

# Los Shuar y el impacto del proyecto multicultural en la amazonia ecuatoriana

## *The Shuar and the multicultural impact project in the Ecuadorian Amazonia*

PATRICIO TRUJILLO MONTALVO<sup>1</sup>  
Pontificia Universidad Católica del Ecuador.  
patricio.trujillo@fiaam.org

Recibido: 03 de mayo de 2018

Aceptado: 30 de julio de 2018

### Resumen

*El multiculturalismo legitimó una particular propuesta civilizatoria fundamentada en la construcción de un otro, alguien lejano, exótico, un sujeto a conquistar, cristianizar y civilizar. En Ecuador, varias misiones cristianas fueron delegadas por el Estado para pacificar y modernizar a los otros, en este caso grupos amazónicos, dentro de un proyecto civilizatorio multicultural y de bio-poder que controló almas y cuerpos, sedujo y administró poblaciones amazónicas. Tanto multiculturalismo como bio-poder, son conceptos que permiten analizar el violento cambio cultural y simbólico entre los Shuar, antiguos guerreros amazónicos convertidos hoy en sujetos étnicos modernos.*

**Palabras clave:** multiculturalismo, Shuar, Estado, misiones, bio-poder.

### Abstract

*The multiculturalism legitimized a particular civilizatory proposal based on the construction of another, someone distant, exotic, a subject to conquer, christianize and civilize. In Ecuador, several Christian missions were delegated by the State to pacify and modernize the others, in this case Amazonian groups, within a multicultural and bio-power civilizing project that controlled souls and bodies, seduced and administered Amazonian populations. Both multiculturalism and bio-power are concepts that allow us to analyze the violent cultural and symbolic change between the Shuar, ancient Amazonian warriors converted today into modern ethnic subjects.*

**Keywords:** multiculturalism, Shuar, State, missions, bio-power.

---

<sup>1</sup> Director de la Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas (FIAAM) Quito-Ecuador. Doctor en Ciencias Sociales, FLACSO-Ecuador, Master en Antropología Social, Universidad de Estocolmo. Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

## 1. Introducción

En Ecuador se implementaron diversos proyectos de desarrollo que negaron e invisibilizaron sistemáticamente poblaciones, legitimando regiones vacías. Desde la década de 1960 del siglo pasado, se institucionalizó la colonización masiva de la Amazonia ecuatoriana, región a la que se imaginó llena de recursos pero sin propietarios, es decir tierras baldías<sup>2</sup>. El Estado ecuatoriano, propuso un concepto de desarrollo que vinculó, a) la expansión de la frontera agrícola con la colonización de amplias zonas de selvas tropicales, y b) una posterior modernización o civilización de sus pobladores.

Para lograr lo anterior, se diseñó todo un aparataje jurídico que auspicio el fenómeno colonizador en el denominado Oriente<sup>3</sup> del país, favoreciendo la migración de campesinos pobres de regiones de la sierra y costa, con la finalidad de colonizar regiones vacías, posesionarse de un pedazo de tierra, trabajarla y así mejorar sus condiciones de vida. Por lo que el Oriente, también representó una región de esperanza e imaginada como un lugar donde todos podrían encontrar trabajo y buena vida, una tierra para producir. Muchos ecuatorianos pobres vieron esperanza en esta región puesto el emigrar y obtener un pedazo de tierra los convertía en propietarios (Trujillo, 2009).

Junto a la colonización, la explotación de recursos naturales, se convirtieron en los principales proyectos de desarrollo, unidos a un activo proceso de evangelización misional que articuló la integración socio-espacial de las poblaciones nativas hacia una sociedad de progreso y modernización (Whitten, 1989). El Estado no pudo implementar una política administrativa socio-espacial, por lo que delegó a las misiones, el control y vigilancia de las conductas humanas y de los recursos. Así, la idea de desarrollo fue un ámbito de dominio basado en una lógica extractivista, imaginando a la región como un espacio infinito de recursos (Lefebvre, 2008), lo que finalmente, consolidó el imaginario de una región amazónica vacía, a ser poblada, cristianizada y civilizada.

Las misiones pacificadoras y evangelizadoras construyeron un proyecto civilizatorio multicultural avalado en el tiempo y el espacio por el Estado. Posterior a la pacificación de las poblaciones nativas, se promovió modelos para el cambio socio-cultural y económico, ligados a modelos de desarrollo agrícola y ganadero, a la consolidación de poblados alrededor de misiones que legitimaron nuevas prácticas de intervención, definiendo formas de planificación y control sobre el espacio y la población. Fueron, sin duda, los proyectos de desarrollo de mayor éxito y envergadura en el Ecuador contemporáneo (Trujillo, 2001).

Las misiones católicas y evangélicas estuvieron a cargo de: educación, salud, construcción de caminos, pistas de aterrizaje, puentes, en esta nueva configuración espacial. El Estado, actuó en cooperación con los misioneros, el primero delegaba responsabilidades y evitaba asumir su rol y los segundos legitimados por el Estado, tuvieron todo el poder para imponer su presencia y su bio-poder. No es curioso, por lo tanto, que posterior a la civilización de los pobladores nativos, empresas multinacionales de extracción ingresaran a la Amazonía ecuatoriana, en una primera etapa histórica sin mayor oposición de sus habitantes (Trujillo, 2001).

