

## **6. EL PROGRESISMO Y EL ORIENTE, II. LAS MISIONES CATÓLICAS (1884-1895).**

Las misiones católicas fueron un elemento fundamental en el contexto de las políticas para la región oriental emprendidas por los gobiernos progresistas que gobernaron el Ecuador entre 1884 y 1895. En el transcurso de este período político, se retomaron las políticas garcianas que, anteriormente, se habían adoptado para promover la acción misional y dotar a los misioneros de mayores atribuciones, con el objetivo de que actuaran como delegados leales al Estado ecuatoriano en el Oriente, y de que contribuyesen a lograr el control del territorio y de sus habitantes y a defender la soberanía frente a los países vecinos. Esta tendencia se puso de manifiesto tempranamente, tras el rotundo fracaso del proyecto de colonización de carácter civil impulsado por el gobernador Francisco Andrade Marín en el Napo en 1884-1885. La importancia que adquirieron las misiones, especialmente a partir de la administración de Antonio Flores iniciada en 1888, justifica la necesidad del presente capítulo, en el que me ocuparé de analizar las medidas destinadas a la promoción de la actividad misional, las contradicciones de los gobiernos ecuatorianos en cuanto al apoyo que brindaron a las misiones, así como el dificultoso desarrollo de las mismas en las diversas áreas del Oriente en las que se implantaron. Veamos, en un primer apartado, algunas consideraciones relativas a la política misional de la etapa progresista. Después de ello, en los siguientes apartados me referiré a los principales asuntos derivados de la presencia y la acción de las misiones jesuita, dominicana, salesiana y franciscana en cuatro áreas diferenciadas del Oriente durante estos años finiseculares.

### **6.1. La política de promoción de las misiones católicas durante la etapa de los gobiernos progresistas.**

La política de promoción de las misiones católicas que se había iniciado durante el mandato de Gabriel García Moreno se truncó en 1875 debido al asesinato de este presidente. Sabemos que en su último mensaje al Congreso, propuso solicitar al Vaticano la creación de un segundo vicariato apostólico, aunque esta demanda quedó relegada durante los años en que gobernaron Ramón Borrero e Ignacio de Veintimilla. La propuesta garciana de incrementar

el número de vicariatos se retomó al iniciarse la etapa progresista. Ya hemos visto que al discutirse los contenidos de la Ley de Oriente de 1885, el arzobispo de Quito hizo un llamado a las Cámaras Legislativas para el fomento de las misiones y la creación de nuevos vicariatos apostólicos en el Oriente que reforzaran la acción de los jesuitas, por entonces los únicos misioneros presentes en el área que conservaban nada más que una débil presencia en el Napo. Obedeciendo a esta solicitud, durante la administración del presidente José María Plácido Caamaño se solicitó, y obtuvo, del Vaticano, la división del vicariato del Napo en dos partes y la creación de la prefectura apostólica de Canelos, en la que se instalaron los dominicos en 1887.

Al iniciarse la administración del presidente Antonio Flores (1888) se aprobó un decreto legislativo que autorizó al Poder Ejecutivo para solicitar a la Santa Sede la creación de cuatro vicariatos apostólicos en el territorio oriental, que serían los del Napo, de Macas y Canelos, de Méndez y Gualaquiza y de Zamora. Los dos primeros permanecerían a cargo de los jesuitas y los dominicos, respectivamente, que ya se encontraban en dichas áreas. El tercero sería asignado a los salesianos y, el último, a los franciscanos. Además, se destinarían 6.000 sucres anuales para cada uno de los vicariatos, excepto para el de Zamora, que contaría con 3.000 sucres anuales<sup>1</sup>. La solicitud consiguiente a este decreto fue acogida favorablemente por el Vaticano, aunque la creación de los vicariatos no sería aprobada hasta 1893, demora causada principalmente por dos asuntos sobre los que debo hacer algunas puntualizaciones: primero, los desacuerdos territoriales entre Ecuador y Perú; y segundo, los debates sobre el financiamiento de las misiones.

Respecto a lo primero, la cuestión territorial, investigaciones anteriores han señalado que con este decreto el gobierno del Ecuador pretendió justificar,

---

<sup>1</sup> “Decreto legislativo prescribiendo al Poder Ejecutivo suplique a la Santa Sede se digne erigir cuatro Vicariatos Apostólicos en el territorio oriental de la República”, dado por el Congreso el 7.08.1888 y sancionado el 11.08.1888. En *Leyes, Decretos y Resoluciones expedidos por el Congreso Constitucional de 1888*, pp. 36-37. Ver también “Solicitud del Presidente Antonio Flores a León XIII” (Quito, 6.10.1888) y “Carta de León XIII al Presidente Antonio Flores” (Roma, 30.01.1889). En Francisco Javier Salazar: *Informe del Ministerio de lo Interior y Relaciones Exteriores al Congreso Constitucional de 1890*. Quito, Imp. del Gobierno, 1890, p.s.n.

mediante la sanción del Vaticano, su soberanía sobre los territorios del Oriente que se encontraban en disputa y en los que se acrecentaba la presencia de agentes extranjeros<sup>2</sup>. Por su parte, el gobierno del Perú expresó sus reservas respecto a la creación de dichos vicariatos apostólicos en el Oriente ecuatoriano, entendiendo que comprendían territorios que se encontraban en litigio entre ambos países<sup>3</sup>. Tras las negociaciones tripartitas en las que participaron representantes del Vaticano y de los gobiernos del Ecuador y del Perú, las reticencias de este último país desaparecieron al producirse la aprobación del Tratado Herrera-García (2.05.1890), que fue complementado por un Protocolo (5.06.1890) por el que ambos países se comprometieron a proteger la actividad misionera en la región amazónica<sup>4</sup>.

En cuanto a la cuestión económica, sucedió como en la época de García Moreno, que el sostenimiento económico de las misiones puso en evidencia las contradicciones y las negligencias del gobierno y, finalmente, los fondos asignados a las mismas resultaron claramente insuficientes<sup>5</sup>. Probablemente, el gobierno ecuatoriano pretendía sufragar los vicariatos, en buena parte, con fondos externos, tal como parece indicarlo el hecho que el presidente Flores señalara en su petición al Vaticano que, excepto en el caso del vicariato del Napo adscrito a los jesuitas, los tres restantes dependieran directamente de *Propaganda Fide*, lo que aseguraría una mayor dotación de recursos económicos y humanos para la organización de los mismos<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Pilar García Jordán: "Misiones, fronteras y nacionalización...", p. 32.

<sup>3</sup> Ver al respecto "Parte relativa al Ecuador de la Memoria de Relaciones Exteriores del Perú al Congreso de 1889, tomada de *El Peruano* nº 28 (2.09.1889)". En *Diario Oficial* nº 139 (Quito, 27.09.1889), p. 1177.

<sup>4</sup> Referencias a ello en Pilar García Jordán: "Misiones, fronteras y nacionalización...", p. 33.

<sup>5</sup> Recordemos las aportaciones realizadas sobre esta cuestión en *ibíd.*, pp. 26-27, a las que ya me he referido al abordar las políticas garcianas en el capítulo 3.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 32.

Posteriormente, el Congreso ecuatoriano de 1890 aprobó un decreto legislativo por el que se destinó el producto de la venta de la pólvora en toda la República al sostenimiento y desarrollo de las misiones en la provincia oriental, producto a repartir entre los cuatro vicariatos apostólicos, asignándose todo sobrante a la construcción de caminos a la región oriental; sin embargo, como veremos con mayor detalle más adelante, las misiones nunca recibieron más que una mínima parte de los fondos acordados<sup>7</sup>.

También se contaba para su financiación con otras rentas eclesiásticas que habían sido asignadas para ello por el Segundo Concilio Provincial Quitense (1869); pero éstas, en su mayor parte, no se pagaban. En 1890, el padre José María Magalli, superior de los dominicos, y el padre Rafael Cáceres, superior de la Compañía de Jesús, realizaron conjuntamente algunas gestiones, con la mediación del Vaticano, para lograr que se hiciera efectiva por parte de la Iglesia ecuatoriana la aportación de las rentas eclesiásticas que correspondían a las misiones. Después de resolver los desacuerdos presentes entre los misioneros y la Iglesia ecuatoriana<sup>8</sup>, ambas partes acordaron el

---

<sup>7</sup> “Decreto legislativo que destina el producto de la venta de la pólvora para el sostenimiento de las misiones del Oriente”, dado por el Congreso el 8.08.1890 y sancionado el 13.08.1890. En *Leyes, Decretos y Resoluciones expedidos por los Congresos Extraordinarios y Ordinario de 1890*. Quito, Imp. del Gobierno, 1892, pp. 86-87. Según fuentes oficiales, el producto bruto de la pólvora fue de 13.342,82 en 1890; 22.252,05 en 1891; 20.303,28 en 1892; y 20.879,61 en 1893. Sobre estos productos y su distribución ver Gabriel Núñez: *Informe del Ministro de Hacienda al Congreso Constitucional de 1892*. Quito, Imp. del Gobierno, 1892, p. 20 y Francisco Andrade Marín: *Informe del Ministro de Hacienda de la República del Ecuador al Congreso Constitucional de 1894*. Quito, Imp. del Gobierno, 1894, p. 28. Estos datos no coinciden del todo con los de Jenaro Larrea: *Informe del Ministro de Obras y Crédito Público al Congreso Constitucional de 1894*, p. VIII y p.s.n. (“cuenta de la pólvora”), que indican que dicho ramo produjo 27.036,36 en el bienio 1892-1893.

<sup>8</sup> Estos desacuerdos se situaban, en primer lugar, en cuanto a la continuidad o no del contrato entre la Compañía de Jesús y el Segundo Concilio Provincial Quitense, que reglamentaba la financiación de las misiones y que el arzobispo de Quito y el Cabildo Metropolitano, en contra de la opinión de los jesuitas, consideraban caducado. En segundo lugar, en cuanto al destino que debía darse al producto de las Bulas, puesto que si los misioneros lo reclamaban para el mantenimiento de las misiones del Oriente, la Iglesia ecuatoriana lo utilizaba para sostener las misiones que se encontraban bajo jurisdicción de la arquidiócesis quiteña en las aisladas parroquias de Papallacta, Gualea, Nanegal, Mindo y Santo Domingo de los Colorados. Ver al respecto las cartas del Cabildo Metropolitano al arzobispo de Quito, José Ignacio Ordóñez (Quito, 11.09.1890), y de éste al delegado apostólico (Quito, 13.09.1890), que se encuentran en José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, pp. 159-163.

reconocimiento de las rentas fijadas por el Segundo Concilio Provincial Quitense para el sostenimiento de las misiones del Oriente<sup>9</sup>, pero diversas corporaciones religiosas obligadas a contribuir económicamente solicitaron la condonación absoluta o la reducción de sus deudas<sup>10</sup>.

Sólo aparentemente solventadas las cuestiones diplomáticas y económicas, puesto que aún habrían de traer numerosas dificultades, el devenir de las misiones sobre el terreno estuvo condicionado por la resistencia de los indígenas a la reducción y control misional, y por los enfrentamientos entre misioneros y grupos de poder local, como ya había sucedido en los períodos anteriores. Por lo que respecta a la resistencia indígena a la acción misional, fue un fenómeno generalizado en todo el Oriente, aunque por sus características violentas cabe señalar nuevamente la de los shuar, que en este período obligó a que los jesuitas abandonaran Macas (1884), misión que fue retomada por los dominicos que nuevamente la abandonaron al cabo de pocos años (1891). Asimismo, la resistencia shuar provocó, como veremos, la retirada de los franciscanos de Zamora (1896). Y, en relación a los grupos de poder local, cabe destacar la existencia de tendencias e intereses muy diversos. En los extremos opuestos, podemos señalar la continuidad de la marcada corriente antijesuita en el Napo y, en contraposición, la organización de influyentes grupos de apoyo a los salesianos por parte de las élites del Azuay y de su *hinterland* oriental.

Presupuestos insuficientes, desacuerdos territoriales, resistencia indígena, animadversión de ciertos poderes locales..., todo ello lleva a plantear la inviabilidad de las misiones. No obstante, pese a lo parco de sus logros a nivel práctico, en mi investigación he constatado que éstas cumplieron un papel muy significativo como agentes de nacionalización del Oriente en los que el Estado ecuatoriano delegó el control de los territorios orientales y de sus

---

<sup>9</sup> Firmado el 7.11.1890 por los dos Superiores de la Compañía de Jesús y de Santo Domingo, el Arzobispo de Quito y el Delegado Apostólico, según consta en *ibíd.*, p. 164.

<sup>10</sup> Algunas fuentes jesuitas permiten seguir el tema del financiamiento de las misiones en estos años, especialmente Rafael Cáceres: *ob. cit.*, pp. 42-44 y José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, pp. 157-165, 177.

pobladores indígenas<sup>11</sup>. Este sentido *nacional* presente en las misiones aparece perfectamente condensado en la siguiente apreciación del arzobispo de Quito, destinada a ensalzar el papel de los jesuitas y de los dominicos en el Oriente:

“A nadie se oculta, que además de las grandísimas ventajas espirituales que nuestros Misioneros proporcionan, se añade entre otras temporales, la muy importante de mantener el espíritu de nacionalidad en las tribus puestas a su cuidado, afirmar por lo mismo el dominio de la República en los territorios á que ésta tiene derecho, y suministrar datos de grande valía en cuanto se refiere á la configuración y extensión territorial de esas regiones, casi por sólo ellos explorada. Y hoy que toda la nación tiene puesta la mira en la colonización e incremento del Oriente, será obra patriótica favorecer a los Misioneros, y auxiliarles religiosamente con el pago oportuno de las subvenciones asignadas por la ley”<sup>12</sup>.

Con estas atribuciones, los misioneros se convirtieron en los principales informantes y consejeros del gobierno en cuanto a las políticas a emprender sobre el Oriente y actuaron como representantes oficiales del Ecuador en los enfrentamientos suscitados con caucheros y autoridades peruanas por el control del territorio y de la mano de obra indígena. En cuanto a esto último, cabe señalar también que en el Ecuador de esta época se presentó una interpretación claramente oportunista sobre la violencia contra los indígenas intensificada en el contexto del caucho, que presentó a los misioneros ecuatorianos como sus defensores frente a los abusos cometidos por los caucheros peruanos.

Un seguimiento del devenir de las misiones en cada una de las áreas de implantación de las mismas, lo cual es el objeto de los siguientes apartados,

---

<sup>11</sup> Lo que refuerza los planteamientos de Pilar García Jordán: “Misiones, fronteras y nacionalización...”, pp. 26-27, que ha señalado las funciones desempeñadas por las misiones católicas en la nacionalización de los territorios amazónicos, poniendo especial énfasis en el papel que se les asignó de “constructoras de la nacionalidad” y “defensoras de la soberanía nacional” en la Amazonía, durante el período de organización de los Estados-Nación latinoamericanos que va de 1850 a 1920.

<sup>12</sup> Pedro Rafael, Arzobispo de Quito: “Informe del Arzobispo de la Arquidiócesis de Quito” (Quito, 18.04.1894). En Roberto Espinosa: *Informe del Ministro de Instrucción Pública, Negocios Eclesiásticos, Justicia, Beneficencia y Caridad y Estadística al Congreso Constitucional de 1894*. Quito, Imp. del Gobierno, 1894, p. 275.

nos proporcionará mayores elementos sobre las cuestiones hasta aquí enunciadas.

## **6.2. Los jesuitas en el vicariato apostólico del Napo.**

Durante los últimos años del siglo XIX la misión jesuita del Napo sobrevivió, con grandes dificultades, a la crisis que ya se había iniciado al final de la etapa garciana, y se mantuvo en un estado languideciente hasta que el gobierno liberal decretó la expulsión de los misioneros en 1896. Los jesuitas continuaron cosechando fracasos rotundos en sus intentos de controlar a la población indígena, lo que ellos achacaron a las distorsiones provocadas por los comerciantes. En esta etapa, centraron la mayor parte de su actividad en la creación de escuelas e internados para los niños y niñas indígenas, con el objetivo de desarraigarlos de su ambiente tradicional y conseguir su aculturación. En un contexto marcado por la creciente presencia del caucho, los conflictos entre los jesuitas y los grupos de poder local no sólo persistieron, sino que adoptaron un tono marcadamente violento. Las presiones por la ocupación de terrenos y por el control de la mano de obra indígena, derivadas de la extracción cauchera, provocaron que este enfrentamiento se agudizara todavía más. Las autoridades locales se posicionaron de uno u otro lado en la confrontación, cuando no adoptaron un tono claramente ambiguo, actuando siempre en salvaguarda de sus intereses particulares. La población indígena, por su parte, en su resistencia al control pretendido por las reducciones y el modelo misional, continuó desarrollando sus propias estrategias y se posicionó del lado de los grupos de poder local. Aunque los misioneros constituían un núcleo sumamente débil, algunas medidas relativas al Oriente adoptadas por los gobiernos y los congresos ecuatorianos durante la etapa progresista, se dictaron de acuerdo a las recomendaciones y demandas de éstos, lo que indica que pese a su debilidad, siguieron teniendo una influencia destacada a nivel institucional. Me refiero, concretamente, a las leyes y decretos aprobados con el objetivo de regular la ocupación de terrenos en el Oriente. Por último, es importante resaltar que, a falta de otros representantes ecuatorianos, los jesuitas representaron al gobierno del Ecuador en el Oriente frente a la presencia de agentes de otros países, como comprobaremos a través de la

revisión de algunas de las expediciones efectuadas por el vicario apostólico Gaspar Tovía a partir de 1890. A continuación me ocupo más extensamente de todas las cuestiones mencionadas.

### **6.2.1. Una semblanza de la misión del Napo a fines del siglo XIX según la visita del padre Rafael Cáceres (1891).**

Entre octubre y noviembre de 1891, en pleno auge cauchero, el padre Rafael Cáceres, superior jesuita en el Ecuador, realizó un viaje de inspección para averiguar el estado de la misión del Napo<sup>13</sup>. Visitó casi todas las poblaciones, ya fueran aquellas en las que residían los jesuitas, ya aquéllas que éstos frecuentaban sólo esporádicamente, y distinguió dos zonas diferenciadas al interior de los territorios de la misión: en primer lugar, el área entre Archidona y La Coca que, junto con lo que tradicionalmente se conocía como provincia de Loreto, era la que podemos considerar sometida a una relativa influencia misional; en segundo lugar, la cuenca del Napo desde La Coca al Amazonas.

La población principal de la misión era Archidona, capital de la provincia de Oriente y lugar de residencia de los misioneros y de las autoridades civiles. En realidad, Archidona, como todas las poblaciones del Oriente, estaba casi deshabitada y contaba apenas con una plaza central alrededor de la cual únicamente existían la casa del gobernador, el cuartel, la iglesia y las casas de los jesuitas y de las religiosas del Buen Pastor. Los misioneros contaban en Archidona con una escuela y con un internado, en el que por entonces permanecían, a decir de Cáceres, unos 30 niños indígenas y también existía una escuela de niñas en manos de las monjas. Según los padrones, esta población contaba con unas 458 familias divididas en 22 parcialidades, cada

---

<sup>13</sup> El relato de esta visita se encuentra en Rafael Cáceres: *ob. cit.* José Jouanen se refiere a ella en: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, pp. 175-177. Ver en anexos el mapa nº 22, "croquis del río Napo desde el pueblo de su nombre hasta la confluencia del Curaray por un padre de la Compañía de Jesús", tomado de Lorenzo López Sanvicente: *ob. cit.*, que refleja el conocimiento geográfico del Napo adquirido por los jesuitas a través de sus expediciones de finales del siglo XIX.

una con su jefe o “capitán”<sup>14</sup>, que vivían dispersas en las inmediaciones<sup>15</sup>. Tena contaba también con una escuela y agrupaba a unas 200 familias repartidas en 9 parcialidades, mientras que el pueblo de Napo agrupaba a unas 135 familias, siempre en régimen disperso<sup>16</sup>.

Siguiendo el curso del río Napo, se encontraban las poblaciones de Puca-Urcu (hoy Misahuallí), que se había formado poco tiempo antes con 60 familias procedentes del pueblo de Napo, Aguano (37 familias), Santa Rosa (30 familias) y Suno (24 familias). En cuanto a la provincia de Loreto, tenía como centro principal la población de Loreto, que contaba con unas cuatrocientas familias “fuera de más de un centenar de viudas”, y que desde la instalación de las misiones había sido una zona de atención prioritaria para los jesuitas, en la que mantenían una escuela. Otras poblaciones de Loreto eran las de San Juan de Cotapino (22 familias), Concepción (200 familias), Ávila (150 familias “y no pocas viudas”), San José (“125 familias fuera de un número considerable de viudas”) y Payamino (34 familias). Estas referencias a la presencia de numerosas mujeres viudas en las poblaciones de Loreto está relacionada, probablemente, con la captura de indígenas para su traslado como peones a los fundos caucheros. Efectivamente, en todo el río Napo se efectuaban grandes explotaciones de este producto y Cáceres daba cuenta de la confusión

---

<sup>14</sup> Recordemos que, desde su llegada al Napo en 1870, los jesuitas quisieron utilizar el sistema de autoridades indígenas para favorecer la reducción y la asistencia a las doctrinas, por lo que institucionalizaron la creación de “capitanías” o agrupaciones de familias bajo el control de un “capitán”, líder natural cooptado por los jesuitas, que actuaba como elemento de cohesión.

<sup>15</sup> Otras referencias sobre Archidona en esta etapa provienen de las observaciones del dominico François Pierre que, al relatar su visita al Napo y a Canelos hacia 1887-1888, expresó su sorpresa por el hecho de que tanto Archidona como el resto de poblaciones de estas áreas se encontraran despobladas. En concreto, refirió que por entonces Archidona se limitaba a dos chozas, que eran la iglesia y el convento de los jesuitas, mientras que los indígenas vivían retirados en sus tambos a varios días de distancia. Ver François Pierre: *ob. cit.*, pp. 47-49.

<sup>16</sup> Rafael Cáceres: *ob. cit.*, p. 29.

y las distorsiones que ocasionaba esta actividad económica en cuanto al control político de las áreas extractivas<sup>17</sup>.

Este inmenso territorio, que constituía formalmente la misión del Napo, era atendido por unos 15 religiosos cuyas tareas, a decir del informe de Cáceres, influían sobre unas 2000 familias de indígenas cristianizados<sup>18</sup>. Este religioso recomendó la mejora del camino de Quito al Napo e identificó los principales obstáculos que se presentaban para el desarrollo de la misión: en primer lugar, las dificultades para lograr la reducción de las poblaciones indígenas, debido a la resistencia que éstas oponían a la acción misional, respecto a lo cual propuso que se fomentara el sistema de internados, que permitía desarraigar a los niños y niñas de sus familias. En segundo lugar, la presencia de comerciantes y autoridades locales que se oponían a la acción de los jesuitas. En los dos puntos siguientes profundizaremos en ambas problemáticas.

### **6.2.2. La imposición del sistema de internados para los niños y las niñas indígenas.**

Ya hemos visto el fracaso de los jesuitas en su empeño por reducir a la población indígena del Napo desde su llegada a esta área en 1870. En los capítulos anteriores nos hemos referido a las causas de este fracaso, básicamente al hecho que se encontraban inmersos en un sistema socio-económico controlado por los comerciantes locales y basado en el sistema de los repartos y las licencias, que imposibilitaba la concentración de los indígenas en los pueblos y obligaba a un patrón de poblamiento diseminado. También hemos comentado la opción realizada por los indígenas en la salvaguarda de sus formas de vida tradicionales, que les predispuso “a favor” de las propuestas de los comerciantes y “en contra” del modelo de vida que implicaba la misión.

---

<sup>17</sup> En el capítulo anterior he utilizado algunas de sus consideraciones al respecto, al referirme a las estrategias del Estado ecuatoriano para el control territorial a fines del siglo XIX.

<sup>18</sup> Rafael Cáceres: *ob. cit.*, pp. 41-42.

Ante esta situación de rechazo, los jesuitas decidieron concentrar una parte significativa de sus esfuerzos sobre los niños y las niñas, considerando que eran el único segmento de edad que podía ser receptivo en alguna medida a sus influencias, por lo que organizaron su escolarización. Entre 1870 y 1875 fundaron escuelas en las principales reducciones, pero las familias indígenas se negaban a que sus hijos asistieran a las mismas<sup>19</sup> y continuaban habitando en los tambos dispersos en los montes, negándose a ser reducidos en Archidona y el resto de núcleos bajo control misional que no constituían sino poblaciones “fantasmas”.

Volviendo a los años del período que nos ocupa, las fuentes indican que, por entonces, los jesuitas intentaron reorganizar las escuelas, aunque continuaron sin cosechar éxitos. Un informe de Gaspar Tovía, vicario apostólico del Napo, revela que para 1883 las escuelas de Archidona, Loreto, Tena y Napo no funcionaban<sup>20</sup>. Otro escrito del mismo Tovía informaba en los siguientes términos del rechazo de los indígenas a consentir la escolarización de sus niños y niñas:

“Nada satisfactorio puedo decir a V.E., respecto al adelanto de las escuelas de niños, excepto los que educamos en nuestra casa en calidad de internos, y las niñas que educan las Madres de la misma manera. Los demás que viven en el bosque, puede decirse que por lo general no concurren, pues de 360 a 370 que debían asistir diariamente, apenas asiste una última parte. Y éstos con mucha irregularidad, pues los que asisten algunos días, se pasan después varias semanas y aún meses sin volver a asistir. Si a esto se agrega la poca voluntad, mejor diré resistencia positiva, y aún marcada aversión a aprender las letras, podrá V.E. formarse una idea exacta de lo que aprenderán estas infelices criaturas.// Ellos dicen: Para qué queremos nosotros la *quilca* [papel, educación]? Acaso la *quilca* nos da mono? Acaso nos da *huangana* [puerco de monte]? Acaso

---

<sup>19</sup> En realidad, los indígenas no permitían que sus hijos asistieran a la escuela porque éstos tenían su propio papel asignado en el proceso productivo. Ver algunas consideraciones de Blanca Muratorio al respecto en *ob. cit.*, pp. 106 y 115.

<sup>20</sup> [Informe de Gaspar Tovía, Vicario Apostólico del Oriente, al Director General de Instrucción Pública sobre el estado del ramo en la provincia oriental] (9.09.1883), caja 59, 1883-1884, legislatura del siglo XIX, legajo 14 (s.n.), APL.

nos da *pisco* [pájaro]? Acaso nos da *challua* [tipo de pez]? Nada de esto nos da; por consiguiente, para qué queremos la *quilca*?"<sup>21</sup>.

Pese a lo parco de los resultados obtenidos, en algunos medios y con fines propagandísticos, se difundieron datos exagerados sobre el número de alumnos que asistían a las escuelas de los jesuitas en el Napo. Así, existen fuentes que indican que estaban escolarizadas unas 1500 criaturas<sup>22</sup>.

Ante el fracaso de las escuelas en régimen externo, los jesuitas optaron por crear internados que les permitieran arrebatar a los niños y niñas de sus familias y retenerlos de forma continuada. Las noticias sobre los internados de Archidona, que datan de inicios de la década de 1890, refieren que existía uno para niños, que contaba con una veintena de internos, y otro para niñas con una cifra parecida de internas<sup>23</sup>, estas últimas a cargo de las religiosas del Buen Pastor<sup>24</sup>. Por supuesto, las fuentes de los propios jesuitas insistían en que los niños y niñas internos "...mostraban ya grande afecto a los Padres y no querían ir a vivir con sus familias"<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Cursivas en el original. [Carta del Vicario Apostólico del Oriente, Gaspar Tovía, al Presidente de la República] (Archidona, 3.09.1893). En *El Republicano* nº 70 (Quito, 30.09.1893), pp. 364-365. He tomado la traducción de algunas palabras del quichua al castellano de Blanca Muratorio: *ob. cit.*, p. 106, que en su trabajo utiliza esta misma cita.

<sup>22</sup> Datos detallados relativos a las escuelas de Archidona, Loreto y Tena constan en el escrito de Ramón Borja: "Informe del Gobernador accidental de la Provincia de Oriente" (Quito, 5.05.1892), publicado en Elías Laso: *Informe del Ministro de Negocios Eclesiásticos, Instrucción Pública, Justicia, Beneficencia y Caridad y Estadística al Congreso Constitucional de 1892*, pp. 27-28. Cifras al alza semejantes y un tanto caóticas se manejan en otras fuentes oficiales y jesuíticas de estos mismos años.

<sup>23</sup> *Ibíd.*

<sup>24</sup> Estas religiosas llegaron a Archidona en 1888, para auxiliar a los jesuitas, hecho que fue muy celebrado en la propaganda institucional, que señaló su "heroísmo" y "abnegación" al abandonar las comodidades de la "civilización" para desplazarse a la selva a redimir del "salvajismo" a las mujeres indígenas. Ver expresiones al respecto en José Modesto Espinosa: *Informe del Ministro de lo Interior y Relaciones Exteriores al Congreso Constitucional de 1888*, p. 8; y Elías Laso: *Informe del Ministro de Negocios Eclesiásticos, Instrucción Pública, Justicia, Beneficencia y Caridad y Estadística al Congreso Constitucional de 1892*, pp. 31-32. Ver asimismo José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, pp. 147-148.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 156. Este autor refiere que, para 1890, los jesuitas contaban con unos 48 niños internos, y las madres del Buen Pastor con un número algo inferior de niñas a su cargo.

Las iniciativas de los jesuitas a favor de la escolarización y de los internados contaron con el apoyo del gobernador del Oriente, Pío Terán. Éste, en 1894 solicitó al Ministerio de Instrucción Pública que se asignaran 600 sucres mensuales para el sostenimiento de los internados y 4000 sucres para la construcción de los edificios destinados a este cometido<sup>26</sup>, aunque no conocemos que esta petición resultara aprobada. Además, Terán adoptó medidas de carácter coercitivo para que los indígenas enviaran a sus hijos a la escuela externa, lo que al parecer repercutió en la reducción de algunas familias indígenas que se desplazaron a vivir en la población de Archidona<sup>27</sup>.

Con el sistema de los internados, los jesuitas se proponían desarraigar a los niños y niñas de sus familias y conseguir una aculturación integral de los mismos, elemento imprescindible para introducir lo que consideraban “civilización” en el Oriente. Así de claro lo planteaba el padre López Sanvicente:

“...moran continuamente en nuestra casa de Archidona alrededor de 50 indiecitos, para aislar esa generación naciente y formar con las niñas que de la misma manera educan las abnegadas madres del Buen Pastor, familias completamente cristianas y que hayan perdido la afición al monte y sean el núcleo de un pueblo verdaderamente regenerado por la savia vivificadora de la religión [...] El día en que con los indios e indias jóvenes que actualmente se educan en las dos casas religiosas se hayan formado familias cristianas, y con ellos centros de verdadera población, ese día se habrán sentado sólidos cimientos de un pueblo que hará honra a la patria. Ese día no está lejano: los matrimonios han empezado ya a verificarse, y los misioneros han tenido verdadero placer en darles casa hecha, chacra y herramientas. Los jóvenes ganan su salario en dinero contante entre los misioneros, las mujeres siguen trabajando a la sombra de las religiosas que las educaron y en sus propias chacras”<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Pío Terán: “Informe del Gobernador de la Provincia de Oriente” (Archidona, 5.03.1894) y [Comunicación de Pío Terán, Gobernador de la Provincia de Oriente, al Ministro de Instrucción Pública] (Archidona, 3.04.1894). En Roberto Espinosa: *Informe del Ministro de Instrucción Pública, Negocios Eclesiásticos, Justicia, Beneficencia y Caridad y Estadística al Congreso Constitucional de 1894*, pp. 93-96.

<sup>27</sup> José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, p. 195.

<sup>28</sup> Lorenzo López San Vicente: *ob. cit.*, pp. 57-58, 81-82. En la misma línea, los comentarios de Gaspar Tovía sobre los internados referían que “Hay una diferencia muy notable de estos niños, a los que se crían en el bosque, de tal modo que ya parecen de

En estos años también se aprobó, a petición de los misioneros, la creación de una Escuela de Artes y Oficios, que suponía el traslado al Oriente de varios artesanos para que ejerciesen su oficio, lo enseñasen a los indígenas y, en caso de necesidad, actuaran como soldados. Probablemente esta medida estaba relacionada tanto con la necesidad de reducir a los indígenas, como con la de eliminar la presencia de guarniciones estrictamente militares, puesto que su presencia ocasionaba grandes distorsiones, ya que sus integrantes se incorporaban al sistema socio-económico basado en la corrupción y en los abusos y extorsiones que prevalecía en la región. No obstante, esta medida también resultó contraproducente porque los artesanos-soldados, como el resto de los blancos que habitaban en la región, también se hicieron partícipes de la red de corruptelas locales<sup>29</sup>. En el siguiente punto me ocupo, precisamente, de analizar a fondo la cuestión del poder local en el Napo y los enfrentamientos de sus principales detentadores con la misión jesuita.

### **6.2.3. La persistencia del conflicto entre misioneros y comerciantes.**

Al iniciarse la década de 1880 la misión del Napo se encontraba en una situación de profunda crisis debido a la ausencia prácticamente total de indígenas en las reducciones puesto que éstos, huyendo de las imposiciones de los misioneros, se encontraban casi siempre “remontados” en sus tambos en busca de oro, pita o caucho que les demandaban los comerciantes, los cuales desde 1875 venían afianzando de forma creciente su dominación en la región. Pese al empeño de la información oficial en loar las misiones y sobredimensionar sus logros, los escritos de los propios jesuitas revelan la situación dramática que vivían en el Napo, como lo muestra este escrito del vicario Gaspar Tovía, fechado a mediados de 1884:

---

otra raza”. En [Carta del Vicario Apostólico Gaspar Tovía al Presidente de la República] (Archidona, 3.09.1893). En *El Republicano* nº 70 (Quito, 30.09.1893), pp. 364-365.

<sup>29</sup> Ver al respecto José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, pp. 172-173.

“Al llegar aquí [se refiere a Archidona] me he encontrado con mucho vociferar contra los frailes y mucho hablar de que por fin se van. No sé por cuanto tiempo será sostenible esta situación, no sé por cuanto tiempo durará este fantasma de Misión”<sup>30</sup>.

De hecho, hasta que el gobierno liberal los expulsó (1896), aguantaron en medio de un ambiente de total hostilidad por parte de los comerciantes y de los indígenas, en el caldo de cultivo del cual se organizaron continuas campañas de desprestigio y atentados violentos en su contra<sup>31</sup>. En la mayor parte de los casos, los jesuitas también contaron con la animadversión de los gobernadores del Oriente y de otras autoridades locales, que obraron en connivencia con los comerciantes y obstaculizaron las tareas de los misioneros<sup>32</sup>.

Sabemos que, al iniciarse el período progresista, algunos vecinos del Napo presentaron un escrito a la Asamblea Nacional de 1883-1884 en el que acusaron a los jesuitas de monopolizar el comercio del oro en la provincia de Oriente, cometer crueldades contra los indígenas y calumniar a los comerciantes del lugar, con el objetivo de mantener sus privilegios y obstaculizar los trabajos agrícolas y el comercio que éstos llevaban a cabo. Solicitaron, asimismo, que se dictasen leyes apropiadas para la región y medidas de fomento de la inmigración y de los caminos al Oriente<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 140.

<sup>31</sup> Entre los autores que se han referido a ello, debemos señalar, desde la propia óptica jesuita, a Lorenzo López Sanvicente: *ob. cit.*; y nuevamente a José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, pp. 140-230. En otro orden de cosas hay que mencionar la aportación de Blanca Muratorio: *ob. cit.*, pp. 107-118, desde la óptica de la resistencia de los indígenas y de su posicionamiento en relación al conflicto entre misioneros y comerciantes, que concluye: “...la acción conjunta de comerciantes e indígenas en la zona Tena-Archidona hizo finalmente imposible la supervivencia de la misión” (p. 111).

<sup>32</sup> No obstante, es interesante señalar el caso de algunos gobernadores que se posicionaron más o menos de acuerdo con los jesuitas, entre ellos Francisco Andrade Marín, que fue gobernador en 1884, Juan Rodas, su antecesor y Juan E. Mosquera, gobernador hacia 1889. Esta actitud, naturalmente, fue ensalzada en los textos elaborados por los jesuitas para legitimarse. Ver al respecto Lorenzo López Sanvicente: *ob. cit.*, pp. 36-37, 54-55.

<sup>33</sup> [Solicitud de los vecinos del Oriente para que la Asamblea Nacional dicte leyes apropiadas a esta provincia] (Napo, 12.11.1883), caja 54, 1883-1884, legislatura del siglo XIX, legajo 7 (b) “solicitudes pendientes con informe”, oficio n° 44 (a), APL. Fue considerada en la Asamblea Nacional en la sesión de 14.12.1883. Entre los firmantes

La situación debió ser crecientemente tensa y, pocos años más tarde, a fines de 1888, tenemos noticia de que se produjo una agresión violenta contra el padre Manuel Puertas en La Coca, atentado en el que probablemente estuvieron implicados Miguel y Javier Morán, poderosos caucheros que tenían su establecimiento en esta población, a los que ya nos hemos referido en el capítulo anterior<sup>34</sup>. Las fuentes jesuitas refieren que Puertas fue golpeado por dos autoridades indígenas, José Llicuy, alguacil de indios, y otro individuo de apellido Tapuy, gobernador de indios. Los dos acusados fueron conducidos al panóptico de Quito, donde Tapuy murió al poco tiempo, mientras que Llicuy quedó en libertad gracias a que Javier Morán, “grande enemigo de los misioneros” según las fuentes jesuitas, pagó su fianza, por tratarse de uno de sus peones<sup>35</sup>.

Al año siguiente, un individuo llamado Nicanor Egas, secretario del entonces gobernador del Oriente, y un soldado miembro de la escolta del Napo, de apellido Toledo, “...fueron los primeros que osaron levantar el grito, acusando a los Misioneros de los crímenes más feos” e intentaron quemar el convento de los jesuitas<sup>36</sup>. También en 1889, algunos indígenas dirigieron una carta al presidente de la República quejándose de la actuación de los jesuitas y de los castigos que éstos les imponían, acusaciones que fueron desmentidas

---

figuraban algunos nombres que ya nos resultan conocidos: Julio Gómez Jurado, Miguel y Javier Morán, Rafael E. Abarca, Rafael Díaz, Manuel y Abraham Pinzón, Manuel María Figueroa, Manuel Buenaño, Vicente Junquillo, Rufino Lara, Belisario Súa, David Terán, Juan Portilla, José Reina, Anatolio Meza, Carlos Gallego, Nicolás Alarcón, Carlos Vallejo, etc.

<sup>34</sup> También hemos visto en la nota anterior que constaban entre los firmantes de la solicitud contraria a los jesuitas de 1883.

<sup>35</sup> José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, pp. 149-151.

<sup>36</sup> Estos hechos se relatan en una carta de Fidel Alomía en la que éste defendía a los misioneros de las acusaciones de las que eran objeto desde tiempo atrás. Ver “El Gobernador del Oriente remite dos documentos contraídos a vindicar a los RR.PP. Jesuitas que se hallan establecidos en esa provincia de ciertas calumnias inventadas contra ellos. Documento 2º: Carta de Fidel Alomía al Gobernador de Oriente” (Archidona, 24.04.1893). En *Diario Oficial* nº 141 (Quito, 22.05.1893), pp. 1157-1158.

por el entonces gobernador, Juan E. Mosquera<sup>37</sup>, y por Antonio Llori, cauchero que llevaba mucho tiempo en la región al que se le encargó la investigación de este asunto<sup>38</sup>. Ambos coincidieron en afirmar que se trataba de un documento instigado por diversos comerciantes enfrentados con los misioneros.

La campaña contra los misioneros continuó cuando fue nombrado gobernador del Oriente Antonio Estupiñán<sup>39</sup>, que inmediatamente después de tomar posesión en enero de 1890, influido por los comerciantes locales, dirigió un informe al gobierno en el que realizaba graves acusaciones contra éstos y contra las religiosas del Buen Pastor, entre ellas las de enseñar la doctrina en quichua, permitir el matrimonio de niños y aplicar castigos corporales. La situación se volvió un tanto confusa debido a que poco tiempo después, este mismo gobernador desmintió las acusaciones que había formulado indicando que, cuando las realizó, había sido engañado por los testigos e intérpretes<sup>40</sup>.

La confrontación continuó y, en 1891, circuló en Quito un folleto<sup>41</sup> en el que se acusaba a los jesuitas de monopolizar el comercio en el Oriente en connivencia con una destacada autoridad de la región, así como de tener como criados a su servicio a algunas personas que eran autoridades locales del Oriente. Además, se cuestionaba el uso que los religiosos hacían de las

---

<sup>37</sup> "Oficio de Juan E. Mosquera al Ministro de Justicia" (Archidona, 1.12.1889). En *Diario Oficial* n° 178 (Quito, 17.12.1889), pp. 178-179.

<sup>38</sup> "Oficio de Antonio Llori al Jefe Político del Oriente" (Aguano, 27.11.1889). En *Diario Oficial* n° 178 (Quito, 17.12.1889), pp. 178-179.

<sup>39</sup> Antonio Estupiñán fue nombrado gobernador el 15.11.1889, según consta en *Diario Oficial* n° 164 (Quito, 21.11.1889), p. 1372; y llegó al Oriente el 12.12.1889. José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, p. 153, dice que "Todos los Gobernadores hasta aquí, salvo rarísimas excepciones, se habían mostrado adversos y aún hostiles a los Misioneros; más este último fue el que más dio que sufrir por su pura ineptitud, ya que no por su maldad".

<sup>40</sup> "El H. Sr. Ministro de Justicia, Culto, etc., informa al Jefe del Estado acerca de las inverosímiles y contradictorias inculpaciones formuladas en un oficio de la Gobernación del Oriente contra los PP. misioneros residentes en esa región" (Quito, 29.03.1890). En *Diario Oficial* n° 233 (Quito, 12.04.1890), pp. 1763-1764. Ver también José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, pp. 154-155.

<sup>41</sup> Se trata del folleto anónimo titulado *Otra conversación*, publicado en la imprenta de Juan P. Sanz, que no he podido localizar.

especies y las donaciones que se llevaban a la misión del Napo. El vicario apostólico del Napo, Gaspar Tovía, se dirigió al ministro de Justicia para defender a los misioneros del Napo de estas acusaciones y señaló, en primer término, la inexistencia de tal alianza entre los religiosos y alguna autoridad para efectuar el control comercial en el Napo, así como la transparencia en el manejo de los escasos recursos con que contaba la misión. Respecto a la supuesta existencia de un criado de los jesuitas de nombre Juan E. Albán, antiguo gobernador del Oriente según constaba en las acusaciones vertidas en dicho folleto acusatorio, Tovía puntualizó que se trataba, en realidad, del jefe político en funciones, que se había ganado la animadversión de los comerciantes locales:

“...sabe cumplir con su deber haciendo respetar y cumplir la ley con una imparcialidad e independencia de carácter que hasta ahora han sido allí casi desconocidas; y éste es un pecado que no le perdonan aquellos blancos, que están acostumbrados a valerse de la autoridad en beneficio de sus intereses particulares aunque sea en perjuicio del bien común”<sup>42</sup>.

Al año siguiente, circuló en Quito otro escrito anónimo contrario a los jesuitas, en el que nuevamente se arremetía contra el jefe político Juan E. Albán<sup>43</sup>. En esta ocasión, se hacía referencia a una delegación de autoridades indígenas del Oriente, encabezada por un jefe de nombre Muru-Atallpa, que habían denunciado ante el presidente de la República, Luis Cordero, los abusos de que eran víctimas por parte de las autoridades locales y habían pedido que los jesuitas fueran sustituidos por los mercedarios. Este escrito denunciaba también las presiones a que eran sometidos los indígenas para que no denunciaran la situación en que se encontraban, hecho en el que estaba directamente implicado Juan E. Albán:

---

<sup>42</sup> “Oficio del R.P. Gaspar Tovía S.J., Vicario Apostólico del Napo, poniendo en claro la verdad sobre ciertos conceptos calumniosos que se encuentran en el folleto ‘Otra conversación’” (Quito, 5.10.1891). En *Diario Oficial* nº 371 (Quito, 24.10.1891), pp. 3554-3556.

<sup>43</sup> Un Espectador: *Los hijos del Oriente*. Quito, Imprenta de Sanz, 14.07.1892.

“Sabemos así mismo que el Jefe político Dn. Juan E. Albán, antidotado para cargos de semejante naturaleza, ha marchado hacia el centro de la provincia llevando gran parte del piquete de soldados, para con éstos ejecutar barbaridades en aquellos que los sorprenda alistándose para venir a Quito, con el mismo fin de quejarse que los anteriores”<sup>44</sup>.

El enfrentamiento volvió a revestir forma violenta en agosto de 1892, cuando se produjo una sublevación contra los jesuitas en la población de Loreto, encabezada por algunos comerciantes, entre ellos Reinaldo Ampudia, José María Altamirano y Avelino Pinzón<sup>45</sup>. Después de reunir a numerosos indígenas en el pueblo de Concepción, los blancos sublevados se dirigieron a Loreto, donde se les unió otro grupo significativo de indígenas<sup>46</sup>. En esta última población, agredieron y capturaron al jefe político, Juan Albán que, como ya se ha dicho antes, apoyaba a los religiosos, y a los cuatro misioneros que se encontraban en el lugar, y saquearon el convento y el cabildo, donde quemaron el archivo de la Jefatura Política. Estos cinco presos fueron trasladados río Suno abajo, al parecer con el objetivo de asesinarlos, permaneciendo algunos

---

<sup>44</sup> Parece ser que se registraron varias visitas a Quito de delegaciones de indígenas de varios pueblos del Napo para quejarse de los jesuitas y solicitar la llegada de los mercedarios, según consta en una carta anónima (Archidona, 19.09.1892), probablemente debida a Gaspar Tovía, transcrita en el texto también anónimo “Los Jesuitas en el Oriente”. En *Diario Oficial* nº 53 (Quito, 17.10.1892), pp. 435-436. José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, p. 188, refiere que a mediados de 1892, “...los blancos habían enviado una Comisión de indios de Loreto, encabezada por su *curaca* Pedro Sucumbíos para acusar a los misioneros y quejarse de ellos ante el Presidente”.

<sup>45</sup> Fuentes sobre ello son el folleto de Lorenzo López San Vicente: *ob. cit.*, pp. 65-72, que dice basarse en la narración de uno de los protagonistas. Asimismo, el texto anónimo “Los jesuitas en el Oriente” (Iª y IIª parte), el cual transcribe una carta también anónima, probablemente atribuible a un jesuita, con la narración de estos hechos. En *Diario Oficial* nº 53 (Quito, 17.10.1892), pp. 435-436 y nº 54 (Quito, 18.10.1892), pp. 443-444. Un relato exaltado, basado fundamentalmente en el texto anteriormente citado de López San Vicente, consta en José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, pp. 183-189 y 191-193. En otro orden de cosas, es fundamental la aportación que realiza Blanca Muratorio en cuanto a la actitud de los indígenas y a su participación activa en esta sublevación, al indicar que, a pesar del interés de los jesuitas en señalar que los indígenas fueron manipulados por los blancos, las fuentes muestran que, una vez más, “lograron manipular la situación de conflicto entre comerciantes y misioneros, para exculpar su propia intervención en la rebelión”. Por cierto que en su tradición, los Napo Runas recuerdan esta rebelión como un hecho decisivo para lograr la expulsión de los jesuitas. Ver Blanca Muratorio: *ob. cit.*, pp. 109-111.

<sup>46</sup> Según las fuentes citadas, los sublevados en Concepción debieron ser unos 60 que, unidos con los de Loreto, llegaron a ser unos 200.

días en el puerto de Chontacocha hasta que llegaron dos soldados leales, con la presencia de los cuales la situación dio un vuelco y pudieron retornar a Loreto. Después de los ataques realizados en Loreto, los sublevados se dirigieron hacia Archidona, con el fin de atacar también a los misioneros de esta población, pero al saber que se dirigía hacia allí el comisario de policía Ramón Borja<sup>47</sup> con varios soldados, desistieron de ello y los blancos que encabezaban la sublevación huyeron río Napo abajo, en tanto que los indígenas se dispersaron. A consecuencia de la gravedad de estos hechos, el gobierno del Ecuador envió una comisión militar que capturó en el Tiputini a José María Altamirano<sup>48</sup> y, posteriormente, se produjo en el Napo la detención de Avelino Pinzón por fuerzas del Perú, que lo entregaron a la administración ecuatoriana en La Coca<sup>49</sup>.

La sublevación de Loreto, al parecer, había sido organizada por destacados miembros de los grupos de poder que controlaban el tráfico comercial en el Oriente, ya fuera desde el interior mismo de la región, ya desde Quito. En concreto, junto a los tres individuos antes citados, las fuentes jesuitas se refieren a la destacada participación de Nicanor Flor, residente en Archidona, que desde tiempo atrás era conocido por sus actividades contrarias a la presencia de los jesuitas en el Napo, y que había organizado el envío de delegaciones de indígenas a Quito con el objetivo de efectuar acusaciones en

---

<sup>47</sup> En otras fuentes de la misma época Ramón Borja aparece como gobernador del Oriente. Ver Rafael Cáceres: *ob. cit.*, pp. 26-27.

<sup>48</sup> “El Jefe de Operaciones en Oriente da razón del resultado de ellas” (Archidona, 22.11.1892). En *Diario Oficial* nº 76 (Quito, 20.12.1892), p. 628. Ver también referencias y documentos sobre esta sublevación en José María Sarasti: *Informe del Ministro de Guerra y Marina a la Legislatura del Ecuador en 1894*, p. 5 y p.s.n. bajo el epígrafe C, nº 12.

<sup>49</sup> Ver al respecto varios documentos oficiales bajo el epígrafe f en Pablo Herrera: *Informe del Ministro de Interior y Relaciones Exteriores de la República del Ecuador al Congreso Ordinario de 1894*, p.s.n. Aunque según José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, p. 191, después de esta sublevación “todo quedó en meras investigaciones”, los blancos huyeron y algunos indios fueron encarcelados en el panóptico de Quito, saliendo en libertad gracias a las influencias de destacadas personalidades antijesuitas.

su contra y de solicitar su sustitución por los mercedarios<sup>50</sup>. Estas mismas fuentes indican que también estuvieron implicados los hermanos Morán que, como ya sabemos, radicaban en el pueblo de La Coca y eran conocidos por su posición antijesuita<sup>51</sup> y Agustín Peñafiel, residente en Loreto, aunque éste tuvo una participación un tanto ambigua<sup>52</sup>. Desde Quito, también jugó un importante papel en la organización de esta sublevación Alejandro Cárdenas. Al parecer, durante el ataque realizado contra los jesuitas de Loreto, los sublevados dijeron actuar en su nombre y afirmaron que era el nuevo gobernador de Oriente<sup>53</sup>. Otras referencias también responsabilizaban a Alejandro Cárdenas de la actitud insumisa de los indígenas respecto a la misión, puesto que desplegaba sus influencias en Quito para apoyar a los indígenas que eran castigados por los misioneros, tal como relataba el vicario apostólico Gaspar Tovía:

“Confiados estos indios en el apoyo que tienen en Quito, y por la impunidad con que cometen sus fechorías, están insolentes hasta el colmo. Hace pocos días vinieron tres indios de Quito, con tres cargas que la esposa del alférez de la escolta mandaba para su marido, pues con las tres cargas se fueron a sus tambos y allí las

---

<sup>50</sup> “Los jesuitas en el Oriente” (I parte). *Diario Oficial* nº 53 (Quito, 17.10.1892), pp. 435-436. Nicanor Flor era tío de Reinaldo Ampudia. Parece ser que Reinado Ampudia y José María Altamirano trabajaban para él. Por cierto que, posteriormente, Reinaldo Ampudia se retractó públicamente de haber escrito una carta con injurias y calumnias contra los jesuitas y las madres del Buen Pastor a la cual se dio difusión en Quito con el objetivo de desprestigiar a estos religiosos, exponiendo que lo hizo “por cumplir las órdenes de mi tío Nicanor Flor”. Ver “El Gobernador del Oriente remite dos documentos contraídos a vindicar a los RR.PP. Jesuitas que se hallan establecidos en esa Provincia de ciertas calumnias inventadas contra ellos. Documento 1º: Carta de Reynaldo Ampudia al Gobernador de Oriente” (Archidona, 24.04.1893). En *Diario Oficial* nº 141 (Quito, 22.05.1893), p. 1157.

<sup>51</sup> José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, p. 187. Recordemos que los Morán, anteriormente, estuvieron implicado en el atentado contra el padre Puertas en La Coca, que tuvo lugar en 1888.

<sup>52</sup> Siguiendo el relato de Jouanen, los sublevados le encargaron a Peñafiel el traslado de los religiosos apresados de Loreto a Chontacocha, río Suno abajo, donde debían ser asesinados. Después, tras la llegada a Chontacocha de dos soldados en apoyo de los misioneros, Peñafiel les ayudó a retomar el control de la situación, reducir a los indígenas sublevados que los custodiaban y regresar a Loreto. Ver José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, pp. 186-187; Lorenzo López SanVicente: *ob. cit.*, p. 68.

<sup>53</sup> José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, p. 184. Alejandro Cárdenas era un personaje muy influyente, pues me consta que fue ministro de Hacienda entre 1894 y 1895, durante la administración de Luís Cordero.

repartieron a los soldados sin temor ninguno.// Si se coge a uno de estos por ladrón y se lo manda a Quito, no tarda 40 días en volver mucho más insolente de lo que fue y confirmado en su maldad. Si se le castiga aquí, inmediatamente pasa a Quito a quejarse a Palacio o al Dr. Cárdenas, seguro de que será bien oído”<sup>54</sup>.

Finalmente, en abril de 1895 se produjo en el Napo una revuelta organizada por los trabajadores de la Compañía Minera del Ecuador, también conocida como La Oriental, que se había instalado en Archidona unos meses antes con el objetivo de obtener oro, aunque conoció un rotundo fracaso en sus trabajos extractivos<sup>55</sup>. Ya en la efervescencia de la transformación liberal que se anunciaba, los mineros, encabezados por el director de la compañía, Alejandro Sandoval, se sublevaron contra el entonces gobernador del Oriente, Pío Terán, y contra los misioneros, y desconocieron al presidente de la República, Luis Cordero. En esta ocasión, las autoridades locales y los misioneros se unieron para expulsar a los sublevados<sup>56</sup>. Por cierto que, posteriormente, Alejandro Sandoval, fue la primera autoridad del Oriente nombrada por el gobierno liberal tras producirse la transformación política de 1895<sup>57</sup>. Poco tiempo después, en agosto de 1896, el gobierno de Eloy Alfaro dictó el decreto de expulsión de los religiosos, por lo que los jesuitas abandonaron definitivamente la misión del Napo que, para entonces, se hallaba en estado ruinoso y que pasó a manos de sacerdotes seculares.

---

<sup>54</sup> [Escrito del padre Tovía] (12.05.1893). Transcrito en José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, p. 192.

<sup>55</sup> Entre los principales impulsores de esta compañía minera encontramos nuevamente a Alejandro Sandoval y a Joaquín Campuzano, a los que ya nos hemos referido por su implicación en diversos proyectos de colonización y construcción de vías de comunicación al Oriente.

<sup>56</sup> Este asunto es descrito profusamente por José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, pp. 197-201 y 206-210, desde su habitual perspectiva hagiográfica. Por otro lado, Blanca Muratorio: *ob. cit.*, p. 113, ha señalado que los indígenas Tenas y Napos se negaron a trabajar para la compañía y a abastecerla, y que cuando ésta se estableció en áreas de control indígena tradicional, reclamaron legalmente sus derechos a los lavaderos de propiedad comunal.

<sup>57</sup> José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, p. 217.

#### 6.2.4. La confrontación por la ocupación y el control del espacio.

En las últimas décadas del siglo XIX y en el contexto de la economía del caucho, la confrontación entre los jesuitas y los comerciantes del Napo se puso en evidencia de forma significativa en lo relativo a la cuestión de la ocupación y el control del espacio. Ya hemos visto anteriormente que la extracción cauchera provocó que se efectuaran numerosas solicitudes de terrenos<sup>58</sup>, las cuales eran resueltas por los gobernadores del Oriente en una trama en la que eran habituales la corrupción y los favoritismos. Las concesiones solicitadas incluían áreas en las que los indígenas tenían sus sembríos, e incluso poblaciones completas. Por supuesto, esta situación afectaba a los proyectos de los misioneros sobre la población indígena, basados en el fomento de las reducciones. Al respecto, el vicario apostólico del Napo denunció, en 1890, que “las solicitudes [de terrenos] publicadas en el ‘Periódico Oficial’ abrazaban tanta superficie, que quedaban incluidos los *huertos* de los indios y hasta los pueblos con sus casas y templos”<sup>59</sup>.

En base a estas observaciones de los misioneros, el Gobierno y el Congreso del Ecuador adoptaron algunas medidas que vinieron a complementar la legislación destinada a regular la ocupación de terrenos en el Oriente<sup>60</sup>. En concreto, una ley dada por el Congreso prohibió que se explotaran los terrenos situados dentro de un radio de 10 o 15 km. alrededor de la iglesia parroquial en las poblaciones del Oriente y, para fomentar la sedentarización y concentración de los indígenas se estableció que éstos conservarían la propiedad en el lugar donde se establecieran. Por esta ley, los espacios alrededor de las poblaciones se consideraban de dominio comunal y

---

<sup>58</sup> Ver, en el capítulo anterior, el punto relativo a la regulación de concesiones caucheras.

<sup>59</sup> Gabriel Jesús Núñez: *Informe del Ministro de Hacienda al Congreso Constitucional de 1890*, p. 23.

<sup>60</sup> Que se realizaba formalmente en base al decreto ejecutivo de 4.02.1889 que reglamentó la ley de 22.10.1875 sobre explotación de bosques nacionales.

su explotación quedaba limitada a los vecinos de la reducción o parroquia<sup>61</sup>. Inicialmente, los jesuitas celebraron la adopción de esta medida y el padre Rafael Cáceres, tras su visita a la misión de 1891, comentaba respecto a la población de Archidona:

“Estos sectores [62] se extienden algunos kilómetros, y no puede ser de otro modo para poder alimentarse; y éste es el fundamento justamente apreciado por los legisladores de 1890, al reconocer que ese radio, más o menos extenso según la población, no puede considerarse de terrenos baldíos, sino de verdadero terreno comunal, y de propiedad de los indios”<sup>63</sup>.

No obstante, esta ley nunca se cumplió, como ya era habitual que sucediera con todas las medidas relativas al Oriente, lo que fue denunciado poco después por el padre Tovía:

“Cada cual se apodera de los terrenos que quiere sin formalidad ninguna, y sin guardarse para nada los procedimientos y tramitaciones que marca la ley para la enajenación de terrenos baldíos: estos terrenos no son baldíos, sino de la propiedad comunal, cada pueblo [sic], de modo que éstos van perdiendo poco a poco sus terrenos, y dentro de poco tendrán que emigrar, o reducirse a la esclavitud con el nombre de “conciertos” [...] En Archidona las tres cuartas partes de la circunferencia que forma como el Egido [sic] del pueblo, están ya tomadas por cuatro blancos y por el hijo del Gobernador. Es de advertir que de estos blancos ninguno tiene derecho de propiedad, ni para la ocupación de dichos terrenos ha precedido denuncia, ni licitación, ni las demás formalidades prescritas por la ley”<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> "Ley adicional a la de 22 de Octubre de 1875 sobre explotación de bosques", dada por el Congreso el 30.07.1890 y sancionada el 1.08.1890. En *Leyes, Decretos y Resoluciones expedidos por los Congresos Extraordinarios y Ordinario de 1890*, pp. 15-16. Ver al respecto José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, p. 156.

<sup>62</sup> Se refiere a las áreas de cultivo de las distintas parcialidades en que se agrupaban las familias de indígenas.

<sup>63</sup> Rafael Cáceres: *ob. cit.*, p. 26.

<sup>64</sup> [Carta del P. Gaspar Tovía al P. López Sanvicente] (s.l., s.f.: por el contenido se desprende que data de finales de 1894). Transcrita en José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, pp. 202-203. Cabe indicar que, probablemente, la competencia por el control espacial fue especialmente intensa en Archidona, sede central de la misión donde se desarrollaba la experiencia de los internados. El mismo Jouanen indica al respecto que “Los Misioneros hicieron todos los esfuerzos posibles, para defender a los pobres indios en especial en Archidona, donde era preciso proporcionar un buen lote de

La cuestión del control del espacio y de la ocupación de terrenos fue debatida de nuevo en el contexto de las reformas a las Leyes de Oriente que fueron discutidas y aprobadas por el Congreso de 1894. Sabemos que el sector formado por comerciantes y colonos pidió mayores facilidades para la apropiación de tierras, así como la supresión de las limitaciones que, a su decir, imponían las regulaciones existentes. En este sentido, resulta ilustrativa una comunicación presentada por Ezequiel Estupiñán<sup>65</sup> al Congreso en la que solicitaba, entre otras medidas, mayores atribuciones para las autoridades civiles y la protección del libre comercio, criticando los métodos empleados por los jesuitas para “civilizar” a los indígenas; según Estupiñán, los jesuitas pretendían aislar a los indígenas de los habitantes blancos y limitar el comercio, métodos que se habían demostrado ineficaces. En lo relativo al tema que nos ocupa, proponía que debía suprimirse la prohibición de que los blancos se instalaran en las reducciones indígenas y debía fomentarse el contacto entre ambos grupos:

“Es necesario suprimir la prohibición de que las familias que quieran colonizar esas regiones puedan establecerse a menos de cinco kilómetros de las poblaciones de los indios [...] yo creo que en lugar de aislar a los salvajes, debe a todo trance procurarse ponerlos en contacto con los blancos, para que vayan dejando poco a poco sus costumbres bárbaras y no sólo eso, sino que debería facilitarse el cruzamiento de las razas por medio del matrimonio entre los inmigrantes y los naturales. En una palabra, las leyes para el Oriente deben ser hechas de modo que combatan el salvajismo y no favorezcan el aislamiento que, a su vez, favorece los obstáculos para que los indios se civilicen”<sup>66</sup>.

---

terreno a cada matrimonio que se establecía de nuevo entre los internos de ambos sexos” (p. 203). Por supuesto, el control espacial en Archidona, población principal del Oriente y escala fundamental en las comunicaciones con Quito, era fundamental en este enfrentamiento entre misioneros y comerciantes, por razones socio-económicas, políticas y simbólicas.

<sup>65</sup> Ezequiel Estupiñán refería en su escrito haber permanecido algún tiempo en el Oriente desempeñando el cargo de gobernador, sin indicar en qué años. También tenemos referencias de que Antonio Estupiñán, probablemente pariente directo de Ezequiel, desempeñó el cargo de gobernador del Oriente en esta etapa.

<sup>66</sup> [Carta de Ezequiel A. Estupiñán a los legisladores de 1894]. Quito, 14.04.1894, s.e.

Por su parte, los misioneros solicitaron la introducción de más mecanismos que regularan la ocupación de terrenos por parte de los comerciantes y colonizadores, lo que contribuiría a la protección de las misiones y las reducciones de indígenas. El Congreso, respondiendo afirmativamente a la petición jesuita, introdujo dos nuevos artículos en la Ley de Oriente, destinados a regular y limitar la ocupación de terrenos. En concreto, uno de ellos estableció que “Los inmigrantes ecuatorianos o extranjeros podrán establecerse en cualquiera parte del territorio oriental, con excepción únicamente de las reducciones o sitios ocupados por los indígenas”<sup>67</sup>; y el otro señaló que “El Poder Ejecutivo, por medio de sus respectivos agentes, hará la demarcación de los lotes que, según esta ley, se han de adjudicar a los inmigrantes [...] Prohíbese en el territorio oriental la denuncia y, por lo tanto, la adjudicación de lotes de terrenos que excedan de doscientas hectáreas por cada individuo o familia”<sup>68</sup>.

Parece ser que, inmediatamente después de la aprobación de esta ley, entre septiembre y diciembre de 1894, se presentaron numerosas solicitudes de terrenos baldíos por parte de blancos, que todavía incluían áreas de tierras comunales indígenas, por lo que el gobierno de Luis Cordero adoptó, todavía, una medida complementaria a la Ley de Oriente por la que se impedía que se ocuparan dichos espacios, estableciendo que: “No es denunciable para los efectos de la ley de 18 de agosto de 1894, la legua de terreno comprendido en el circuito de las reducciones de los indígenas [...] ni a los indios se considerarán [sic] terrenos en el espacio de esa legua”<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Artículo 5º de la Ley Especial de Oriente de 1894 (aprobada el 18.08.1894). En *Leyes y Decretos del Congreso de 1894*, p. 32.

<sup>68</sup> Artículo 6º, *ibíd.*

<sup>69</sup> Decreto ejecutivo, 19.12.1894. Citado en José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, p. 204.

### 6.2.5. Los jesuitas como representantes del gobierno ecuatoriano en el Napo.

A finales de 1890, el vicario apostólico Gaspar Tovía descendió el Napo hasta la desembocadura del Curaray, donde observó la importancia que tenía en esta zona la actividad cauchera; a raíz de esta constatación, informó al gobierno ecuatoriano sobre el hecho ya conocido de que los caucheros peruanos remontaban sistemáticamente los afluentes septentrionales del Amazonas, donde no sólo extraían grandes cantidades de caucho sin pagar impuesto ninguno, sino que además capturaban a los indígenas que eran vendidos como mano de obra cauchera en todo el Amazonas<sup>70</sup>. La respuesta del presidente Antonio Flores a Gaspar Tovía nos confirma la existencia de una alianza entre el gobierno y los misioneros, así como el papel desarrollado por estos últimos como auxiliares de la administración ecuatoriana en el Oriente:

“Espero que V.R. y demás abnegados Misioneros, en adelante continuarán comunicando oficial y privadamente al Gobierno lo que ocurriese en esas Regiones; a fin de que se pueda dictar las providencias conducentes al incremento de las Misiones, así como las que fuesen necesarias para evitar la repetición de crímenes contra la naturaleza que V.R. refiere”<sup>71</sup>.

Además, siendo la administración ecuatoriana prácticamente inexistente en extensas áreas del Oriente, los jesuitas actuaron como representantes del gobierno del Ecuador. Aunque dicha representación se mostró, en determinadas circunstancias, no sólo como muy débil, sino también marcada por una cierta ingenuidad. Así, sabemos que por la misma época, Tovía realizó otra expedición hasta el río Mazán, afluente del Napo que desagua muy cerca del Amazonas<sup>72</sup>. Allí, en la propiedad conocida como La Magdalena,

---

<sup>70</sup> *Ibíd.*, pp. 165-171.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 170.

<sup>72</sup> El mismo Tovía relató esta expedición, que tuvo lugar a fines de 1891 e inicios de 1892, en una carta al Superior Jesuita, fechada en Archidona a 16.03.1892, que se puede consultar íntegramente en Rafael Cáceres: *ob. cit.*, pp. 49-86. También José Jouanen se refiere a esta expedición en *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, pp. 177-181.

perteneciente al ecuatoriano David Andrade, dijo haber encontrado numerosos “infieles”, la mayor parte de ellos “ecuatorianos que habían sido cazados por caucheros peruanos”<sup>73</sup>. Lo que aquí me interesa poner de relieve es que Tovía, en el transcurso de esta expedición, tuvo varios encuentros con caucheros peruanos que operaban en el área, frente a los cuales actuó *de facto* como representante oficial del Ecuador. En concreto, se encontró en el Napo con Abraham Pérez, un peruano de Moyobamba que por entonces fue acusado de realizar actos vandálicos, así como torturas y ventas de indígenas del Napo<sup>74</sup>. De este encuentro, Tovía indicó que: “Yo, a falta de otro, hacía las veces de jefe civil y militar, y de todo”<sup>75</sup>. Al referir otro incidente afirmó: “yo era el que representaba allí los derechos y el honor de la República”<sup>76</sup>.

En el transcurso de esta misma expedición, Tovía realizó un contacto con los indígenas avishiris y refirió que, con la intención de evitar que dicho grupo fuera capturado por los caucheros peruanos y trasladado al Marañón, dejó un solitario cartel en las inmediaciones de su territorio, en el que se leía:

“Esta tribu está bajo la protección especial del Supremo Gobierno; y será castigado con las más severas penas cualquiera que les moleste o de alguna manera les perjudique”<sup>77</sup>.

### **6.3. Los dominicos en el vicariato apostólico de Canelos y Macas.**

La misión de Canelos había sido creada por los dominicos durante la época colonial. Ya en el período republicano, esta orden religiosa renunció al mantenimiento de la misma, por lo que a partir de 1867 dependió del clero

---

<sup>73</sup> [Carta de Tovía al Superior Jesuita] (Archidona, 16.03.1892), en Rafael Cáceres: *ob. cit.*, p. 55.

<sup>74</sup> Nos hemos referido a Abraham Pérez en el capítulo anterior, al analizar la cuestión del control de la mano de obra indígena para la extracción del caucho.

<sup>75</sup> [Carta de Tovía al Superior Jesuita] (Archidona, 16.03.1892), en Rafael Cáceres: *ob. cit.*, p. 67.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 69.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 84.

secular por un breve lapso. Con la creación de un único vicariato apostólico del Oriente, Canelos y Macas pasaron a ser atendidas por los jesuitas en 1870. Éstos atendieron la misión de Canelos, a la que accedían por un tortuoso camino fluvial y terrestre desde su centro de acción en Archidona, sólo de forma esporádica, mientras que se vieron obligados a abandonar Macas en 1884 debido a la hostilidad de los shuar.

En 1885, coincidiendo con las demandas del arzobispo de Quito al congreso del Ecuador de que se crearan más vicariatos apostólicos en el Oriente, el padre José María Magalli, provincial de los dominicos, pidió al Vaticano que se asignara a esta orden la zona meridional de la misión del Napo, que correspondía a los territorios de la antigua misión de Canelos, lo que fue concedido. La misión dominicana, con sedes en Canelos y en Macas, tenía una vastísima extensión, puesto que sus límites abarcaban desde el Curaray y el Tigre hasta el Morona y desde las vertientes de la cordillera oriental andina hasta el Amazonas, cuestión que provocó conflictos con los jesuitas<sup>78</sup>. Inicialmente, se contó con algunos recursos económicos extraordinarios para reiniciar la misión<sup>79</sup> y los dominicos también solicitaron y obtuvieron de la Iglesia ecuatoriana la adjudicación de la parroquia de Baños a la provincia dominicana, lo que serviría no sólo de ayuda económica, sino también de punto de apoyo y escala para las entradas a la región<sup>80</sup>. Probablemente, algunas entidades relacionadas con la élites regionales serranas debieron contribuir al sostenimiento de la misión, como parece indicar la creación en Ambato de la Asociación de San Luis Beltrán, formada con el objetivo explícito de apoyarla<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> José María Vargas: *Historia de la Provincia Dominicana...*, p. 190. Asimismo, José Jouanen: *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano...*, pp. 145-146, se refiere a los reclamos de los jesuitas a causa de los límites entre los dos vicariatos establecidos con esta medida.

<sup>79</sup> En concreto, José María Vargas: *Historia de la Provincia Dominicana...*, p. 191, menciona 10.000 pesos que habían sido incautados al convento dominicano de Quito por el general Veintimilla y 1600 francos enviados desde Holanda.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, pp. 191-192.

<sup>81</sup> De lo que da cuenta José María Magalli en "Carta sexta: Las jibarías de Macas" (Quito, 30.10.1890). En José María Magalli: *ob. cit.*, p. 63.

En los siguientes puntos desarrollaré más ampliamente los principales elementos que marcaron la acción de los dominicos en Canelos y en Macas durante los años del progresismo. El contexto socio-económico prevaleciente era muy diferente en una y otra área del Oriente. Veamos, primeramente, el complejo panorama que presentaba la zona de Canelos, sede tradicional de la orden religiosa, donde la acción misional estuvo condicionada por los desórdenes sociales inherentes a la extracción cauchera. Esta situación favoreció que se produjeran numerosas fricciones entre los dominicos y las autoridades peruanas destacadas en Andoas, y que se atribuyera a estos misioneros el papel de representantes de la administración ecuatoriana en el Pastaza. Mención especial merece la aventura del dominico Vacas Galindo, apresado en Yurimaguas por las autoridades peruanas bajo la acusación de ser un espía del Ecuador, asunto que contribuyó a exaltar el sentimiento nacionalista en el país. Finalmente, haremos un apunte sobre la breve estadía de los dominicos en la misión de Macas<sup>82</sup>.

### **6.3.1. Indígenas y misioneros en Canelos, en el contexto del caucho.**

Cuando los dominicos llegaron a Canelos en 1887, los extensos territorios comprendidos en el vicariato apostólico que les había sido asignado estaban

---

<sup>82</sup> Las fuentes más importantes sobre la misión dominicana de Canelos y Macas en este período se deben a los propios dominicos. Entre ellas citaré a François Pierre: *ob.cit.*, que inspeccionó el área de Canelos antes de la instalación de la misión en 1887 y escribió un relato que refleja su impactante experiencia. Las cartas del superior dominicano y prefecto apostólico José María Magalli sobre las misiones de Canelos y Macas, escritas a fines de 1888 y recopiladas en la obra ya citada *Aportes para la historia de Macas*. Del mismo José María Magalli: "Informe del Prefecto Apostólico de Canelos y Macas" (Quito, 27.04.1894). En Roberto Espinosa: *Informe del Ministro de Instrucción Pública, Negocios Eclesiásticos, Justicia, Beneficencia y Caridad y Estadística al Congreso Constitucional de 1894*, pp. 283-284. Enrique Vacas Galindo: *Nankijukima*, obra a medio camino entre el relato de viaje y la propaganda misional, inspirado en la vida de este jefe indígena del Morona. Debo destacar que Magalli y Vacas Galindo, en algunas ocasiones, se repiten de forma sospechosa. Ver también Domingo Romero Terán: "Apuntes para la historia". En *El Oriente Dominicano* n° 383. Puyo (Ecuador), enero-junio 1977, pp. 17-20. Se trata de un extracto de la entrevista realizada por Enrique Romero Terán al dominico Simón Hurtado, que llegó a Canelos en 1887, donde trabajó 50 años, publicada originalmente en *El Oriente Dominicano* n° 2 (diciembre 1927). Finalmente, José María Vargas: *Historia de la Provincia Dominicana...*, monografía sobre la orden dominicana en el Ecuador del siglo XIX -aunque no aborda la historia de la misión de Canelos y Macas de forma sistemática-.

habitados, entre otros, por indígenas quichuas, záparos y shuar. La acción de los blancos que invadieron la región atraídos por el caucho en estos años finiseculares, produjo distorsiones de gran envergadura. En el contexto de la economía del caucho se realizaron desplazamientos masivos de las poblaciones indígenas -especialmente en el caso záparo, cuya mano de obra era utilizada en las explotaciones caucheras que se realizaban en los ríos Tigre, Pastaza y Morona-, especialmente por parte de peruanos venidos desde el Amazonas. Es por ello que las antiguas reducciones del área, resquicios de la actividad misionera anterior a lo largo del curso del Bobonaza y del Pastaza, estaban casi deshabitadas, comenzando por el propio Canelos<sup>83</sup>. Pacayacu y Juanjiri (hoy Montalvo) tenían escasos habitantes. Sarayacu y Andoas habían constituido núcleos de mayor importancia, pero sus pobladores habían sido trasladados a las explotaciones caucheras del Tigre<sup>84</sup>.

El rechazo de carácter más frontal y absoluto a la implantación de los dominicos procedió de los shuar, cuya cosmovisión, organización familiar y práctica social de la guerra, se oponían drásticamente al modelo que deseaban imponer los religiosos<sup>85</sup>. Pero la resistencia indígena a la misión no fue activa únicamente por parte de los shuar, paradigma de lo refractario por esencia, sino también por parte de los quichuas y los záparos, grupos que ya habían recibido influencias misioneras en etapas anteriores. Si realizamos una lectura

---

<sup>83</sup> François Pierre: *ob. cit.*, p. 107, relató que hacia 1887 Canelos contaba únicamente con una iglesia "...desmantelado chozón, especie de tinglado, rodeado de una cerca de chonta y cubierto con hojas de plátano".

<sup>84</sup> Según las informaciones proporcionadas por Magalli, en el río Tigre se encontraban más de 1000 comerciantes caucheros hacia 1890. Ver José María Magalli: *ob. cit.*, p. 43.

<sup>85</sup> Magalli los describió en estos términos, que condensan a la perfección la percepción de los dominicos respecto a los shuar: "El jíbaro es pérfido, astuto, soberbio, egoísta, interesado, vengativo, asesino, amigo del ocio y del placer, enemigo de toda ley o traba que obste a su absoluta independencia; embrutecido con lo material y sensible, no aspira sino al utilitarismo de la vida presente". En José María Magalli: *ob. cit.*, p. 52. Resulta interesante destacar que Vacas Galindo, aunque normalmente reprodujo la visión tradicional, en algunos momentos introdujo elementos innovadores, por ejemplo, cuando afirmó que los shuar no constituían un obstáculo para la colonización. Ver Enrique Vacas Galindo: *Nankijukima*, p. 108. Para un análisis acertado de esta cuestión, remito de nuevo al trabajo sobre la percepción de los shuar en el imaginario occidental realizado por Anne-Christinne Taylor: "Una categoría irreductible...", esp. pp. 84-88.

atenta de las fuentes, más allá de la retórica tradicional que tiende a ensalzar los avances en la cristianización de los indígenas de forma un tanto simplificada y apologética, observamos que éstos manifestaron de forma abierta su oposición a la presencia de los dominicos mediante amenazas y, en algunos casos, sublevaciones<sup>86</sup>. Es por ello que el restablecimiento de las reducciones casi deshabitadas y la creación de otras nuevas presentó grandes dificultades y éstas no llegaron a consolidarse hasta las décadas siguientes, que ya escapan a nuestro marco cronológico<sup>87</sup>. En el período que nos ocupa, los indígenas se remontaban continuamente, ya fuera por alejarse de los misioneros, por temor a los ataques de los shuar, por el impacto de las epidemias, o por su implicación forzada en la extracción del caucho. No obstante, cabe indicar que los religiosos contaron con la tolerancia de algunos sectores indígenas gracias a la utilización de dádivas tales como herramientas, anzuelos, chaquiras, etc. En este sentido destaca el caso del capitán indígena de Canelos llamado Palate que, al parecer, apoyó a los dominicos, lo que dio pie a toda una tarea de legendarización de su figura por parte de éstos<sup>88</sup>.

Por otro lado y como también sucediera en otras regiones del Oriente, los misioneros enfrentaron la oposición de los comerciantes blancos que controlaban las redes económicas de la región, en lo que se revela como uno

---

<sup>86</sup> El dominico Simón Hurtado refiere que los canelenses les amenazaban con devolverlos a Quito porque destruían sus recursos. Parece ser que hacia 1890, los indígenas de Sarayacu intentaron asesinar a un dominico, según consta en Domingo Romero Terán: *ob. cit.*, pp. 18-19. No conocemos las implicaciones de los comerciantes locales en ello, si es que existieron, por falta de referencias al respecto en las fuentes consultadas.

<sup>87</sup> Las fuentes oficiales refieren la fundación de San Pedro Mártir, a orillas del Pucayacu, y de San Jacinto, en el Pastaza, en octubre de 1891, que al parecer no prosperaron por entonces. Elías Laso: *Informe del Ministro de Negocios Eclesiásticos, Instrucción Pública, Beneficencia y Caridad y Estadística al Congreso Constitucional de 1892*, p. 17.

<sup>88</sup> Un ejemplo en las palabras del dominico Simón Hurtado, recogidas por Domingo Romero Terán: *ob. cit.*, p. 19: "Palate, prevalido del nombramiento de Capitán del Ejército que le expidiera el Gobierno del General Veintimilla, hacía alarde de su valor y pericia en la guerra, al extremo de hacerse temblar, con solo su nombre, a las tribus enemigas. Palate conocía Quito y el Amazonas y aún, había ido a presenciar nuestros congresos y a entenderse con los presidentes y ministros de Estado". El relato de François Pierre: *ob. cit.*, refiere igualmente numerosas anécdotas un tanto idealizadas de su relación con Palate.

más de los conflictos surgidos de la competencia por el control de la mano de obra indígena. El padre Pierre refirió que, a su llegada a Canelos, algunos comerciantes que controlaban el área de Sarayacu habían intentado boicotear la acción misional sobre los indígenas:

“El demonio se sirve de todo contra nosotros, y, como siempre, los blancos son sus instrumentos preferidos. Los de Sarayacu se dieron prisa en acudir a Canelos y sembrar la desconfianza en el espíritu de nuestros Indios”<sup>89</sup>.

También Magalli hizo referencia a los comerciantes de Sarayacu. Según este dominico, esta reducción estaba formada por unos 400 indígenas que eran trasladados continuamente por los comerciantes a lejanas áreas para la extracción de caucho, en algunos casos “enganchados” por la deuda, y en otros casos por la fuerza. E indicó que dichos comerciantes, en algunas ocasiones, utilizaban de forma interesada la influencia de los misioneros para “amansar, catequizar e instruir” a los indígenas, mientras que en otras ocasiones les atacaban por la denuncia que hacían de la explotación y las crueldades a las que sometían a los indígenas<sup>90</sup>.

### **6.3.2. Los dominicos como representantes del gobierno ecuatoriano en el área del Pastaza.**

En la etapa en que los dominicos se restablecieron en Canelos, la presencia administrativa del Ecuador era completamente inexistente en esta área. Probablemente es en este contexto que el gobierno del Ecuador proporcionó las atribuciones propias de la autoridad civil al vicario apostólico de Canelos y Macas a fines de 1887, cuando se llevó a cabo la entrada de los misioneros en el Oriente<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Carta de François Pierre (Canelos, 15.01.1888). En François Pierre: *ob. cit.*, pp. 259-260.

<sup>90</sup> Estas apreciaciones en José María Magalli: *ob. cit.*, pp. 82-83.

<sup>91</sup> No he podido localizar esta medida entre la documentación oficial consultada, por lo que me baso en los datos que proporciona al respecto el historiador dominico José María Vargas: “En 29 de octubre de 1887, el Presidente de la República ‘vivamente interesado

Ya hemos dicho que en estos años los territorios de la alta Amazonía se vieron invadidos por numerosos comerciantes que saquearon el área, principalmente en busca de caucho y de la mano de obra para su extracción. La inexistencia de una administración efectiva por parte del Ecuador y el hecho de que se trataba de áreas pendientes de delimitación entre el Ecuador y el Perú, favoreció la creciente presencia de comerciantes peruanos, los cuales remontaban fácilmente los afluentes septentrionales del Amazonas y llegaban hasta sus cursos medios y altos. Esta situación afectó de forma intensa a los territorios de la prefectura apostólica de los dominicos, surcada por el Curaray, el Tigre, el Pastaza y el Morona, así como por sus numerosos afluentes. Acompañando esta poderosa expansión económica que se centralizaba en el puerto de Iquitos, la administración peruana destacó autoridades en Andoas, sobre el Pastaza, población en la que venía ejerciendo un control más o menos continuado desde hacía bastantes décadas<sup>92</sup>. En esta situación, se produjeron numerosos roces entre los dominicos de Canelos que operaban en el Pastaza y las autoridades peruanas destacadas en Andoas, lo que contribuyó a que estos religiosos reforzaran su papel de representantes de la administración ecuatoriana en el Oriente y a que se enfatizara el sentido *nacional* asignado a las misiones dominicas.

Algunas referencias sobre el tema nos las proporciona el dominico Simón Hurtado, que llegó a Canelos en 1887 y permaneció casi toda su vida en esta misión, en una entrevista realizada en 1927, en la que sostuvo con vehemencia

---

en el establecimiento y progreso de la Misión encargada al apostólico celo de la Orden de Predicadores, confiere a los Superiores de ella, entre otras facultades, la de investir y ejercer en las regiones que la constituyen, el cargo de Jefe Político, con atribuciones además de gobernador de Oriente". Ver José María Vargas: "Prefectura apostólica de Canelos". En *El Oriente Dominicano* nº 383. Puyo (Ecuador), enero-junio 1977, p. 21, publicado originalmente en *El Oriente Dominicano* nº 35 (marzo-abril 1935). También se refiere a ello, de forma un tanto vaga, el dominico Simón Hurtado al ser interrogado sobre si los gobiernos ecuatorianos habían apoyado la misión: "En tiempos del Gobierno de los señores Caamaño y Flores, se recibieron algunos auxilios, como el nombramiento de autoridad para el Vicario de las Misiones y algunos pocos recursos más...". En Domingo Romero Terán: *ob. cit.*, p. 19.

<sup>92</sup> Ya hemos visto con anterioridad que el control peruano en Andoas empezó a ejercerse en fecha muy temprana. Manuel Villavicencio: *ob. cit.*, p. 416, proporciona indicios de que al menos desde 1839 el párroco de Andoas estaba bajo la dependencia del gobierno del Perú.

el papel desempeñado por los dominicos como defensores del territorio ecuatoriano frente a los peruanos:

“Las invasiones peruanas han sido continuas, ya en calidad oficial como en calidad de comerciantes, a todos los cuales se les ha repelido con energía hacia el Marañón [...] Siempre, siempre, los Misioneros Dominicanos, con recomendable entusiasmo e inimitable patriotismo, han vigilado por todas partes el territorio del Oriente ecuatoriano y han procurado hacer retroceder a las invasiones peruanas y han inculcado la Religión y el patriotismo entre los salvajes”<sup>93</sup>.

Hurtado refirió, en la mencionada entrevista, que cuando los dominicos llegaron a Canelos, encontraron establecidas en Sarayacu dos casas comerciales que eran de propiedad de comerciantes peruanos. Como habían recibido atribuciones de autoridad civil, parece ser que los religiosos obligaron a estos comerciantes a retirarse:

“Cuando recién llegamos a instalarnos, encontramos en Sarayacu dos casas comerciales bien establecidas de comerciantes peruanos y, el primer paso dado por el R.P. Fr. Pedro Guerrero Sosa, revestido del carácter de autoridad concedido por el Gobierno del Sr. Caamaño, fue, el de bajar y hacerles desocupar a los peruanos de sus posesiones”<sup>94</sup>.

Otra situación controvertida se presentó pocos años después cuando, en julio de 1890, llegaron hasta las inmediaciones de Canelos algunas autoridades peruanas. Siguiendo el relato del dominico Simón Hurtado, parece ser que se trató de un enfrentamiento en toda regla en el que los mismos dominicos empuñaron las armas:

“A los tres años de nuestra instalación, o sea a fines de julio del año 1890, vinieron autoridades peruanas bien armadas y equipadas, a posesionarse de los lavaderos de oro del río Balsa-yacu y, como aquí hubieran algunos comerciantes ecuatorianos de la sierra, el R.P. Fr. Pío Becerra, de la provincia de Imbabura, los reunió y armados los condujo personalmente a repeler al hostil y atrevido

---

<sup>93</sup> Domingo Romero Terán: *ob. cit.*, p. 20.

<sup>94</sup> *Ibíd.*

invasor que, con nuestra presencia, se vio forzado a retirarse a Iquitos”<sup>95</sup>.

La implicación de los dominicos en la vigilancia del territorio oriental conoció mayor difusión con el tumultuoso viaje del misionero Enrique Vacas Galindo a través de la Amazonía entre 1892 y 1893, a lo que dedicaremos el próximo punto.

### **6.3.3. Las peripecias del padre Enrique Vacas Galindo.**

El dominico Enrique Vacas Galindo<sup>96</sup>, que atendía la misión de Canelos, emprendió un largo viaje de carácter misional y científico por la Amazonía en 1892. Tras permanecer en Andoas y recorrer el Pastaza y el Amazonas hasta el pongo de Manseriche, recogiendo numerosas informaciones de tipo geográfico, histórico, etnográfico y social, llegó hasta la población peruana de Yurimaguas, sobre el Huallaga, donde fue arrestado por una autoridad del Perú, el subprefecto Ramón Bernales, que le acusó de haber ejercido jurisdicción en territorio peruano y de ser un espía del gobierno del Ecuador. Después de más de un mes de cautiverio, logró escapar y emprendió una desesperada huída. Inicialmente, intentó regresar a Canelos por el Pastaza, pero viendo que podía ser capturado nuevamente por las autoridades peruanas que le seguían la pista, decidió continuar navegando el Amazonas hasta el Atlántico, adonde llegó a principios de 1893, y retornó al Ecuador rodeando América por el Sur<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> *Ibíd.*

<sup>96</sup> Enrique Vacas Galindo (Cotacachi, 1865-Quito, 1938), ingresó en los dominicos en 1880. Atendió la misión de Macas entre 1887 y 1891, tras lo cual fue trasladado a Canelos. Una completa biografía elaborada por el historiador dominico José María Vargas se encuentra en las páginas preliminares al relato de Enrique Vacas Galindo: *Nankijukima*, pp. 7-17.

<sup>97</sup> El relato del propio Enrique Vacas Galindo sobre estos hechos se recoge en el “Apéndice” a la reedición de su obra *Nankijukima*, pp. 115-169. Otras fuentes sobre ello en Pablo Herrera: *Informe del Ministro de lo Interior y Relaciones Exteriores de la República del Ecuador al Congreso Ordinario de 1894*, apéndices c y e, p.s.n.

El relato de Vacas Galindo sobre esta experiencia, permite extraer algunas consideraciones sobre el control territorial ejercido por el Perú en las áreas que el religioso recorrió durante su itinerario, tanto por lo que se refiere a la implantación administrativa como a la presencia de propietarios y comerciantes particulares. En este sentido, el dominico llamó la atención sobre el caso de la población de Andoas, en el Pastaza, que había sido “destruida” en 1887, cuando algunos comerciantes peruanos se habían llevado a todos sus pobladores a extraer caucho al Tigre. Muy poco después, en 1889-1890, los dominicos de Canelos la habrían “reconstruido”, tras lo cual volvió a instalarse de nuevo en ella un gobernador peruano, Resurrección Ríos Tuesta<sup>98</sup>, y una guarnición militar de este país<sup>99</sup>. En lo relativo al Amazonas, el misionero anotó que, a partir de 1880, la extracción del caucho había provocado una extraordinaria dinamización, especialmente en la zona situada a partir de la desembocadura del Huallaga. La economía cauchera había producido la inmigración de una numerosa población blanca, que acudía atraída por los beneficios de esta actividad, y se habían desarrollado extraordinariamente las comunicaciones fluviales, con la regularización de la línea de vapores Pará-lquitos-Yurimaguas. El crecimiento de la demanda había expandido la recolección cauchera hacia las cuencas de los ríos Pastaza, Tigre y Napo, siendo la causa de una brutal disminución de la población indígena, aunque parece que para principios de 1890, cuando Vacas Galindo recorrió el Amazonas, la extracción en dichas cuencas iba a la baja<sup>100</sup>.

Los hechos protagonizados por Vacas Galindo y las repercusiones que suscitó su difusión, reflejan también la situación de crispación en torno a la cuestión territorial que se vivía en las áreas de frontera y el creciente ambiente

---

<sup>98</sup> Según los datos proporcionados por el propio Vacas Galindo, Resurrección Ríos Tuesta, peruano, era propietario de la hacienda San Lorenzo, en el Huallaga. Fue nombrado gobernador de Andoas por el subprefecto de Yurimaguas, Ramón Bernales, hacia 1890, y tuvo un papel destacado en la fuga de Vacas Galindo por la actitud ambigua que mantuvo frente a sus superiores.

<sup>99</sup> Enrique Vacas Galindo: *Nankijukima*, p. 118.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, esp. pp. 156-158.

nacionalista que se encendía, tanto en el Ecuador como en el Perú. El hecho mismo de que el dominico fuera acusado de espía del Ecuador en territorio peruano es revelador de esta susceptibilidad en lo relativo al tema territorial. Parece ser que el subprefecto de Yurimaguas, Ramón Bernales, comunicó la detención de Vacas Galindo al prefecto de Moyobamba en estos términos:

“El Ecuador se lanza contra nosotros: acabo de sorprender a un Fraile como espía de esa nación. Inmediatamente ponga en conocimiento del Supremo Gobierno de Lima lo acontecido y recabe de él las instrucciones de lo que debemos disponer acerca del Fraile y los severos castigos que se le debe aplicar”<sup>101</sup>.

La acusación se basó en la declaración de Demetrio Beltrán “amigo íntimo de Ríos Tuesta”<sup>102</sup>, quien declaró que Vacas Galindo era considerado un espía en todo Mainas y que “se viene fijando en todo el territorio de la manera más minuciosa y tomando toda clase de datos, de suerte que él tiene por cierto que Ud. [Vacas Galindo] se halla aquí investido de una comisión secreta de su Gobierno”<sup>103</sup>.

El desarrollo de los hechos también permite constatar la existencia de ciertas lealtades, que podemos considerar *nacionales*, en la actuación de algunos comerciantes o propietarios del área. Como ejemplo, podemos indicar que Vacas Galindo refiere que en su huída tuvo que esquivar la vigilancia de Armando Paredes y de Demetrio Beltrán, propietarios peruanos que poseían establecimientos en el Pastaza, a los que calificó de “...furiosos patrioterros peruanos, enemigos feroces de los misioneros y calumniadores míos”<sup>104</sup>. En sentido contrario, fue apoyado por los hermanos David y Elías Andrade, ecuatorianos de Pelileo, dueños de una propiedad en el Mazán, bajo Napo, que le ayudaron a llegar a la frontera con el Brasil.

---

<sup>101</sup> Citado en *ibíd.*, p. 129.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 126.

<sup>103</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 146. Ya hemos visto que Demetrio Beltrán fue quien acusó de espía a Vacas Galindo ante el prefecto Bernales.

En cualquier caso, me interesa destacar que la divulgación de estos hechos en el Ecuador propició un ambiente de exaltación nacionalista en el que se manifestaron claramente tendencias antiperuanas, incluso de tono belicista. Una muestra de ello la tenemos en la publicación de una hoja volante con el significativo título de *La templadera peruana*<sup>105</sup>, en la que se hacía una lectura irónica de la derrota peruana frente a Chile en la última guerra territorial entre estos dos países<sup>106</sup> y se denunciaba los “atentados cometidos por dos gobernadores peruanos, que han ultrajado a nuestros misioneros y violado nuestros territorios”. Su autor hacía un llamamiento a los ecuatorianos a tomar las armas en caso de que no se produjera una reparación y solicitaba el envío de cien miembros de la guardia nacional a Macas y a Canelos. Para ilustrar sus razonamientos, reproducía una carta firmada por un tal Emilio, al parecer dueño de una propiedad denominada *La Esperanza*, en Canelos, en la que éste explicaba la reacción “patriótica” de sus peones ante la prisión y la fuga de Vacas Galindo:

“Mis peones, que habían escuchado la relación que se me hacía de tales infamias, al punto se armaron de sus escopetas y machetes, y en formación se dirigieron hacia mi y me dijeron: 'Patrón, estamos listos para ir a escarmentar a esos cobardes: si U. lo quiere haga de nuestro Jefe, o *permítanos que vayamos de nuestra cuenta a poner en libertad al Padrecito y a expelerles de ese territorio a esos maricas [...]*'. La actitud y los dichos de estos excelentes obreros, paliaron mi furia; pues, ¿cómo no me había de calmar un tanto, y aún consolar, viendo que hay patriotismo en gentes en quienes equivocadamente se cree que no lo hay?”<sup>107</sup>.

A consecuencia del caso Vacas Galindo, el gobierno ecuatoriano realizó las consiguientes reclamaciones, en las que además de apuntar que se trataba de acciones ejercidas en territorios que se encontraban en controversia entre las dos Repúblicas, reclamó las indemnizaciones pertinentes por los costes que

---

<sup>105</sup> Augusto E. Rosero B.: *La templadera peruana*. Quito, Imp. de Sanz, 17.06.1893.

<sup>106</sup> La Guerra del Pacífico o Guerra del Salitre (1879-1883), que enfrentó al Perú y a Bolivia con Chile por la soberanía territorial de las zonas salitreras de Tarapacá, Tacna y Arica.

<sup>107</sup> Augusto E. Rosero B.: *ob. cit.*, cursiva en el original.

había supuesto el largo periplo del dominico hasta regresar al Ecuador y pidió el enjuiciamiento del gobernador de Yurimaguas, como responsable de lo sucedido<sup>108</sup>.

A pesar de estas reclamaciones oficiales, