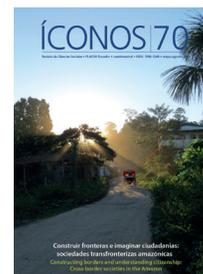


# El Estado ecuatoriano en la frontera suroriental, una construcción desde el afecto, 1893-1964

*The Ecuadorian State in the southeastern frontier: a creation based on affection, 1893-1964*



 Dra. Cecilia Ortiz-Batallas. Historiadora e investigadora independiente (Ecuador).  
(ceciortizb@gmail.com) (<https://orcid.org/0000-0002-2854-3221>)

Recibido: 06/10/2020 • Revisado: 08/12/2020  
Aceptado: 03/03/2021 • Publicado: 01/05/2021

## Resumen

En el artículo analizo el proceso de construcción del Estado y la nación en el suroriente ecuatoriano (actual provincia de Morona Santiago) durante la primera mitad del siglo XX. Este territorio, ocupado originalmente por los pueblos shuar y achuar, permaneció no delimitado entre Ecuador y Perú desde el nacimiento de la República en 1830 hasta 1998. Ante la insipiente de las instituciones oficiales en la subregión para la época, rastreo al Estado a través de otras entradas metodológicas, fuera de los entes burocráticos y del centro de poder desde el que se supone opera. Argumento que, en este margen de frontera, los misioneros salesianos representan delegados del Estado ecuatoriano, así como de otros poderes locales externos: la Casa de Don Bosco y el Vaticano. Me enfoco en el significado de autoridad que emerge en los campos de los sentidos: los afectos y desafectos, las ilusiones y las emociones, la violencia, la decepción y el miedo, componentes fundantes en los procesos de dominación política colonialista. Los argumentos se sostienen en fuentes documentales y, fundamentalmente, en la memoria narrada por protagonistas de algunos de los hechos que se analizan. En este escenario, el pueblo shuar no aparece como un actor pasivo, sino que muestra sus habilidades de negociación frente al mensaje de dominación que le llega desde el poder.

*Descriptor:* formación del Estado; fronteras amazónicas; misiones católicas; pueblos indígenas; pueblo shuar; religión y política.

## Abstract

This article examines the state and nation-building process in Southeast Ecuador (in what is now the Morona-Santiago province) during the first half of the XXth century. This territory –which was originally settled by the Achuar and Shuar peoples– remained in dispute between Ecuador and Peru since the day Ecuador became an independent country in 1830, and until 1998, when the two nations reached a final agreement on their common borders. Given the fledgling condition of the Ecuadorian state in the period under study, the information that can be obtained from bureaucratic and official sources is scanty. Thus, a different approach to data gathering had to be undertaken. It is argued that in those remote frontier territories, the Salesian missionaries became the actual and real proxy of the central government as well as of other external powers: the House of Don Bosco and the Vatican. Specific attention is given to the ways in which authority is endowed with meaning as a result of the efforts of actors to make sense of affections and disaffections, hopes, emotions, violence, disappointments and fear, which are to be seen as the founding components of colonialist domination processes. The arguments are supported in documentary sources, and –crucially– on the versions provided the participants in some of the recounted events. In this scene, the Shuar people is not seen as a passive actor. Instead, it displays its ability to negotiate with the power-originated messages of domination.

*Keywords:* State-building; Amazonian frontier; catholic missions; indigenous peoples; Shuar people; religion and politics.

## 1. Introducción

En las páginas que siguen me adentro en el proceso de conformación del Estado y la nación en el suroriente ecuatoriano que, como propongo, se produce en la primera mitad del siglo XX. Este espacio alberga a la actual provincia de Morona Santiago ocupada originalmente por los pueblos shuar y achuar, en un segmento de la franja de frontera entre Ecuador y Perú. Ante la falta de una demarcación territorial definitiva al momento de su declaración como repúblicas independientes en la década de 1830, este fue un espacio en disputa hasta 1998 cuando ambos países signan acuerdos de paz (Espinosa 1999; Bonilla 1999). Así, la falta de fijación limítrofe marcaría la historia de construcción del Estado y de la nación con sus pobladores originarios en resguardo del territorio, en aquel margen de frontera.

La vía de articulación del pueblo shuar y su territorio a la égida del Estado ecuatoriano no obedeció a la que podría considerarse una línea regular, en tanto no aparecen entidades burocráticas consistentes que ejercieran de manera efectiva la autoridad en este espacio, para la época de análisis. El territorio objeto de este estudio fue visto como una zona de frontera “sin Dios ni ley”, es decir, alejada de las normas de la civilización, del evangelio y la autoridad constituida; sus pobladores se asumieron como “salvajes” (Wolf 1892, 590;<sup>1</sup> Vacas Galindo 1895; Up de Graff 1996). Estos aspectos determinaron la vía suigeneris de constitución de las instituciones sociales, religiosas y políticas y su articulación con las instancias de gobierno en la subregión (Ortiz 2010).

Se trata de una formación poco ortodoxa del Estado, una vez que allí las misiones religiosas encarnaron este poder entre el pueblo shuar a partir de la delegación oficial de funciones de gobierno (Ortiz 2017, 2019). Operaron entre los pueblos originarios con estrategias legitimadoras de la autoridad ecuatoriana, así como para generar en este pueblo lazos de adhesión nacional al Ecuador –y no al Perú–, sin dejar de lado sus intenciones de universalizar el credo católico en la faz de la Tierra.

Los misioneros fueron agentes de control, tutelaron a la población, le transfirieron conocimientos enmarcados en acciones civilizatorias durante la administración hispánica (siglos XVI-XIX) y republicana (1830 en adelante).<sup>2</sup> En el oriente ecuatoriano, las congregaciones católicas fueron el medio para imprimir rasgos y comportamiento propios a las sociedades estatizadas y, sobre todo, tenían como meta incorporar terrenos “baldíos” y sus ocupantes al *ethos* estatal.<sup>3</sup> Intentaron homogenizar comportamientos inscritos en el catolicismo como referente

1 Los enunciados de Wolf y su mapa tuvieron vigencia hasta las décadas de los 50 y los 60.

2 “Este Congreso constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable” (Constitución del Estado de Ecuador 1830, art. 68).

3 El *ethos* estatal implica la aceptación tácita y naturalizada de un aparato de control y organización social, de tal manera que modela comportamientos, conductas y patrones morales socialmente reconocidos como legítimos. Estos construyen la identidad nacional de las personas o de las colectividades (Silverblatt 2015).

de civilidad. El trabajo de las misiones en el sur-oriente estructuró la presencia estatal desde una visión católica, durante gobiernos conservadores e incluso liberales (Tobar Donoso 1953; Vargas 1961). Esta estrategia de administración de los pueblos amazónicos no fue privativa del Ecuador, el modelo se reproduce en las amazonías de los países andinos durante los períodos tanto hispánico como republicano (García Jordán 1998; García 1999).