En este contexto este artículo describe mediante un ejemplo etnográfico, el de los Shuar, la forma multicultural de instrumentalización que fueron objeto, desde un discurso multiculturalista

---

2 En Ecuador, así como en otros lugares de América Latina, el conflicto por la tierra ha surgido en su mayor parte del fracaso de las reformas agrarias para transformar las estructuras altamente desiguales de la distribución de los recursos y del poder rurales (North et al, 2008). Curiosamente fueron gobiernos militares los que realizaron reformas agrarias en Ecuador, y marcaron bases legales para una transformación del agro con un tinte desarrollista y modernizante. La primera ley reformativa, fue en 1964 decretada en medio de un denominado *boom* de exportación bananero (1950s-60s) y la segunda, en 1973, en medio otro *boom* el petrolero (1972-1982) conocida como *Segunda Ley de Reforma Agraria y Colonización y la Ley de Tierras Baldías*, normativas que legitimaron los procesos colonizadores en la Amazonia ecuatoriana (Trujillo, 2001)

3 Forma coloquial como se conoce la región amazónica del Ecuador (Trujillo, 2009)

que legitimó un particular relacionamiento y creación de un otro; al que lo concibe como una comunidad cerrada e inaccesible, lo respeta, pero mantiene una conveniente distancia desde su posición universal privilegiada, reafirmando su superioridad.

Tal discurso fue utilizado por los misioneros para la construcción de nativos, exóticos y deshumanizados, lo que avaló el encuentro violento con los Shuar, antiguos guerreros, quienes a la postre fueron pacificados y modernizados, convertidos finalmente, en un *homo economicus* (Foucault, 1983) donde los Shuar fueron invisibilizados por el Estado y su vida-cultura forzada a cambiar. El texto interpreta, desde una amplia base de fuentes empíricas recolectados en diversos espacios de tiempo,<sup>4</sup> los efectos del contacto y los impactos que la apropiación de sus territorios ligados a una colonización agresiva vinculada con la extracción de recursos.

## 2. ¿Quiénes son los Shuar?

Una extensa literatura etnográfica destaca el carácter guerrero de los Shuar (Harner, 1978; Descola, 1996, 2005; Botasso, 1982; Whitten, 1989; Trujillo, 2001) quienes mantuvieron etapas de violencia y conflictividad con diferentes actores e instituciones del Estado ecuatoriano (misiones, sistema judicial y ejército) hasta finales de la década de 1960. Los Shuar,<sup>5</sup> son uno de los grupos dialectales que constituyen la familia lingüística jíbaro (Descola, 1996), conocidos en el imaginario internacional como cazadores de cabezas, por su práctica ancestral de reducir las de sus enemigos a las que denominaban *tzantzas* (Harner, 1969). Otros grupos étnicos de la misma filiación habitan las estribaciones selváticas del sur oriente ecuatoriano y del nor oriente del Perú: *Aguarunas, Guambizas, Piro, Shaparas, Achuar y Shiwiar*.

Los Shuar se autoidentifican como *muraya* Shuar que en su lengua *chicham* significa hombres de las colinas, de hecho, la mayoría de los Shuar viven en zonas de montaña de la selva tropical. Descola (1996) los clasifica como grupos clánicos, trashumantes, para quienes la guerra, a pesar de ya no ser un ejercicio práctico, fue un elemento simbólico determinante para la construcción de su imaginario cultural, puesto les permitía el intercambio (libidinal) y acceso a bienes escasos como por ejemplo: tecnología, alimentos, utensilios, etc. Otra de las características, de los Shuar, fue su alta movilidad social, su territorio fue imaginado en relación al acceso de recursos tanto de cacería como de recolección. En la actualidad, los Shuar habitan las provinciales de Morona Santiago y Zamora, desde donde se han expandido hacia otras zonas de la Amazonía ecuatoriana, encontrándose en la provincia de Napo, Orellana y Sucumbíos, incluso en provincias de la costa como en Guayas y El Oro (Trujillo, 2001).

## 3. Multiculturalismo y bio-poder: la propuesta teórica

Para interpretar la dinámica socio cultural que conformó la Amazonía ecuatoriana y a sus habitantes, este artículo propone analizar los conceptos moderno y modernidad que desde una lógica multicultural se implementaron en esta región. Lo moderno desde la visión occidental misional pretendió cambiar las estructuras sociales de los nativos a las que denominó como arcaicas o a funcionales, en ese sentido la modernidad occidental sedujo a los grupos amazónicos de diferente forma, a algunos los invitó a ser parte de sus beneficios y a otros, como por ejemplo los Shuar, simplemente los excluyó (Trujillo, 2011).

El caso etnográfico de los Shuar y en general de los grupos indígenas amazónicos en el Ecuador, ha sido una compleja historia de contacto y violencia, donde las poblaciones fueron impactadas de

4 Trabajo de campo en territorio Shuar realizado en los siguientes períodos: 1998-1999, 2001-2003, 2005-2006, 2010-2012, 2014-2016 (Trujillo, 1999; 2001; 2011)

5 En el presente trabajo se denominará Shuar, a la nacionalidad o grupo étnico que fue conocido como *jíbaros*, quienes actualmente habitan en las provincias de Zamora Chinchipe, Morona Santiago.

forma negativa, provocando cambios profundos y definitivos en su cultura material y simbólica (Descola, 2005). Las misiones, evangélicas o católicas, contribuyeron con este violento contacto, convirtiéndose en los agentes de cambio permanente. A pesar del declarado respecto a las culturas nativas, los misioneros, a través de las reducciones y sistemas educativos de internados, indujeron la evangelización, y posterior pacificación, contribuyendo con el cambio definitivo y sin retorno de los Shuar, puesto el objetivo misional fue cristianizarlos-civilizarlos y presentar al Dios cristiano como único y verdadero (Trujillo, 2001).

