialmente en el caso de los josefinos, guiados también por la nacionalización de dichos pobladores ante el avance peruano, aspecto explícitamente solicitado por el Estado ecuatoriano para el establecimiento de los josefinos en la región.

En términos de representación, un aspecto de sumo interés para este escrito lo señala Padilla, al analizar la forma en que siendo de una

u otra doctrina religiosa, los indígenas fueron considerados por ambos como “salvajes incivilizados”, faltos de una instrucción para alcanzar tal nivel, por encontrarse en un estado de infantilidad.

Es interesante anotar que, a pesar de las diferencias en la comprensión del evangelio que dividían a las misiones católicas de las protestantes, y que los unos venían de Italia y los otros de Norteamérica, los misioneros de ambas ramas del cristianismo coincidían en ver al indígena como un salvaje indómito, falto de cultura, que prefería vagar por la selva en lugar de sujetarse a la vida civilizada; y, consecuentemente, tanto los misioneros católicos como los evangélicos tenían como uno de sus objetivos principales cambiar el modo de vida de los indígenas e “integrarlos a la cultura occidental y cristiana” que los misioneros representaban (Padilla, 2008, p. 292).

Es interesante analizar cómo ante la presencia y precedencia de las misiones católicas, no solo histórica sino contemporáneas, acontece la adhesión de los indígenas del Napo a la religión protestante, considerando aún más que para el período posterior, exactamente desde los años 1920, se estableció de forma paralela la misión de padres josefinos en la zona del Tena y Archidona. En este sentido, autores como Uzendoski (2003) plantean a la misión protestante del Napo como aquella que posibilita a los naporunas el empoderamiento y un cierto tipo de libertad de creencias y valores no anclados a medios represivos y de coacción de tipo violenta (física y simbólica), por ejemplo, a través de la coacción a partir de la idea de purgatorio, como las empleadas por la fe católica a lo largo del tiempo, por ejemplo, con lo presentado con la misión jesuita a finales del siglo XIX.

En ese sentido, con la filiación protestante se hizo posible que sean los mismos indígenas quienes posean el conocimiento religioso y contando con sus conocimientos heredados, sus prestigios ligados a sus usos y costumbres indígenas, lleguen a ser reconocidos como pastores o evangelistas del protestantismo, gocen de un reconocimiento dentro de sus grupos comunitarios y, al tiempo, sean quienes interpreten la Biblia y orienten de forma directa y sin mediación a los demás pobladores. As-

pecto no acontecido con la fe católica, entre quienes la orden sacerdotal tiene que ser legitimada a través de la institucionalidad de la Iglesia y el reconocimiento profesional como sacerdote, motivo por el cual en aquella época ningún indígena sería reconocido como cura.

El proceder misionero protestante se registraba por medio de reuniones con pobladores, en diversos lugares, difundiendo sobre todo la Biblia, realizando bautizos y acompañamientos familiares y de grupos. No sobra mencionar que se registraron problemáticas principalmente de rechazo del contexto no indígena, pero al mismo tiempo económicas y de escasez de misioneros. Sin embargo, a pesar de dichas dificultades, el protestantismo finalmente se estableció y arraigó en la zona oriental con apoyo y filiación religiosa por parte de la población nativa. Padilla (2008), en el mismo sentido que Uzendoski (2003), da cuenta de la aceptación indígena a los protestantes, comenta que son ellos quienes llegaron a dar un tipo de atención a un pueblo indígena que había sido conquistado, explotado y diezmado, como los quichuas del Ecuador (Padilla, 2008).

El “éxito” de la misión de la Iglesia no depende únicamente de los métodos; aparte de la situación histórica, no se puede acentuar conceptualmente el “éxito” solamente por las conversiones que produce. La Iglesia es “exitosa” en la medida en que da de comer al hambriento y de beber al sediento; hospeda al exiliado y viste al desarrapado; cura el enfermo y visita al prisionero (Padilla, 2008, p. 281). Aspecto que podría considerarse diferente si se compara con la práctica religiosa impartida históricamente desde la fe católica, que no solo coaccionaban a la población, sino que al tiempo ejercían cierto poder y control en función de su trabajo y el usufructo de los recursos extraídos por ellos. No obstante, hasta la actualidad las dos orientaciones religiosas subsisten.

Por su parte, si bien el modo de proceder de los sacerdotes josefinos no se alejaba totalmente de los cánones católicos e históricos ya implementados en la región anteriormente por los jesuitas, establecieron un tipo de proyecto en el que, si bien se coaccionaba para el alejamiento de los indígenas de la selva y su establecimiento en zonas pobladas, ejercieron

un tipo de trabajo no solo espiritual, sino en términos de infraestructura con plantas eléctricas, construcción de iglesias, hospitales y cementerios. Aspecto que no es menos importante, pero que al tiempo no justifica las relaciones de tipo desigual establecidas con los indígenas.

Tal como Padilla lo señala para los protestantes, puede afirmarse que los josefinos no escapan de ser un producto de su época y de sus concepciones eurocéntricas, entre las cuales el indígena es un ser relegado no solo a su autoridad, reglamentaciones de poder y disciplina sino también a su “cuidado”. Reproduciendo de esta manera, sino de igual forma, los procesos de dominación registrados por los jesuitas en un sentido de establecer un carácter moralizador, civilizatorio y paternalista (Muratorio, 1998, p. 132). En palabras de Muratorio (1998):

la Misión [josefina] venía a llenar el vacío religioso dejado por la expulsión de los jesuitas. Pero, a diferencia de estos, los josefinos promovieron una ideología evangelizadora de integración de los indígenas al desarrollo económico regional y nacional a través del trabajo productivo, aunque trataron de cumplir este objetivo usando el mismo paternalismo hacia los indígenas ya discutido en el caso de los jesuitas. Los josefinos también promovieron activamente la colonización no-indígena y, apoyados y aun comisionados por el Estado, se consideraron a sí mismos como el bastión del racionalismo y los defensores del territorio fronterizo en el oriente. La congregación de los josefinos representaba una concepción del progreso típica de principios de siglo, basada en el desarrollo tecnológico y en sus publicaciones y discursos se ocuparon de señalar al Estado las “inmensas riquezas” en maderas, minerales y petróleo que existían en el oriente, así como de la necesidad de una infraestructura de comunicaciones para su pronta exportación. (p. 259)

Así, al comparar las dos misiones, se observa que existían aspectos muy similares en el trabajo de unos y otros en términos de evangelizar e integrar a los indígenas al Estado para convertirlos en ciudadanos al establecer centros poblados, internados, escuelas, reducciones y trabajo, especialmente con los niños.

Muratorio (1998) presenta a detalle cuáles fueron los procesos registrados entre los pobladores indígenas frente a la avanzada evangelizadora tanto de josefinos como protestantes por “convertir” a los indígenas a la fe cristiana, procesos colaterales de desunión de los naporunas ante ambas misiones y la desaparición de costumbres y aspectos culturales propios que quedan suprimidos frente al establecimiento de una ética religiosa entre los pobladores indígenas. Para tal efecto, en ambas misiones se realizaron actividades de traducción de la Biblia y catecismos al idioma propio de las poblaciones, como el quichua amazónico; proceso igualmente implementado por otras misiones religiosas como los salesianos, en Macas.

Tal como se había registrado con la instrucción educativa de los jesuitas con niños indígenas del Napo, los josefinos priorizaron una actividad educativa y de instrucción religiosa, pero adicionalmente implementaron lo que podría denominarse artes y oficios, es decir, instrucción, por ejemplo, en carpintería, en niños, y corte y confección, en niñas. Práctica ya implementada a finales del siglo XIX por los jesuitas. Al igual, los protestantes no se alejaron de esta tendencia pues establecieron escuelas en las zonas de no influencia directa de los josefinos.

No obstante, vale la pena mencionar los procesos posteriores registrados en términos de mixturas culturales y como resultado de dichas intervenciones religiosas que, se quiera o no, estipulan un cierto tipo de prácticas de comportamiento, filiaciones políticas y proyectos económicos, sociales y culturales entre los integrantes de esta parte del territorio ecuatoriano.

Conclusiones

Es válido afirmar que el Oriente ecuatoriano ha sido un lugar históricamente intervenido por diferentes actores, tanto individuales como colectivos, de carácter institucional y legalmente reconocidos, como por ejemplo la Iglesia. En ese sentido, la zona del Napo se contextualiza como un espacio no intocado y prístino, sino como aquel de múltiples intervenciones, pero caracterizado por la existencia de escasa población en

períodos históricos y, sobre todo, diseminada por un territorio amplio. Aspecto que fue punto de quiebre para las misiones, especialmente jesuitas, a las que les imposibilitó el control de la población indígena para ejercer un dominio total sobre ella.

No obstante, para entender dichos procesos es necesario no desligarse del contexto político, social y económico vivido por el país a nivel nacional, que de una u otra forma no solo permitía el ingreso y establecimiento de diversos agentes al Oriente del Ecuador, sino que también les “entregó” para su administración tanto los territorios como el conglomerado social de su población. Dicho proceso es imposible comprenderlo sin una exploración previa de los contextos vividos a nivel local y nacional. Igualmente, no se debe desestimar que en todo lo descrito, de una u otra manera, la población indígena siempre estipuló formas y prácticas de resistencia no perceptibles e incomprensibles para los actores externos a ellas, que se orientaban por un tipo de lógicas eurocéntricas y desligadas de los contextos (Muratorio, 1998).

Referencias bibliográficas

- Denevan, W. M. (2003). The Native Population of Amazonia in 1492 Reconsidered. *Revista de Indias*, LXIII (227), 175-188.
- Denevan, W. M. (1992). The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492. *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3), 369-385.
- García, L. (1999). *Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana*. Abya-Yala.
- García Jordán, P. (2002). ‘En Medio de estos Bárbaros y Barberos ¿qué podemos esperar?’ A propósito de los conflictos en el Vicariato del Napo, 1860-1875. En Dalla C., García Jordán P., Izard M., Laviña J., Piqueras R., Tous M. y Zubiri M. T. (coords.). *Conflicto y violencia en América* (pp. 217-230). Universitat de Barcelona.
- Moreno, Tejada, J. (2012). Microhistoria de una sociedad microscópica: Aproximación a la misión jesuita en el Alto Napo (Ecuador). *Revista Complutense de Historia de América* (38), 177-195.
- Padilla, W. (2008). *La Iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador* (2.ª ed.). Corporación Editora Nacional, Biblioteca de Ciencias Sociales.

- Spiller, M. (1974). *Historia de la misión josefina del Napo 1922-1974* (tomo I). Artes Gráficas Equinoccio.
- Uribe Taborda, S. F., González Serna, A., y Tórres Aguiar, E. (2020). La gobernación de los Quijos, Sumaco y La Canela. Marcos del proceso de producción sociohistórica del territorio en la Alta Amazonía ecuatoriana, siglos XVI-XIX. *Universitas*, (32), 55-76.
- Uzendoski, M. (2003). Purgatory, Protestantism, and Peonage. Napo Runa Evangelicals and the Domestication of the Masculine Will. En *Millennial Ecuador. Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. University of Iowa Press.