La documentación de las entidades de gobierno para la época de estudio ofrece muy pocas pistas para percibir la faceta institucional del Estado en la subregión;<sup>4</sup> frente a tales circunstancias empleo otras alternativas metodológicas para elucidar la conformación de la idea de la autoridad estatal y pertenencia nacional entre los shuar. Realizo un acercamiento a la cotidianidad de las relaciones sociales que se entablaron entre los misioneros y misioneras con este pueblo en sus puntos de contacto más cercanos. Examinó las dinámicas que establecieron dirigidas a los estratos más jóvenes de la sociedad shuar particularmente en el internado de la Misión, espacio que acogió a niños y niñas para su incorporación en la esfera estatal.

Allí se iniciaron en los principios disciplinarios que implicaban la convivencia con el resto de la sociedad nacional. Se pretendió regular el amor romántico sometiendo a la norma, encarnada en las autoridades del internado, a fin de erradicar la poligamia, propia de la cultura shuar. Entre otros aspectos se introdujo a niños y niñas “jíbaros”<sup>5</sup> en los hábitos de otra forma de familia distante a la suya: monoparental e inmersa en la moral cristiana, enmarcada en el amor filial y el orden patriarcal (Brown 2006; Rubenstein 2005).

Argumento que en aquellas instancias el Estado y la nación se construyeron, entre otros, desde el campo de los sentidos, estos fluyen en los afectos y desafectos, las ilusiones y las emociones, sin dejar de lado la violencia, la decepción y el miedo, componentes que resultan fundantes en los procesos de dominación política como el que nos ocupa. Este proceso se articuló, desde la segunda mitad del siglo XIX, a una agenda de colonización, civilización y nacionalización del territorio oriental y su población. Si bien se crea la provincia de Oriente en 1861<sup>6</sup> y se promulgan leyes para administrarla, estas no superan las aspiraciones de sus gestores al tratarse de mandatos incumplidos, generalmente, o proyectos que no llegaron a puerto seguro. La región fue vista, hasta entrado el siglo XX, como territorio propio, pero con su conquista y su dominio como tareas pendientes para el Estado (Jaramillo Alvarado 1922).

4 La prensa quiteña de inicios del siglo XX (ver diarios *El Comercio* y *El Día* entre 1941 y 1945) evidencia la preocupación en la opinión pública y de los organismos pertinentes por hallar fórmulas efectivas para administrar la región, así como la imposibilidad de los funcionarios estatales de llevar a efecto su gestión ante la falta de medios de las instituciones de gobierno, ubicadas en las capitales de provincia o en Quito (Jaramillo Alvarado 1922).

5 ‘Jíbaro’ no tiene significado alguno en el idioma shuar y es rechazado por el grupo al considerarlo peyorativo y de imposición externa (FCSH 1976). Aquí se retoma para respetar el vocablo en su época, sin intención de un trato despectivo al pueblo shuar.

6 Pasadas tres décadas de la conversión del Ecuador en república independiente, durante el gobierno de García Moreno, en 1861, la Amazonía se toma en cuenta como espacio diferenciado de las provincias altoandinas y se crea la Provincia de Oriente (Convención Nacional del Ecuador 1861).

Los entes de gobierno y las élites locales del austro, quienes consideraron a este territorio parte de la provincia del Azuay, asumieron este espacio como alternativa ante la pauperización que vivían las sociedades altoandinas. Su desplazamiento hacia la Amazonía traería consigo la solución a sus carencias económicas, al mismo tiempo que ocuparían la región considerada desprotegida frente a los intereses externos. Se esperaba que la cercanía con los colonos influyese “positivamente” en el comportamiento de los indígenas. Los misioneros serían la presencia clave para alcanzar estos objetivos (Ortiz 2019; Palomeque 1990; Esvertit 2001; Juncosa 2017).

El plano afectivo en la relación entre el Estado y los individuos ha sido un aspecto poco explorado y demanda tomarse en cuenta al estudiar la naturaleza del poder estatal. La “vida afectiva” en relación con la autoridad se presenta como deseo de sometimiento, esperanza o temor a través de los cuales las personas se vinculan al gobierno (Krupa y Nugent 2015, 17). Se trata de un complejo campo de sentidos donde se coordinan aspiraciones y una serie de necesidades.

Me inspiro en estudios que otorgan sentido a la “idea” de autoridad que surge del Estado entre sus asociados (Abrams 2000; Corrigan y Sayer 2007). Desde estas perspectivas, resulta sugerente asumir la formación del Estado como “un proceso cultural enraizado en la violencia que intenta legitimar el sometimiento político” (Krupa y Nugent 2015, 4). Ensayo una mirada que busca locaciones externas al centro desde el que se supone opera la autoridad, buscándola en sus efectos (Mitchell 2006) e intento mirar cómo la norma es resignificada para internalizarse en los individuos y expandir el sentido de Estado “desde abajo” (Lagos y Calla 2007, 16-17). Espero así aportar nuevas vías de comprensión de la formación del Estado en esta frontera suroriental.

Mi argumentación se sostiene especialmente en las fuentes de primera mano que se encuentran en el Archivo Histórico de la Misión Salesiana (AHMS); en la historia oral a través de los testimonios obtenidos mediante entrevistas realizadas a los actores –hombres y mujeres shuar misioneros salesianos– testigos de la historia que pretendo reconstruir. Me inspiro, asimismo, en otras fuentes que, desde sus perspectivas, arrojan luces a las ideas que expongo.

## 2. El territorio, germen del conflicto Ecuador-Perú

Tras independizarse de España, en las primeras décadas del siglo XIX, Colombia, Ecuador y Perú constituyeron un frágil sistema de Estados basado en alianzas corporativas (Klaiber 1996). Asumieron identidades territoriales acordes con las dinámicas internacionales y el esquema de soberanía de la época, de manera que las unidades políticas nacientes en los Andes fueron similares a las de otros espacios que requerían asimismo la definición de “dominios territoriales” (Espinosa 1999, 77). Se guiaron por ciertas normas de convivencia, entre ellas, el respeto a las soberanías de los otros

Estados con la protección de fronteras. Sin embargo, las nacientes circunscripciones andinas dejaron pendiente la fijación definitiva de dichas fronteras.

Al quedar los límites entre Ecuador y Perú marcados en el mapa, pero sin fijación física (Capello 2010; Sevilla 2011), el espacio no demarcado entre los dos países devino arena de conflicto en la segunda mitad del siglo XIX. Fue un momento en que el Ecuador atravesaba una profunda crisis política y económica (Maiguashca 1992, 1994). Las guerras de independencia implicaron para el Ecuador asumir una fuerte deuda con Gran Bretaña<sup>7</sup> e intentó saldarla con la emisión de bonos amortizables con terrenos baldíos “en los *puntos mas feraces de la República*, como las montañas de Canelos y las márgenes del río Zamora...” [cursivas y grafía del original] (Laso 1863, 6). Para saldar la deuda se propuso otorgar en concesión los distritos de “El Pailón, Atacames, Molleturo, Gualaquiza y Canelos” (Bollaert 1860).

El Perú consideró vulnerados sus derechos territoriales en la forma de pago que Ecuador pretendía y exigió el reconocimiento de propiedad sobre Quijos y Canelos (Corpancho y Rodríguez Parra [1860] 1895). En 1859, el puerto de Guayaquil fue sitiado por la armada peruana. Esta situación conflictiva ejemplifica las disputas por los límites fronterizos que marcaron en lo posterior las tensas relaciones entre los dos países, situación que cobró dimensión en las décadas subsiguientes hasta convertir al Perú en némesis del Estado ecuatoriano, narración que consiguió aglutinar a las fuerzas políticas –convergentes y divergentes con los distintos gobiernos– como sinónimo de identidad nacional (Espinosa 1999).

Diversos enfrentamientos armados entre Ecuador y Perú se registraron a lo largo del siglo XX, entre otros: Angoteros (1903), Torres Causana (1904), ambos cerca de la desembocadura del Aguarico sobre el río Napo; en la zona suroccidental del territorio ecuatoriano (1910); ocupación peruana del suroccidente y escaramuzas en el suroriente ecuatoriano (1941); Paquisha, Mayaycu y Machinaza, Zamora Chinchipe (1981); cabeceras de la cuenca del río Cenepa, Morona Santiago (1995). En 1998, tras negociaciones diplomáticas, se sella la paz entre ambos países, con la marcación definitiva de hitos entre Ecuador y Perú (Bonilla 1999; Ortiz 2019).

Los jesuitas fueron los delegados para civilizar a la población originaria durante el período hispánico (Jouanen 1941). Desde mediados del siglo XIX, la solución a esta problemática, así como a los requerimientos de control de la región se plasmaron en las misiones católicas. Instaurada la República, el presidente García Moreno (1861-1875) delegó funciones gubernativas a la Compañía de Jesús. Posteriormente, con una agenda de protección de la frontera, el presidente Antonio Flores Jijón, con la anuencia de las cámaras legislativas, pidió al papa León XIII la división del Oriente

7 Convención sobre el arreglo de la deuda a Colombia entre Nueva Granada y Perú. Documento suscrito en Bogotá el 23 de junio de 1853. Decreto Legislativo del 5 de diciembre de 1583. Sancionado por el poder ejecutivo el 24 de enero de 1854 (Bustamante 1960).

en cuatro vicariatos, en 1888 (Izaguirre 1925, 69).<sup>8</sup> El papa aceptó la solicitud el 3 de enero de 1889 (Izaguirre 1925, 71). El Oriente quedó dividido entre distintas órdenes y congregaciones religiosas: Napo, para los jesuitas; Macas y Canelos de los dominicos; Méndez y Gualaquiza, salesianos, y Zamora para los franciscanos (Izaguirre 1925; García 1999; Esvertit 2008).

### 3. La vía para construir la familia cristiana en el suroriente

Los salesianos se instalaron en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza en 1894, con la evangelización/civilización de los “salvajes jíbaros” como uno de sus objetivos preponderantes (Juncosa 2017). Contaron con la anuencia del Vaticano, de la Casa de Don Bosco y del sector oficial del Ecuador, a cuyo gobierno se sumaron las élites azuayas y otras interesadas en explotar el potencial económico de la región, para lo cual la cultura de los “jíbaros”, en guerra constante, sería un impedimento (Ortiz 2017).

Al llegar al suroriente, en 1893, una de las mayores preocupaciones de los misioneros radicó en la práctica de la poligamia entre los “jíbaros”, como una de las muestras de su “barbarie”, característica de la cultura shuar que se ven abocados a erradicar como parte de su misión evangelizadora y de ciudadanización de aquellos “neófitos”. En su descripción sobre el valle de Gualaquiza, previa instalación definitiva de los misioneros en la región (1894), el salesiano Joaquín Spinelli realizó un reconocimiento de la zona en la que se fundaría posteriormente el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. Hizo un recuento de las sorpresas que le despiertan los habitantes originarios: “Generalmente los jíbaros cultivan tantas huertas como son las mujeres que tienen, porque desgraciadamente existe entre ellos la poligamia, que es uno de los más grandes obstáculos que halla el misionero católico para civilizarlos y hacerlos cristianos”.<sup>9</sup>

En opiniones que emanan del mundo shuar la poligamia fue parte de la forma de vida de este pueblo, caracterizada por intensas guerras internas, tras las que proliferaron las viudas. Las mujeres shuar desempeñaban múltiples tareas: mantener la huerta, los animales, la pesca, la cacería; de ahí que su supervivencia dependiera de su asociación a una familia.

Ninguna mujer en las condiciones que vivíamos en esa época en la selva podía sostenerse sola por la cantidad de trabajo que implica la obligación de las mujeres shuar. Mi padre era polígamo, él era casado con dos hermanas. Por lo tanto, yo tenía dos mamás y doce hermanos en total. Incluso a la que no era mi madre directa yo la reconocía como madre (entrevista a Ampam Karakras, Quito, octubre de 2015).

8 Ver también Decreto de Erección del Vicariato (Guerriero y Creamer 1997).

9 AHMS, Fondo Crónicas casas cerradas, caja 1.6.4, expediente LG4.006, 1893, Joaquín Spinelli, “El valle de Gualaquiza”.

Sin embargo, aquella lógica propia de esta cultura debió enfrentar las nociones cristianas de la monogamia heteronormativa patriarcal, en que se fundamenta el modelo de familia que buscó imponer el Estado liberal por intermedio de la Iglesia católica.<sup>10</sup> Así se explica el afán por erradicar la poligamia y que parte de los esfuerzos por civilizar al pueblo shuar se orientaran en este sentido. Gobiernos liberales y misioneros convergen en el modelo de familia a implantar en la nueva sociedad que aspiraban a construir en aquel entorno “salvaje”. Estas convergencias posibilitaron la estada de los misioneros salesianos en la selva amazónica ecuatoriana, pese a los puntos de desencuentro que su filiación clerical mostraba con respecto a la moral que implantaría la misión.

Con su arribo al poder en 1895, los gobiernos liberales trazaron un horizonte anticlerical para su gestión, y las misiones católicas fueron expulsadas del territorio nacional, hecho que no afectó a los religiosos salesianos de Méndez y Gualaquiza (Bottasso 1982). Ellos permanecen en el Vicariato a su cargo, aunque se les suprimió la contribución económica derivada del presupuesto oficial. Esta “tolerancia” hacia los Hijos de Don Bosco respondió a que más allá de sus diferencias políticas, los gobiernos liberales coincidieron con el resto de las élites de poder en asumir a las misiones como indispensables para civilizar a las sociedades consideradas fuera de control, introduciéndolas en la disciplina del Estado y en una pertenencia nacional.

Por otro lado, y en contraste con las órdenes antiguas –jesuitas, franciscanos, dominicos– los salesianos aparecían como una congregación moderna, es decir, adaptada a los requerimientos de una industria y del sistema en expansión en el mundo (Wallerstein 2005). Figuraban, además, como obedientes a las necesidades del Estado o de las élites contratantes, a las que les resultaron útiles con su propuesta de otorgar a los “neófitos” una educación orientada al trabajo que contribuiría a su civilización, al progreso nacional y a la defensa de la frontera, aspiraciones compartidas por los actores en mención (Juncosa 2017; Bottasso 1982).

Desde los sectores pro eclesiásticos se hablaba de “regenerar” a la nación con base en la familia, noción que los liberales no pusieron en discusión (Herrera 2006, 246). El presidente liberal Eloy Alfaro, tras su ascenso al poder en 1895, emitió leyes de protección a la familia indígena contra las exigencias de trabajo del patrón de la hacienda (Peñaherrera y Costales 1964, 730-732). En su versión nuclear y monógama la familia tuvo su sitio en los planteamientos de los pensadores indigenistas de la primera mitad del siglo XX de tendencias liberal, conservadora o izquierdista (Prieto 2015).<sup>11</sup>

Para el Vaticano, el matrimonio persigue la propagación del género humano para “engendrar la prole de la Iglesia... la procreación y educación del pueblo para el culto y religión del verdadero Dios y de Cristo nuestro Salvador” (León XIII 1891).

10 Y de las misiones evangélicas, presentes en el suroriente desde inicios del siglo XX (Ortiz 2019).

11 La mirada patriarcal del Estado responde a una construcción del poder desde la dominación masculina e influye en la sociedad en la medida que el Estado es ubicuo, es decir, que opera desde distintas instancias de la convivencia social (Brown 2006, 192).

Se revistió al matrimonio de un carácter “sagrado”, al ser Dios su autor, debía ser administrado por la Iglesia y no por el Estado o cualquier representante del poder civil. Según esta encíclica, la poligamia conjuntamente con la poliandria y el divorcio son actos de “corrupción del matrimonio antiguo”. Tales principios respaldaron la acción de las misiones para erradicar la poligamia entre el pueblo shuar y conducirlos hacia otra lógica familiar.

Los internados, pensados originalmente en el medio italiano como espacio de acogida para niños y jóvenes en situación de desamparo, en un momento de cambio de las estructuras sociales y políticas de su entorno y como mecanismo para atraerlos a la fe católica (Lenti 2010), fueron adaptados como una de las estrategias de alcance civilizatorio más difundidas en el medio amazónico, no solo entre los shuar. Jesuitas, dominicos y franciscanos hicieron intentos previos, sin resultados favorables en el suroriente.

Con sus primeros atisbos hacia 1916, los internados salesianos toman fuerza en 1927, con un proceso de crecimiento que alcanza la cima entre 1960 y 1970 (Juncosa 2017, 80; Bottasso 1982). Ampam Karakras afirma, a partir de su vivencia personal, que los pueblos amazónicos, en su mayoría, han vivido esta experiencia. “Hemos pasado por internados tanto católicos como evangélicos, sin excepción, todos los de mi generación, yo tengo 65 años. Unos estuvieron poco tiempo, otros por mucho, yo pasé 5 años en el internado” (entrevista a Ampam Karakras, Quito, octubre de 2015).

#### 4. Hacia un nuevo modelo de familia

Los espacios educativos ubicados dentro de la Misión, particularmente el internado, apostaron por objetivos concretos en términos civilizatorios. La educación para los niños shuar constó de los aprendizajes académicos y las destrezas y disciplina para el trabajo, e incluyó asimismo los cambios culturales e ideológicos que se difundieron desde lo cotidiano, particularmente en lo relacionado con el comportamiento en el ámbito familiar. Allí se insertó a los niños y jóvenes en procesos de estatización, ecuatorianización, evangelización y se les transfirieron aspectos de la cultura dominante alejándolos de sus entornos familiares.

El internado propició que los jóvenes “jíbaros” atravesaran por la experiencia simulada de lo que significaba vivir en una familia cristiana, y que esta penetrara en el *habitus* del medio shuar. Para Teresa Shiki, mientras vivió en la Misión, “su papá y su mamá eran las monjitas”, y en el caso de los varones, “eran los padrecitos” (entrevista a Teresa Shiki, Asunción, abril de 2016). Los padres de Josefina Kajekai, otra interna, la visitaron en muy pocas oportunidades, ella así lo explica: “yo no me crié con mis padres, por eso no les tenía tanto cariño” (entrevista a Josefina Kajekai, Sevilla Don Bosco, abril de 2016).

Laura Rival (2000) señala que la estrategia del internado alteró la relación de pares que se establece en la familia shuar entre padres e hijos, para sustituirla por una entre

los niños shuar y los misioneros. En el internado se construyó un trato paternalista asimétrico de subordinación de padres a hijos. En contraste, en el mundo shuar, ya cuando los hijos llegan a la adolescencia, se transforma en una relación entre pares (Rubenstein 2005, 34).

Al desempeñarse como padres y madres de familia, los sacerdotes y las religiosas cumplieron con un juego doble en el que la sociedad tomó el aspecto de una gran unidad doméstica sometida a un padre, lo que se traduce en una lectura patriarcal de la realidad que vislumbra a la familia desde la masculinidad burguesa (Brown 2006). Ese fue el modelo difundido por los misioneros formados en los principios de la Congregación fundada por Juan Bosco a mediados del siglo XIX en Italia. Se dice de Don Bosco que participaba personalmente en el cuidado de los internos y ponía énfasis en la “solicitud paternal” con la que debían ser tratados (Lenti 2010, 32).

El paternalismo involucra una relación en la que una persona que no es el padre biológico actúe como si lo fuera, y lo coloca en posición de superioridad. En el caso que nos ocupa, esta actitud compromete un proyecto civilizatorio basado en la persuasión que busca generar lealtades, amor por la civilización y apela al afecto como nexo de los ciudadanos con la autoridad (Krupa y Nugent 2015). Don Bosco y sus seguidores consideraban poco propicios los hogares originarios de los jóvenes para su conversión e intentaban dotarlos de uno que los sustituyera (Lenti 2010) fundamentado en la fe católica, y tal principio se aplicó tanto en Italia como en la Amazonía. Ello explica ese comportamiento familiar que se instituye en los centros salesianos, educativos y de acogida. El “afecto estado” (Krupa y Nugent 2015, 9), noción que resulta funcional para una interpretación del proyecto donbosquiano en el suroriente.

Desde su experiencia personal con esta pedagogía, Josefina Kajekai recuerda que las niñas más pequeñas que llegaban a la Misión eran las “más queridas de las monjas” (entrevista a Josefina Kajekai, Sevilla Don Bosco, abril de 2016). Ellas tuvieron apoyo afectivo en el proceso de adaptación y en la relación maternal que se estableció en el internado entre las niñas y las religiosas. Se entregaba a las niñas el amor, del que se consideraba venían vacías, y que las misioneras estaban obligadas a prodigar. Desde el deber ser, aquel amor se alejaba del plano sensual para que los muchachos que asistían al oratorio no fueran parte de la “masa”,<sup>12</sup> sino que entendieran al amor como un acto de generosa solidaridad (Orgaz Rodilla 1994, 409). Exhortaba Juan Bosco a los miembros de su Sociedad: “trata de hacerte amar y así conseguirás que te obedezcan con facilidad, no seas nunca demasiado severo...” (Lemoyne 1981). El afecto en tal caso, se confirma como uno de los atractivos que hace posible la internalización del Estado en los individuos, más allá de su faceta institucional, hacia una relación que involucra el ámbito de los sentidos.

12 Los “oratorios festivos” eran instancias generadas en el medio salesiano en Italia, focos de atracción para que los jóvenes considerados en situación de desprotección hallaran un refugio. Estos se traducían en oportunidades de adoctrinamiento cristiano en los que se forjaron lazos con los principios católicos (Lenti 2010).

## 5. El amor romántico y el proyecto político

Esta construcción del Estado desde el plano afectivo involucró la intervención de los misioneros en las relaciones de pareja de internos e internas. Sus encuentros sentimentales fueron vigilados por los misioneros, de tal manera pretendían definir la pareja que a su juicio era la adecuada para cada joven y que no se cometieran acciones en contra de la moral cristiana. Hubo una serie de prohibiciones en torno al noviazgo para los jóvenes shuar:

En el internado, a ellos les gustaban las chicas, pero eso era estratégicamente controlado para que las chicas no salgan, no dialoguen con los jóvenes... y, si a ellos les gustó una chica, siempre tenía que echar ojo y, como no podían verse, tenían que escribir, hacer una cartita (entrevista a Teresa Shiki, Asunción, abril de 2016).

Cuando no se realizaban a escondidas, los encuentros fueron controlados y en espacios definidos dentro del internado y solo tras la autorización de los religiosos. Josefina Kajekai pudo recibir a su pretendiente en una sala destinada para el efecto. “Le llamaban sábado o domingo, ‘ya te vino a visitar’, ahí llamaban a la chica a unos locutorios... donde los novios tenían que conversar...” (entrevista a Josefina Kajekai, Sevilla Don Bosco, abril de 2016). Una vez que lo aprobara la regencia del internado, los novios podían unirse en matrimonio.

Con misa solemne nos casamos, nos hicimos vestido... Yo misma me hice porque yo sabía coser... tuve que comprar esos anillos que son maluquitos, para ese rato no importa el material, la cosa es que nosotros nos casamos bien. Un día domingo era, las monjas hasta hicieron una fiesta con misa, bien solemne con todo... Carro contrataron las monjas mismo, nos mandaron a Cuenca, de luna de miel (entrevista a Josefina Kajekai, Sevilla Don Bosco, abril de 2016).

## 6. El dolor, la decepción y la desesperanza en la construcción del Estado

Aclara Josefina que ella no creció con sus padres, sino en el internado de la Misión donde vivió toda su niñez y parte de su juventud. Allí las visitas de sus allegados se espaciaron cada cinco años, casi no los conoció. Ingresó a los 4 años y salió de 21, para luego contraer matrimonio con un alumno interno en la sección para varones. Recuerda su ingreso a la Misión como un episodio doloroso.

Antes, los curas andaban así viendo los campos y las casas, antes decían jibarías, iban a coger chicas, que podían tener edad de internarles. Iban a concientizar a

El Estado ecuatoriano en la frontera suroriental, una construcción desde el afecto, 1893-1964

nuestros papás y a decir: “a esa niña debes internarle”. Y a mí me habían dicho que debes internar... me acuerdo que sufrí hasta después de un buen tiempo... (entrevista a Josefina Kajekai, Sevilla Don Bosco, abril de 2016).

Josefina llegó a este establecimiento, “sin ser de razonamiento todavía no botaba los dientes de leche... a mí me saben dar ganas de llorar, acordándome eso... De las manos de mi mamá me habían llevado jalando, a la fuerza. Pero según ellos era para mi bien” (entrevista a Josefina Kajekai, Sevilla Don Bosco, abril de 2016). De la conversación se desprende que esa debió haber sido una imposición de su padre. “Los hombres eran machistas, la mujer tenía que hacer caso a lo que el marido decía. Entonces, quiera o no tenía que acceder a lo que decía el papá” (entrevista a Josefina Kajekai, Sevilla Don Bosco, abril de 2016). Cuando los sacerdotes “concientizaron” a su padre, le hicieron saber la importancia que tenía internar a su hija, para que aprendiera el castellano, a leer y escribir.

No todos fueron desde muy pequeños, hubo quienes llegaron de más edad o ya en la adolescencia. Hubo niños huérfanos que crecieron en las misiones desde edades muy tempranas. El que ingresaran mayores favoreció quizá a su mejor adaptación, como sucedió con Teresa Shiki, quien siente nostalgia por el internado. Le hubiera gustado quedarse en la Misión, “aunque no me haga monja, aunque no use las sotanas, quería vivir ahí con las monjas, sirviendo a ellas, me gustaba el internado, me gustaban las monjitas... a mí me encantó sea como sea... ellas me llegaron a querer bastante” (entrevista a Teresa Shiki, Asunción, abril de 2016).

Aquella estrategia civilizatoria fue pensada, entre otros fines, para el disciplinamiento de los jóvenes, Miguel Jempékat pasó por esta vivencia desde los 5 años. Encuentra que allí hay normas, cuando llega el interno ya conoce la disciplina: primero, ser puntual; segundo, hay que tomar la responsabilidad en el estudio, y enfatiza, desde una visión positiva.

Nosotros hemos aprendido a ser responsables. Esa es la razón de nuestro éxito. Casi todos mis compañeros han logrado tener una buena posición, muy diferente. Pienso que los salesianos de cualquier manera han aportado mucho, como en cualquier proceso histórico de asentamiento humano (entrevista a Miguel Jempékat, Macas, abril de 2016).

El “éxito” de la estadía de Teresa, en cambio, puede explicarse en la aspiración al sometimiento como una de las nociones que configuran al Estado, sometimiento que espera la recepción de un beneficio que para los cristianos se traduce en la salvación del alma (Krupa y Prieto 2015), si bien para los “jíbaros” se resignificó en los beneficios –“éxito”– que les trajo la educación, como lo manifiesta Jempékat. Teresa se sintió estimulada al comportarse como dictaba la norma, y al mismo tiempo, la relación afectiva que la articula con la autoridad, mediada por la religión. Se deja

sentir en la práctica, la premisa que guía otro de los principios salesianos que generan equivalencia entre un buen ciudadano y un buen cristiano:

Ud. sabe, la sinceridad a uno hace querer a otra persona, y tiene seguridad tanto de este lado y de otro lado. Las monjitas, ellas, tenían seguridad en mí porque yo les contaba cualquier cosa, no les estaba ocultando, entonces, ellas me querían bastante y me apreciaban las monjitas, y yo les llegué a querer. Más que todo, la costumbre del internado, ir a rezar, ir a cantar, comulgar, de mañana, después ir al trabajo, a las actividades. Por la noche, antes de dormir, íbamos a la iglesia a rezar el santo rosario y cantar, después salíamos íbamos a descansar. Me gustó muchísimo eso, hasta ahora me gusta, y tengo ese espíritu adentro mío y por eso me gustaba y yo por eso, no me gustó salirme de la Misión, para nada (entrevista a Teresa Shiki, Asunción, abril de 2016.).

Uno de los misioneros explica este slogan muy difundido en la retórica misional: “Primero, hay que ser buen ciudadano, y un buen ciudadano es un buen cristiano. Un buen ciudadano es una persona que respeta las leyes y cumple con sus obligaciones. Si la religión te dice cómo tienes que obrar, con mayor razón tienes que obrar con los demás” (entrevista a Victoriano Calleja [sdb] Macas, diciembre de 2015).

En opinión de Josefina, las misioneras “hacían bien, pero también hacían mal” (entrevista a Josefina Kajekai, Sevilla Don Bosco, abril de 2016). El Estado aparece como un poder que abre y cierra posibilidades (Poole 2009), si bien ofrece derechos también los niega, los irrespeta. Este ha sido interpretado como un “exceso de inversión afectiva en el comportamiento del Estado” (Krupa y Nugent 2015, 14), en un imaginario del poder en que el miedo, la ansiedad y la ilusión han permeado casi todos los aspectos de su formación (Krupa y Nugent 2015; Poole 2009; Das y Poole 2004).

## 7. La violencia y la autoridad

En el internado y en la escuela se puso en práctica el sistema preventivo inspirado en las líneas dictadas por el fundador de la Congregación Juan Bosco.<sup>13</sup> Desde el deber ser, la prevención surgió como una alternativa a los métodos represivos, en la medida que buscaba persuadir y prevenir en lugar de imponer y castigar, supuso un diálogo constante con los chicos y tuvo por objeto la educación moral de los jóvenes, “para resolver las carencias espirituales y materiales” (Lenti 2010, 107). La prevención iba asimismo contra el ocio, la vagancia, las malas compañías u otras faltas a la disciplina inmersas en la moral católica y la disciplina para el trabajo que se buscaba implantar entre los internos shuar desde su infancia. Juan González (sdb) explica que este sistema tenía por objeto colocar al chico en la “imposibilidad de pecar”, para lo cual

13 Juan Bosco escribió el Sistema Preventivo para la educación de la juventud, en 1877 (Lenti 2010, 89).

se sujetaba a los alumnos “todo el día” al control de los sacerdotes (entrevista a Juan González [sdb], Macas, diciembre de 2015).

La vigilancia alcanzaba a los pupilos en el aula, en el patio de recreo, en la huerta, en el dormitorio, en el comedor. “No se dejaba solos a los niños para que no hicieran trastadas” (entrevista a Juan González [sdb], Macas, de diciembre de 2015). Una misma memoria comparte Pedro Creamer (sdb):

Los niños dormían en un solo dormitorio grande. Había las camitas con un pequeño escritorio... Yo tenía como 120 niños. En la esquina de la habitación había como una celdita con tela y ahí dormía el asistente, para cuidar el orden y todo... Daba un paseíto y así vigilaba que no haya desórdenes morales (entrevista a Pedro Creamer [sdb], Quito, diciembre de 2015).

Josefina Kajekai reafirma los recuerdos de los misioneros. “¡Uh! Ahí todo era disciplina, desde de mañana que se despertaba una, la monja que pasaba en el dormitorio aplaudía muy temprano para levantarnos y nos vigilaban hasta la hora de dormir” (entrevista a Josefina Kajekai, Sevilla Don Bosco, abril de 2016). El sistema preventivo apuntó fundamentalmente a “enseñar a razonar”, a reconocer lo que está bien y lo que está mal (entrevista a Silverio Equizoain [sdb], Macas, diciembre de 2015).

Era común que los niños escaparan en respuesta al cambio de ambientes que enfrentaron. Juan González (sdb) reconoce que, en sus casas, “a los niños los dejan libres y se van por acá, van con la bodoquera a cazar o a coger sapos y esa es su vida” (entrevista a Juan González [sdb], Macas, diciembre de 2015), lo que contrasta con la cotidianidad en el internado, regida por la puntualidad en el tiempo. Miguel Jempékat encuentra que quienes escapaban tenían razones para hacerlo, por el horario al despertar y porque eran un sistema de trabajo y aprendizajes que les disgustaba, al que no estaban habituados (entrevista a Miguel Jempékat, Macas, de abril de 2016). Escapar del internado también era una posibilidad de fuga de aquella realidad con una respuesta contestataria a la imposición.

Eran motivo de fuga los castigos violentos o el temor que provocaban los enojos de sus maestros. Había un coadjutor Granda, “él daba cuerizas a la gente que desobedecía, y en público” (entrevista a Miguel Jempékat, Macas, abril de 2016). Juan González (sdb) refiere que la disciplina en los internados se controlaba con castigos que consistían en impedirles salir al recreo o que limpiaran el patio, que recogieran los papeles, “cositas así”. Este control eventualmente incluía un “pequeño bofetón” (entrevista a Juan González [sdb], Macas, diciembre de 2015). Sin embargo, en las memorias de Kunkumas, Jempékat y Karakras, los castigos estuvieron a la orden del día, con el sistema preventivo.

La formación en los internados salesianos impedía a los shuar hablar en su propia lengua. Ellos querían que aprendamos el español a la fuerza, cuando íbamos al comedor, cuando íbamos a la huerta, cuando íbamos al baño, nadie podía hablar shuar, pese a

que de niños no sabíamos hablar español, solo sabíamos ciertas oraciones o decir “sí” o “no” (entrevista a Pedro Kunkumas, Macas, febrero de 2009).

La lengua como dispositivo del poder civilizatorio fue parte de los medios de estati-zación y nacionalización con los “jíbaros”. Hablar en shuar era una falta reprimida. Josefina Kajekai recuerda “en el tiempo nuestro no se podía hablar en shuar en el comedor, eran unas mesas largas, sabía estar ahí la monja parada con un palo, para ver quién hablaba en shuar. Nosotros teníamos que hablar escondidito...” (entrevista a Josefina Kajekai, Sevilla Don Bosco, abril de 2016). Para las religiosas, de esa manera, las niñas aprenderían a expresarse bien en castellano, “pero si una niña no estaba de acuerdo con algo y respondía, aunque sea un poquito, ahí le daban ¡pag!,<sup>14</sup> pero a mí nunca me pegaron en la boca, a otras chicas sí les pegaron y les retaban así fuerte” (Entrevista a Josefina Kajekai, Sevilla Don Bosco, abril de 2016). El testimonio de otro ex alumno del internado confirma el anterior:

Una de las normas que primero teníamos que cumplir era olvidarnos de nuestro idioma. No teníamos que hablar ni con el vecino ni con nadie el idioma shuar, y todos éramos shuar, los únicos que no eran shuar, sino colonos, eran el asistente y los profesores (entrevista a Miguel Jempékat, Macas, abril de 2016).

108

En la escuela, según lo refiere Josefina, compartió las aulas con alumnas hispanohablantes, se perseguía que los estudiantes shuar adoptaran aquella cultura, incluido el idioma, y no al contrario. Ese era uno de los objetivos al juntarlos, sin que ello obstará para que las relaciones racistas, de lado y lado, afloraran entre los estudiantes y la escuela se convirtiera en escenario de conflicto.

La práctica de internamiento daba respuesta a distintas necesidades. Por un lado, la concentración de la población en un mismo lugar permitía a sus maestros un mayor control sobre los chicos y superaba las prolongadas distancias en la selva que impedían la llegada diaria de los niños a la escuela. Por otro lado, la poligamia consistía para los misioneros una de las peores amenazas para la consolidación de su vida cristiana –y para la vida armónica de la sociedad civilizada que pretendía construir el Estado en el oriente–al considerarse nocivo para los jóvenes el ambiente familiar, alejarlos era la solución más idónea.

## 8. Reflexión final

Los que se han revisado pueden interpretarse como mecanismos de gubernamentalidad tendientes al “control minucioso de las operaciones del cuerpo” para producir un nuevo tipo de individuo (Foucault 2010, 141). Una “microfísica del poder” por

<sup>14</sup> Una manera de expresar el sonido que producía el golpe propinado por la religiosa.

la constancia y minuciosidad con la que opera y adquiere sentido en las escuelas, las fábricas y los cuarteles, un gobierno sobre la “molecularidad del cuerpo”.

Si Foucault (1991; 2010) apunta a la tiranía de la dominación como una fuerza externa, este relato da cuenta, además, de una noción de autoridad que surge desde el poder interior y abre la pregunta en torno a quién utiliza el control corporal: los misioneros para civilizar a los “jíbaros” o los “jíbaros” para atravesar la permeabilidad de un mundo que se les abre a través de la educación que les ofrecen los misioneros, más allá de la evangelización por sí sola (Juncosa 2017).

Los shuar, en este escenario, no aparecen como un actor pasivo, sino que muestran sus habilidades de negociación frente al mensaje de dominación que les llega desde el poder. Ellos suscriben esta agenda según sus criterios y requerimientos de sujeción estatal y adscripción nacional en el momento histórico que nos ocupa. La poligamia no se erradica por imposición, han influido notablemente las transformaciones en la forma de vida de la familia shuar y las nuevas estrategias para cubrir necesidades que han impactado en su cultura original. La educación ha sido la vía para la permanencia y defensa del territorio ecuatoriano y para dar respuesta a los embates de la colonización, fortaleciendo su consolidación como grupo étnico. Es decir que el mensaje de dominación no llega como una “idea fuera de lugar” (Palti 2004), sino como ideas que se han situado y adquirido sentidos propios.

## Referencias

- Abrams, Philip. 2000. “Notas sobre la dificultad de estudiar el estado”. *Virajes*, 2: 79-98.
- Bollaert, William. 1860. *Antiquarian, Ethnological and other Researches in New Granada, Ecuador, Peru and Chile with Observations on the PreIncarial, Incarial, and other Monuments of Peruvian Nations*. Londres: Trübner y Co.
- Bonilla, Adrián. 1999. “Fuerza, conflicto y negociación. Proceso político de la relación entre Ecuador y Perú. En *Ecuador-Perú: horizontes de la negociación y el conflicto*, editado por Adrián Bonilla, 13-30. Quito: FLACSO Ecuador / Descó.
- Bottasso, Juan. 1982. *Los shuar y las misiones entre la hostilidad y el diálogo*. Quito: Mundo Shuar.
- Brown, Wendy. 2006. “Finding the Man in the State”. En *The Anthropology of the State. A Reader*, editado por Aradhana Sharma y Akhil Gupta, 187- 210. Oxford: Blackwell Publishing.
- Bustamante, Antonio. 1960. *Lista de los instrumentos internacionales concluidos por el Ecuador*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Capello, Ernesto. 2010. “Cartógrafos y clérigos. Misiones geodésicas y religiosas en el conocimiento Geográfico del Ecuador (Siglos XVIII-XX)”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 24: 150-175.
- Constitución del Estado de Ecuador. 1830. Riobamba. Acceso en febrero de 2021. <https://bit.ly/3vQAa5F>
- Convención Nacional del Ecuador. 1861. *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Imprenta del Gobierno.

- Corpancho, Manuel, y José Rodríguez Parra. 1895 [1860]. "Tratado de Paz [Mapasingue]". En *Colección de Tratados, Convenciones, Capitulaciones, Armisticios y otros actos Diplomáticos y Políticos celebrados desde la Independencia hasta el día*, 294-303. Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Corrigan, Philip, y Derek Sayer. 2007. "El gran arco del Estado inglés". En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, editado por María L. Lagos y Pamela Calla, 39-116. La Paz: Naciones Unidas.
- Das, Veena, y Deborah Poole. 2004. "State and its margins comparative ethnographies". En *Anthropology in the margins of the state*, editado por Veena Das y Deborah Poole, 3-34. Santa Fe: School of Anthropology Research Press.
- Espinosa, Carlos. 1999. "La negociación como terapia: memoria, identidad y honor nacional en el proceso de paz Ecuador-Perú". En *Ecuador-Perú: horizontes de la negociación y el conflicto*, editado por Adrián Bonilla, 111-138. Quito: FLACSO Ecuador.
- Esvertit, Natalia. 2001. "Los imaginarios tradicionales sobre el oriente ecuatoriano". *Revista de Indias* LXI (223): 541-571.
- Esvertit, Natalia. 2008. *La incipiente provincia. Amazonía y Estado ecuatoriano en el siglo XIX*. Quito: UASB / CEN.
- (FCSH) Federación de Centros Shuar. 1976. *Solución Original a un Problema Actual*. Sucúa: Federación de Centros Shuar.
- Foucault, Michel. 1991. "Governmentality". En *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, editado por Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, 87-104. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 2010. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- García Jordán, Pilar. 1998. "Misiones, fronteras y nacionalización en la Amazonía Andina: Perú, Ecuador y Bolivia (siglos XIX-XX)". En *La nacionalización de la Amazonía*, coordinado por Pilar García Jordán y Núria Sala i Vila, 11-37. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.
- García, Lorenzo. 1999. *Historia de las misiones en la Amazonia Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Guerrero, Antonio, y Pedro Creamer. 1997. *Un siglo de presencia salesiana en el Ecuador 1888-1898*. Quito.
- Herrera, Gioconda. 2006. "The Catholic Church and Public Life in Ecuador Under Liberalism (1895-1920)". Tesis doctoral. Columbia University.
- Izquierre, Bernardino Fray. 1925. *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía del Oriente del Perú. Relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Jaramillo Alvarado, Pío. 1922. *Ferrocarriles al Oriente de Ambato al Curaray; de Machala a Cuenca; de Puerto Bolívar por Loja al Marañón*. Quito: Editorial Quito.
- Jouanen, José. 1941. *Historia de La Compañía de Jesús de la Antigua Provincia de Quito. 1570-1774*. Tomo I. La Viceprovincia de Quito 1570-1696. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Juncosa Blasco, José Enrique. 2017. "Saber para prevalecer. Civilización, educación y evangelización en el territorio shuar". Tesis doctoral. Universidad Andina Simón Bolívar- Ecuador.
- Klaiber, Jeffrey. 1996. *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Krupa, Christopher, y David Nugent. 2015. "Off-centered States. Rethinking State Theory through an Andean lens". En *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the Study*

El Estado ecuatoriano en la frontera suroriental, una construcción desde el afecto, 1893-1964

- of Rule*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 1-34. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Krupa, Christopher, y Mercedes Prieto 2015. “*Corpus Mysticum* estatal o ¿cómo podemos pensar el estado en América Latina hoy?”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 52: 11-17. <http://dx.doi.org/10.1714/iconos.52.2015.1686>
- Lagos, María, y Pamela Calla. 2007. “El Estado como mensaje de dominación”. En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, editado por María L. Lagos y Pamela Calla, 11-38. La Paz: NNUU.
- Laso, Víctor. 1863. *Informe que presenta el encargado del Ministerio de Hacienda a las Cámaras Legislativas de 1863*. Quito: Imprenta Nacional.
- Lemoyne, Juan. 1981 *Memorias biográficas de San Juan Bosco*. Madrid: Central Catequística Salesiana.
- Lenti, Arthur. 2010. *Don Bosco. Historia y Carisma 1. Origen: de I Becchi a Valdocco (1815-1849)*. Madrid: Editorial CCS.
- León XIII. 1891. “Carta Encíclica Rerum Novarum del Sumo Pontífice León XIII sobre la situación de los obreros”. Acceso el 15 de agosto de 2020. <https://bit.ly/38aEbYr>
- Maignashca, Juan. 1992. “La cuestión regional en la historia ecuatoriana (1830-1972)”. En *Nueva Historia del Ecuador*, editado por Enrique Ayala Mora, 175-226. Quito: Corporación Editora Nacional / Editorial Grijalbo Ecuatoriana.
- Maignashca, Juan. 1994. “El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central 1830-1895”. En *Historia y región en el Ecuador*, editado por Juan Maignashca, 354-420. Quito: FLACSO Ecuador/ CEN.
- Mitchell, Timothy. 2006. “Society, economy and the State Effect”. En *The Anthropology of the State. A reader*, editado por Aradhana Sharma y Akhil Gupta, 169-186. Oxford: Blackwell.
- Orgaz Rodilla, Aniceto. 1994. “El agapeísmo y eros pedagógico en el sistema preventivo de Don Bosco”. *Historia de la educación. Revista interuniversitaria*, 12-13: 401-414.
- Ortiz, Cecilia. 2010. “Religión, nación e institucionalización en el espacio shuar: una revisión retrospectiva de los mecanismos de inserción del Sur Oriente al territorio ecuatoriano”. En *Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del Siglo XX*, editado por Felipe Burbano de Lara, 515-562. Quito: FLACSO Ecuador/ Ministerio de Cultura.
- Ortiz, Cecilia. 2017. “Las Exposiciones Orientalistas Salesianas de 1943 y 1944: la puesta en escena de la construcción del Estado en la Amazonía ecuatoriana”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 45: 65-92.
- Ortiz, Cecilia. 2019. “Shuar, salesianos y militares. La construcción del Estado en el sur-oriente ecuatoriano”. Tesis doctoral. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Ecuador.
- Palomeque, Silvia. 1990. *La articulación de una región: Cuenca en el siglo XIX*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.
- Palti, Elías José. 2004. *El problema de “las ideas fuera de lugar” revisitado. Más allá de la historia de las ideas*. México D. F: UNAM.
- Peñaherrera, Piedad, y Alfredo Costales. 1964. *Historia social del Ecuador. Recopilación de Leyes Sociales Indígenas de 1830 a 1918*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Poole, Deborah. 2009. “Justicia y comunidad en los márgenes del estado peruano”. En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*, compilado por Pablo Sandoval, 599-638. Lima: SEPHIS / IEP.

- Prieto, Mercedes. 2015. "The State and Indigenous Women in Ecuador, 1925-1975". En *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the Study of Rule*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 142-166. Pensilvania: University of Pennsylvania Press.
- Rival, Laura. 2000. "La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana". En *Etnicidades*, editado por Andrés Guerrero, 316-336. Quito: FLACSO Ecuador.
- Rubenstein, Steve. 2005. "La conversión de los shuar". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 22: 27-48. <https://dx.doi.org/10.17141/iconos.22.2005.99>
- Sevilla, Ana María. 2011. "El Ecuador en sus mapas: estado y nación desde una perspectiva espacial". Tesis doctoral, FLACSO Ecuador.
- Silverblatt, Irene. 2015. "Haunting de Modern Andean State. Colonial Legacies of Race and Civilization". En *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the study of rule*, editado por Christopher Krupa and David Nugent, 167-185. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tobar Donoso, Julio. 1953. *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*. Quito: La Prensa Católica / Editorial Santo Domingo.
- Up de Graff, Fritz W. 1996. *Cazadores de cabezas del Amazonas. Siete años de exploraciones y aventuras*. Quito: Abya-Yala.
- Vacas Galindo, Enrique. 1895. *Nankijukima. Religión, usos y costumbres de los salvajes del oriente del Ecuador*. Ambato: Imprenta de Teodoro Merino.
- Vargas, José María. 1961. *Enrique Vacas Galindo, O. P.: Síntesis biográfica*, Quito: Editorial Santo Domingo.
- Wallerstein, Immanuel. 2005. *World Systems Analysis, an introduction*. Londres: Duke University Press.
- Wolf, Teodoro. 1892. *Geografía y geología del Ecuador. Publicada por el Supremo Gobierno de la República*. Leipzig: Tipografía F. A. Brockhaus.

## Entrevistas

- Entrevista a Ampam Karakras, Quito, octubre de 2015.
- Entrevista a Josefina Kajekai, Sevilla Don Bosco, abril de 2016.
- Entrevista a Juan González (sdb), Macas, diciembre de 2015.
- Entrevista a Miguel Jempékat, Macas, abril de 2016.
- Entrevista a Pedro Creamer (sdb), Quito, diciembre de 2015.
- Entrevista a Pedro Kunkumas, Macas, febrero de 2009.
- Entrevista a Silverio Equizoain (sdb), Macas, diciembre de 2015.
- Entrevista a Teresa Shiki, Asunción, abril de 2016.
- Entrevista a Victoriano Calleja (sdb), Macas, diciembre de 2015.

### Cómo citar este artículo:

Ortiz-Batallas, Cecilia. 2021. "El Estado ecuatoriano en la frontera suroriental, una construcción desde el afecto, 1893-1964". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 70: 95-112. <https://doi.org/10.17141/iconos.70.2021.4703>