Los misioneros, en su gran mayoría europeos y norte-americanos, experimentaron con conceptos basados en propuestas coloniales y multiculturalistas que se fundamentaron en la creación de estructuras de oposición binaria para entender y explicar a los indígenas amazónicos, presentándolos como otros, oponiéndolos entre categorías como civilizado versus primitivo, educado versus bárbaro, desarrollados versus salvaje, construyendo así las imágenes modernas del Shuar.

Said (1990) considera que en la propuesta conceptual del colonialismo, se imaginó a las culturas no occidentales diferenciándolas dentro de verdaderas fronteras, por ejemplo, el oriente emocional y decadente de principios, frente al racional y desarrollado occidente. Hutnyk (2000) y Fabian (1983), debaten conceptos como: híbrido, sincrético, exótico, minoría, subalterno, y los presentan como categorías con una gran connotación racial o discriminatoria, puesto esta oposición binaria justifica la superioridad eurocéntrica blanca del colonizador sobre el colonizado. En la misma línea teórica Guha (1997), hace un énfasis en el impacto del multiculturalismo y como estos conceptos imaginan las relaciones colonizado-colonizador, donde se construye al otro como inferior.

En contraposición a la producción teórica del colonialismo, aparece como una respuesta contra teórica, el denominado post-colonialismo que se fundamentó en la crítica teórico-política contra el eurocentrismo, o la forma en que la sociedad europea occidental hegemonizó el conocimiento y la historia como un concepto universal único y propio (Asad, 1991; Said, 1990). El post-colonialismo, se concentró en analizar categorías desarrollados por Michelle Foucault (1981, 1983, 2012) que dan cuenta de la intersección entre conocimiento, sistemas de clasificación social y sistemas de control, como formas de entender el poder político y su influencia sobre las poblaciones en las sociedades modernas (Castro, 2007).

Sobre este contexto teórico, este artículo debate los conceptos de poder, elaborados por Foucault (1983, 2012) quien los relaciona como un paradigma liberal que vincula la soberanía como una matriz política. Poder relacionado a la constitución de un soberano, el que decide a quien mata o a quien da la vida. En contraposición, el mismo Foucault (1981, 1983), propone el concepto de bio-poder, al que lo conceptualiza como el fundamento de un régimen político que sobrepasa la soberanía de los sujetos.

Para Foucault (1983) el bio-poder sería el mecanismo que involucró tácticas y tecnologías de poder, ya no sería el poder que el soberano tenía sobre la muerte de sus súbditos sino el bio-poder sobre la mortalidad. Junto al concepto de bio-poder, nace el de gubernamentalidad que lo conceptualiza como la tecnología general del poder, puesto aborda a la población y su relación con el Estado. La gubernamentalidad, es la forma de expresar el bio-poder en una particular dimensión histórica como un elemento de seducción hacia la modernidad, dentro de categorías que analizan prácticas y tecnologías del poder en dimensiones más amplias: tecnología y racionalidad (Foucault, 2012).

El segundo debate que propone este artículo, se relaciona con los conceptos, modernidad y desarrollo, poco debatidos en la Amazonía ecuatoriana. Por ejemplo, la Antropología no los ha asumido totalmente, puesto consideraba que su sujeto privilegiado de estudio, los indígenas, había permanecido fuera de las dinámicas propias de la modernidad. Este artículo, debate exactamente lo contrario, y considera siguiendo a Figueroa (1997) que la modernidad es un hecho social total

que ha afectado a todos los seres humanos.

La modernidad en Latinoamérica, se concretizó en los proyectos llevado a cabo por los Estados-nación y sobre todo en un particular discurso sobre desarrollo, bienestar y progreso, que finalmente son conceptos de bio-poder impuestos. En la Amazonia ecuatoriana, se implementó un modelo de desarrollo que busco la distribución de la tierra mediante la colonización, pero este no logró ni el bienestar, ni el progreso de las poblaciones. Por el contrario, les articuló a controversiales formas de trabajo asalariado en empresas de extracción petroleras, mineras y agroindustriales (Lefebvre, 2008), evidenciando que no solo la redistribución de la tierra, era necesario para mejorar la vida de los pobladores amazónicos, sino la presencia de un nuevo modelo de Estado que cambie las viejas estructuras de poder y proponga una serie de políticas públicas, vinculadas a mejorar las tecnologías en el agro y sobre todo a democratizar el crédito (North et al, 2008; Bradford, 1990).

Como vemos, el discurso del desarrollo fue central y un eje articulador de las políticas de representación e identidad en Latinoamérica. Sin embargo, para Arturo Escobar (1995) la imposición de un modelo de desarrollo fue una pesadilla para esta región y la describe como 40 años de fracaso. Propone hablar de desarrollo como una experiencia singular, como la creación de un dominio de pensamiento y acción, como un fenómeno cultural e histórico específico, que colaboró a construir la imagen de un tercer mundo por parte de un modernizante Occidente. Esta pesadilla, ha llevado a lo que Said (1990) denominó orientalismo, es decir la invención de regiones y sujetos colonizados desde la confluencia de narrativas y dispositivos de poder.

En la historia de la colonización del territorio amazónico ecuatoriano fueron múltiples las acciones por cristianizar a sus pobladores, esfuerzos que se convirtieron en la punta de lanza de un proyecto civilizatorio propuesto por el Estado, en donde las reducciones de indígenas (protectorados, misiones, orfelinatos, internados) representaban a los espacios de domesticación educativos-civilizatorios de cambio cultural, progreso y modernidad.

De esta forma, regiones como la Amazonía, o sujetos, como los Shuar, pierden su forma en medio de imaginarios que sobre ellos se hacen desde los dispositivos del poder, desde la modernidad (Figuerola, 1997; Troncoso, 1999; Trujillo, 2001). En el caso de los Shuar, fueron las misiones quienes controlaron las poblaciones tanto en lo privado como en lo público, en el disciplinamiento de los cuerpos y de la vida (*ethos*, política, economía), el bio-poder aplicado sobre los Shuar creó nuevos sistemas de relaciones sociales regulando ciclos vitales como: tasa de reproducción, nacimiento, mortalidad, saberes. Las misiones, experimentaron con nuevas formas sociales de normalización, que enfrentó en una lógica dicotómica, lo normal versus lo anormal, lo moral y lo inmoral.

Las misiones cristianas fueron gravitantes en su relación subjetiva con el Estado, en el rol de cambio cultural e implementación de un bio-poder y gubernamentalidad ejercido sobre los Shuar que finalmente logró la seducción, aceptación e implementación de un proyecto exógeno de desarrollo ganadero que cambio de forma definitiva su antigua reproducción socio cultural (guerreros, cazadores, recolectores).

#### **4. Las misiones Salesianas y el modelo educativo de los Shuar: el poder para vigilar y castigar**

Los misioneros salesianos apoyados por organismo del Estado como el Centro de Reversión Económica del Azuay, Cañar, y Morona Santiago (CREA) abrieron áreas de colonización en tierras tradicionalmente habitadas por los Shuar (Salazar, 1989), organizando poblados a los que denominaron centros que fueron un intento por crear un modelo de vida adecuado a los patrones morales de la Iglesia Católica.<sup>6</sup> Entre 1950 y 1965, aparecen los primeros internados salesianos,

<sup>6</sup> Según testimonios: "nos prohibían hablar nuestra lengua, decían que tenemos que ser hispanos como los hermanos colonos, que aprendamos a vivir como ellos, sin pelearnos como salvajes" (Trujillo, 1999, p.15).

concebidos como espacios de educación formal y evangelización. Los misioneros, apoyados y legitimados por el Estado, consideraron que la única forma posible de evangelizar y pacificar a los Shuar era la educación (Troncoso, 1999; Trujillo, 2001; Tym, 2016).

Los cambios en los patrones de socialización que se dieron en los internados provocaron una profunda ruptura cultural, puestos estos se concibieron como espacios físicos que materializaban la expresión máxima del bio-poder. Fueron construidos como espacios cerrados, donde a través de una sistemática pedagogía<sup>7</sup> se redefinió conceptos de vida fundamentales como intimidad y sexualidad, formas de trabajo, patrones estéticos y sobre todo conocimiento y saberes. Los impactos producidos en los internados sobre la cultura material y simbólica, fueron determinantes para el futuro imaginario interno y externo de los Shuar (Juncosa, 1996).

¿Cómo pudieron los misioneros imponer los internados a los guerreros Shuar? Los misioneros aplicaron varios sistemas, desde una especie de secuestros, hasta una relación clientelar con los indígenas: quienes dejaban a sus hijos en los internados accedían a ciertas prebendas, como preferencias en el transporte aéreo, facilidades para adquirir animales de corral y bienes materiales (Troncoso, 1999).

La misión Salesiana se estableció en Gualaquiza, provincia de Morona Santiago al sur oriente del Ecuador, en 1894, donde le fue asignado el vicariato de Méndez, e inició sus trabajos cristianizadores, con el estudio lingüístico de la lengua Shuar (Pellizzaro, 1996). Botasso (1982) describe las actividades de las misiones salesianas, a inicios del siglo XX, indicando (...) “Los misioneros se dedicaron a estudiar la lengua de los salvajes, que en un comienzo les parecía casi imposible de aprender” (p. 65).

Desde Europa se delineó esta política misional que tenía como objetivo pacificar la zona y civilizar a los Shuar. La presencia de los misioneros fue un factor determinante en el proceso colonizador de la región, puesto su trabajo estaba orientado a cristianizar, cambiar y modernizar las características culturales de los indígenas.

Los misioneros salesianos, están convencidos que solamente después de muchos años y muchas generaciones podrán civilizar a la raza jíbara, y que eso solo se podrá conseguir con una fuerte colonización blanca y extranjera. Este proyecto demandaba mucha inversión, razón por la cual hubo oposición al interior del país. Ciertos sectores políticos expresaron su inconformidad, en una posición que reflejaba claramente como concebía la sociedad nacional a las etnias amazónicas. (Botasso 1982, p. 88)

En 1944, los salesianos firmaron un contrato con el gobierno ecuatoriano, donde se les entregó la administración de las tierras de reserva y reducciones de los jíbaros-Shuar, denominadas reservas misionales (Pellizzaro, 1996). De esta manera, se legalizó el tutelaje misional, al darle la representación legal de los Shuar a los salesianos (Juncosa, 1996). Los misioneros, la gran mayoría italianos, trataron de entender la cosmovisión indígena, la religiosidad Shuar y los conceptos sobre los principios vitales existentes en su cultura. Sin embargo, existió un manifiesto rechazo a formas culturales tradicionales, tales como la poligamia, la guerra o el matrimonio entre primos cruzados. La poligamia era vista por los salesianos como algo no funcional a la cultura, la guerra como fuente de conflictos y el matrimonio entre primos cruzados como algo con efectos negativos para los Shuar (Juncosa, 1996; Bottasso, 1982; Troncoso, 1999).

Las consecuencias de los internados fueron determinantes para las futuras generaciones de Shuar, facilitaron el paso para una ruptura cultural, en especial con los niños, quienes ingresaban cuando tenían seis años o estaban en edad escolar, regresaban a sus casas solamente en períodos de vacaciones y salían definitivamente a los 17 o 18 años (Trujillo, 2001). Los internados se

7 Figueroa (1997) encuentra la misma tendencia en los denominados orfelinatos para la Sierra Nevada de Santa Marta, en Colombia.

impusieron como única alternativa educativa para los Shuar, la forma más efectiva para colonizar sus mentes, para gubernamentalizarlos. Al salir de los internados obtenían un título y podían ser profesores, podían convertirse en un *homo economicus* afín a un sistema capitalista que agresivamente se insertaba en la región y que los trasladaba desde las arcaicas formas de guerreros a modernas formas de mercado, donde poseer ganado se convirtió en la nueva forma de poder (Troncoso, 1999; Ospina, 1996).

Antes de los internados, la cultura Shuar se reproducía con base a la oralidad, el aprendizaje se realizaba de padres hacia hijos, en elaborados rituales en donde se transmitían los conocimientos de generación en generación.

Antes a los 10 años, empezaban a enseñarnos, nos daban el poder bien por las mañanas, nos soplaban en la cabeza y daban *malicua*, eso daba poder para que seamos valientes, nos enseñaban técnicas de la guerra y de la cacería. (Trujillo, 1999, p.7)

La tradición oral estaba cargada de visiones mágicas y de recursos poéticos representados por cantos, *anents*, los mismos que transmitían todo el conocimiento de la cultura en relación a su entorno ecológico y social. El sistema de internados implicó la aplicación de un bio-poder antes no conocido, ni practicado, a una alteración total de los procesos de aprendizaje cultural, pues se imponía un sistema de valores que estaba asociado más a la forma de vida de los colonos que a la de los Shuar.

Los salesianos satanizaron la poligamia, el saber tradicional shamánico y la guerra. Esto significó la re-significación de un sistema de valores y una cosmovisión muy relacionada con el entorno natural; y finalmente la pérdida de la lengua, ya que el idioma oficial de los internados era el español (Trujillo, 1999, 2001). El patrón histórico de asentamiento Shuar, vinculado a la trashumancia y la guerra, fue modificado con la evangelización y el simultáneo proceso de civilización que fueron sometidos por parte de los misioneros. Las reducciones implicaron el abandono forzoso de los territorios tradicionales de cacería y reproducción cultural ligado a una alta movilidad estacional.

Los misioneros fueron un factor determinante en el proceso colonizador, ya que su trabajo estaba orientado a cristianizar al pueblo Shuar, conversión religiosa que se presentó como un referente de civilización dentro de los parámetros culturales de occidente y que, por otro lado, era sancionado positivamente por el Estado (Pellizaro, 1996):

Entre todas las tribus del Ecuador, la de los Jíbaros ha sido siempre la más indomable y refractaria a la civilización. Su manera de vivir no en centros y poblaciones, sino en familias regadas en la floresta a lo largo de los ríos a una notable distancia la una de la otra, la poligamia radicada y el espíritu de venganza para ellos sagrado, ofrece graves dificultades para su conversión. (Botasso, 1982, p.4)

La idea que los misioneros católicos tenían de los Shuar, quedó plasmada en la siguiente cita:

Difícil, muy difícil es la conversión de las tribus jíbaras. El jíbaro es péfido, astuto, soberbio, egoísta, interesado, vengativo, asesino, amigo del ocio y del placer, enemigo de toda ley o traba que obste a su absoluta independencia. (Botasso, 1982, p.5)

Cabe anotar que en las últimas décadas la organización Shuar a potencializado el idioma como parte fundamental de su fortalecimiento cultural, por lo que muchos dirigentes tuvieron que reaprender la lengua Shuar olvidada en los internados salesianos (Tym, 2016). En la actualidad, para los Shuar, la educación formal es uno de los referentes más consolidados de la modernidad. Todos

desean que sus hijos vayan a la escuela, al colegio y a la universidad, ven a la educación como el referente que los relaciona con la civilización y modernidad, el Shuar educado es más respetado, por lo que desean que sus hijos estudien en buenas escuelas (Trujillo, 1999).

### 5. Los Shuar y el cambio moral en su imaginario de bienestar.

Para los Shuar, la guerra fue una de sus principales instituciones sociales, por lo que su prohibición representó un cambio cultural profundo, producto del contacto con las misiones. Sin el ejercicio de la guerra, se limitaba también, formas de movilidad y trashumancia, que fueran otras de sus características culturales. El ejercicio simbólico de la guerra consolidaba complejas relaciones de parentesco y alianzas grupales que alimentaban la cultura oral de los Shuar y su cosmovisión sobre bienestar.

Para los Shuar, el bienestar o *penker pujustin*, era concebido como la satisfacción de las necesidades fundamentales, entre las que, antes de la cristianización, se incluían las relaciones familiares y los espacios rituales, por lo que la guerra con sus enemigos, era un escenario de bienestar dentro de sus imaginarios culturales, puesto que les permitía controlar espacios simbólicos y prácticos, como: territorio, recursos, poder y prestigio.

Los misioneros lograron la eliminación de la guerra junto a cambios en los patrones de movilidad, esto generó el sedentarismo entre las familias Shuar y la formación de poblados, lo que provocó modificaciones sociales, como por ejemplo, la forma en la que se abastecían de productos para el uso doméstico, o el control demográfico y finalmente un cambio en la interacción con el ambiente que los rodeaba: la selva, fue desmontada y transformada en pastizales.

En la cosmovisión Shuar, el *penker pujustin*, fue un concepto diferente al de bienestar y desarrollo impuesto por el Estado y las misiones,

Antes cuando iban de cacería y regresaban con mucha carne, se invitaba a las familias para comer sajino o danta; cuando mataban a los enemigos en la guerra y después iban a las cascadas; cuando los hijos estaban sanos y no les habían hecho daño, los antiguos decían *warasma*. (Trujillo, 2001, p. 72)

Los conceptos de bienestar y desarrollo fueron una adaptación lograda por los misioneros de la antigua palabra *warasma pujei*, que significaba ser feliz, tener trabajo y una familia bien organizada (Trujillo, 2001). Al transformar la idea de bienestar, que estaba relacionada con el uso de la selva, se cambia también, el imaginario que los Shuar tenían sobre este espacio como reproductor cultural. Actualmente, ya no es la selva su referente de bienestar sino una nueva forma de producción económica: sus fincas y tener ganado. Gracias a la pacificación misional, la ganadería, se convirtió en la única alternativa válida entre los Shuar, para obtener ingresos económicos, los Shuar que no tiene vacas, se sienten pobres, infelices.<sup>8</sup>

Los centros poblados y las ciudades colonas se convirtieron en los referentes de desarrollo y progreso (Rudel, 1994; Rubenstein, 2001), ligados a modelos económicos de la cultura occidental, como articuladores simbólicos que los introdujeron como un *homo economicus* al mercado con muchas desventajas. El contacto formal con las misiones consolidó el salto definitivo de una economía de cazadores-recolectores hacia un modelo productivo orientado al mercado, evidenciando con mucha claridad la tensión que generó la implantación agresiva del modelo de desarrollo, modernidad y progreso (Juncosa, 1996; Pellizzaro, 1996; Ospina, 1996).

En la historia del contacto los relatos sobre el desconocimiento de un sistema monetario y de mercado, fueron recurrentes. Tal desconocimiento produjo que muchos jefes clánicos fueran víctimas del abuso por parte de colonos y misioneros. Cambiaron tierras por machetes, por ollas,

8 Trabajo de campo, provincia de Morona Santiago, 2001, 2007, 2011, 2012, 2016

por sumas irrisorias de dinero. Sus posesiones de valor como las *tzantzas*, fueron incautadas por el ejército o por colonos para venderlas a museos europeos (Trujillo, 2001).

Este proceso transformador tuvo varios momentos, el primero relacionado con la consolidación de los internados y el inicio de una ruptura cultural irreversible. Un segundo momento, se relacionó con la agresiva colonización implementada por el Estado, donde la economía de los Shuar que estaba orientada a la subsistencia de la unidad familiar, debió adaptarse a formas económicas agrícolas y ganaderas. Para lograr un supuesto equilibrio, la misión Salesiana, propuso el fortalecimiento de la Federación Shuar, misma que se convirtió en el espacio de representación política, encargada de definir estrategias para defender los territorios, la lengua y la cultura (Rubenstein, 2001). El primer paso fue la legalización de las tierras con títulos de propiedad individual, lo que fracasó, porque los Shuar vendieron sus tierras a los colonos y se internaron en la selva. Las misiones, implementaron un proceso de legalización de tierras con títulos globales de propiedad a nombre de cada centro, los miembros accedían a la tierra por medio de una linderación individual acordada al interior de los centros, pero no podían vender la tierra a cualquier persona, sino solamente entre familias Shuar. Este sistema de tenencia de la tierra se mantiene hasta hoy.

Con la legalización de los territorios, tanto la misión Salesiana como la Federación Shuar, empezaron la creación de cientos de centros poblados, para lo cual se desbrozó selva y se construyeron pistas de aterrizaje, alrededor se construían algunas casas, una escuela, una iglesia, un dispensario médico (Rubenstein, 2001; Ospina, 1996; Rudel, 1994; Salazar, 1989). Los centros finalmente funcionaron como el nuevo y exitoso modelo civilizatorio, impuesto por las misiones, para impulsar un desarrollo ganadero. Las familias Shuar, aceptaron las propuestas de desarrollo que desde la misión y luego desde la cooperación internacional fueron canalizadas como la única forma de bienestar, iniciando así el paso definitivo y sin regreso de guerreros a ganaderos, convirtiendo a los Shuar en un *homo economicus*.

Las misiones se basaron en conceptos coloniales multiculturales y morales con el fin de adscribir a los Shuar, sutilmente a una razón de Estado. La brecha existente entre los grupos salvajes y los civilizados fue zanjada por un espacio de continuas intervenciones, fue el desarrollo implementado por la intervención evangelizadora, la que normatizó este espacio, ya no fue solo en el espacio-territorio, sino en todos los espacios de la cultura; así se dio una intervención social definitiva de los misioneros, fue la implementación del bio-poder, que actuó sobre la población (Foucault, 1983), sobre la existencia, natalidad, morbilidad, frecuencia de relaciones sexuales, desnudez, sobre la guerra. La intervención misional fue reapropiándose de ciertos espacios mentales de los Shuar; que a la postre definieron los nuevos imaginarios del Shuar moderno, con el cual el Estado ya tuvo la posibilidad de negociar. Y es así también, como el viejo derecho de la soberanía que consistía en hacer morir o dejar vivir, se transformó en un nuevo derecho, el de hacer vivir o dejar morir dado el nuevo espectro social y de poder que delimitó la vía para la intervención, la gubernamentalidad de la población Shuar, delineada desde un ideal de civilización occidental.

## 6. Conclusiones

Las culturas orales han desarrollado extensas y eficientes formas de comunicación simbólica. El mito fue una de ellas, englobando sensaciones, sentimientos y sobre todo la memoria e historicidad de los pueblos mediante la utilización de cantos, leyendas, rituales (Trujillo, 2011).

Entre los Shuar, la oralidad estuvo relacionada a la guerra con sus enemigos y a cómo esta construyó una cotidianidad, el día a día entre las diferentes familias clánicas. La guerra configuró el ambiente, sus fronteras, los paisajes y a quienes lo rodeaban. Los Shuar, imaginaron su espacio-territorio alrededor de una ecología inagotable en recursos y de enemigos a quien había que

eliminar para vivir en paz.

La guerra fue la forma, en términos de Foucault (1983), de poder soberano que delineaba la vida de los guerreros Shuar. Con la implementación de educación formal en los internados, por parte de las misiones, se la elimina, dando paso a un nuevo poder, disciplinario y regulador. Los misioneros construyeron un discurso jurídico-biológico que transformó la guerra en un poder ideado desde el Dios cristiano, que se imaginó en una dicotomía que va entre ser salvaje y ser civilizado, entre pacificación-violencia, un poder que consiste en hacer vivir.

En síntesis, un ámbito más prolijo de gubernamentalidad en manos de las misiones se convirtió en su poder pastoral: el viejo derecho de soberanía consistía en hacer morir o dejar vivir, el nuevo derecho será el de hacer vivir o dejar morir (Foucault, 1989). Este fue el imaginario que permitió concretar un nuevo cuerpo social, cuya meta lineal fue permitir el desarrollo y la civilización.

La conciencia histórica o la historicidad de los pobladores amazónicos contemporáneos, están marcadas por el proceso de modernización que se vivió en toda la región. Los Shuar se encuentran en un momento intermedio entre una cultura oral y una escrita. Por un lado, están las personas mayores, quienes todavía basan su reproducción social en la oralidad, y las personas más jóvenes, quienes disponen de tecnologías modernas de comunicación como es el internet. De esta manera, los Shuar en la actualidad, se presentan con una imagen de medianamente bárbaros, la cual es muy conveniente para recibir dineros internacionales que se invierten en cosas civilizadas tales como la ganadería, la cual siempre ha sido apoyada desde la misión, el Estado, la Federación Shuar. Por otro lado, las agencias internacionales, apoyan programas de agroforestería y conservación de la selva, es decir un retorno al espacio natural, lo cual es la tendencia de los últimos años, devolverles a los indígenas el poder que tenían en sus espacios míticos o sagrados (Rudel, 1994; Clark & Becker, 2007).

Estos conceptos preexistentes sobre los indígenas son resultado del proceso de orientalismo (Said, 1990) de vaciamiento regional (Figuerola, 1997) o destemporización (Fabian, 1983) para negarles el paso a la llamada modernidad, o mejor, construyendo un paso fragmentado al Estado-nación. La cultura se convierte en la excusa para no permitir que el otro retome configuraciones reales. Las personas que habitan en la selva se convierten en salvajes, los indígenas dejan de ser seres humanos para cumplir la función de vivir en la selva y ser el ejemplo en la moda del *new age*. Este es, un proceso, de deshumanización a través de la cultura; el otro, el indígena se convierte en ser mítico o en ser natural, perdiéndose la posibilidad de ser prójimos con igualdad de condiciones.

Así, la esencialización de la cultura se convierte en una trampa, puesto justifica otro lejano y no permite tratarnos como prójimos. Por lo tanto, los Shuar son naturalizados y nuevamente salvajizados, no solo por discurso Estatal a través de las misiones, sino posteriormente por organizaciones no gubernamentales (ONG's) y agencia de cooperación internacional que ingresan a trabajar en la región, trasladando tecnología y capacitación para consolidar el paso de los nativos comunitarios hacia sujetos modernos y desarrollados (Trujillo, 2011). Para Bretón (2001), las agencias de cooperación, actúan sobre grupos de individuos que se reconocen entre sí invariablemente y en toda circunstancia como comunidades. Estas supuestas comunidades cerradas resultan ser ideales para los objetivos de las agencias, quienes mediante el reconocimiento promueven un principio de universalización, para lograr el desarrollo, irónicamente, universal.

Sin embargo, a los mismos indígenas les conviene este juego de poder y de múltiples máscaras de identidades. Por un lado, las agencias de cooperación captan recursos, por otro los indígenas los utilizan, en esta época donde las identidades arcaicas son valiosas, moldeadas por conceptos como raza, género, ambiente y ancestralidad. Los discursos de la cooperación internacional se convierten, a la postre en una manipulación políticamente correcta, puesto logran quedarse sin su sujeto de trabajo o investigación y claramente sin ansiados recursos internacionales.

El multiculturalismo, se convirtió en la base discursiva para legitimar la explotación, la

construcción de otros, diferentes, exóticos, artefactos a ser civilizados por los actores representantes del mundo occidental, moderno y desarrollado. En el caso de los Shuar, las misiones fueron quienes implementaron un bio-poder, que consolidó el cambio de la imagen de los indígenas de amazonia como antítesis de la civilización: guerreros, hechiceros, polígamos (Trujillo, 2001).

¿Cuál es la dimensión discursiva del multiculturalismo? Para Zizek (1997), el multiculturalismo es una forma de racismo postmoderno vinculado al capitalismo neoliberal y cercano al proyecto civilizatorio de igualdad de Europa, que potencia un relativismo cultural y oculta la existencia de desigualdad. En contra parte del multiculturalismo, está el concepto de interculturalidad, como una herramienta para la construcción de una nueva forma de Estado, es un proyecto político donde se mira al cambio o transformación del Estado y el pensamiento colonial hacia la de-colonialidad, desde donde se intentaría explicitar la diferencia conceptual entre pluriculturalidad y multiculturalismo (Castro & Grosfoguel, 2007).

Lo pluricultural y multicultural son términos descriptivos que sirven para caracterizar la situación diversa e indicar la existencia de múltiples culturas en un determinado lugar planteando así su reconocimiento, tolerancia y respeto. La palabra multi, tiene sus raíces en Europa, donde existen Estados mono étnicos. En cambio, lo pluri, es un término de mayor uso en América del Sur; refleja la particularidad y realidad de la región donde pueblos indígenas y negros han convivido por siglos con blanco-mestizos y donde el mestizaje y la mezcla racial han jugado un papel significativo. Mientras lo multi, apunta a una colección de culturas singulares sin relación entre ellos y en un marco de una cultura dominante, lo pluri tiene un significado de convivencia entre culturas en el mismo espacio territorial (Trujillo, 2011).

¿Qué significa ser indígena amazónico o Shuar en este discurso multiculturalista? Significa tener la protección, sino es del Estado, de misiones, de organizaciones nacionales e internacionales quienes buscan ansiosamente hacer proyectos de transferencia tecnológica, pero sin afectar su cultura ancestral (Clark & Becker, 2007). La postura de los Shuar es contradictoria, por una parte, buscan seguir siendo identificados como ciudadanos-indígenas, pero sin que esto sea sinónimo de salvaje, lo cual resulta un reto en la construcción del Ecuador intercultural contemporáneo que propone la constitución del Estado de 2008.

## Referencias

- Asad, T. (1991). Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony. En G. Stocking (Ed.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (pp.313-324). Wisconsin: The University of Wisconsin Press
- Bottasso, J. (1982). *Los Shuar y las misiones. Entre la hostilidad y el diálogo*. Quito: Ediciones Abya Yala, Mundo Shuar.
- Bradford, B. (1990). *La Pobreza del Progreso en América Latina en el siglo XIX*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Bretón, V. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Castro, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro de-colonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Clark, K & Becker, M. (2007). *Indigenous Peoples and State Formation in Modern Ecuador*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Escobar, A. (1995). *Encountering Development: The making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Descola, P. (2005). *Las lanzas del crepúsculo*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Descola, P. (1996). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología Achuar*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Guha, R. (1997). La prosa de contra-insurgencia. En Rivera y Barragan (Ed.) *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad* (pp.33-72). La Paz, Bolivia.
- Harner, M. (1978). *Shuar pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Ediciones Abya Yala. Mundo Shuar.
- Hutnyk, J. (2000). *Critique the exotica. Music, Politics and the Culture Industry*. London: Pluto Press.
- Juncosa, J. (1996). *Los guardianes de la tierra. Los indígenas y su relación con el medio ambiente*. Quito: Ediciones Abya Yala-MLAL.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Figuerola, J. (1997). *Narrativas y exclusiones étnicas en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Foucault, M. (2012). *El poder una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (1983). *Microfísica del Poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (1989). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lefebvre, L. (2008). Problemas del desarrollo contemporáneo. El neoliberalismo y sus consecuencias. En L. Liisa North, y John D. Cameron (Eds.), *Desarrollo rural y neoliberalismo* (pp.33-45). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- North, L., Wade, Ki., y Koep, R. (2008). Conflictos por tierras rurales y violación de derechos humanos en Ecuador. En Liisa L. North y John D. Cameron (Eds.), *Desarrollo rural y neoliberalismo* (pp.14-24). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ospina, P. (1996). *Diagnóstico socio económico y productivo de la Asociación Shuar de Bomboiza*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Pellizzaro, S. (1996). *Arutam mitología Shuar*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Rubenstein, S. (2001). Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian state. *Society and*

- Space*, 19(3), 263-293.
- Rudel, T. y Horowitz, B. (1994). *La deforestación tropical, pequeños agricultores y desmonte agrícola en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Comisión Fulbright, Fundación Jatun Sacha. Ediciones Abya Yala.
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Salazar, E. (1989). *Los pioneros de la selva: los colonos del proyecto Upano-Palora*. Quito: Museo del Banco Central del Ecuador.
- Troncoso, E. (1999). *De guerreros a ganaderos, el caso de los Shuar del Ecuador*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Trujillo, P. (2011). *Boto Waorani, Bito Cowuri: la fascinante historia de los Wao*. Quito: Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas (FIAAM).
- Trujillo, P. (2009). *Looking at the other side, everyday life on the ecuadorian putumayo frontier*. Stockholm: Stockholm University.
- Trujillo, P. (2001). *Salvajes, civilizados y civilizadores. La Amazonia Ecuatoriana, el espacio de las ilusiones*. Quito: Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas (FIAAM)- Ediciones Abya Yala.
- Trujillo, P & Cuesta, S (1999). *De guerreros a buenos salvajes modernos*. Quito: Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas (FIAAM)-Abya Yala.
- Tym, Ch (2016). *Shuar People's Healing Practices in the Ecuadorian Amazon as a Guide to State Interculturality: An Epistemic Case for Indigenous Institutions* (doctoral thesis). University of Sydney Faculty of Arts & Social Sciences, Sydney.
- Whitten, N. (1989). *Amazonía ecuatoriana, la otra cara del progreso*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Zizek, S. (1997). Multiculturalism, or de Cultural Logic of Multinational Capitalism. *New Left Review*, (225), 28-51.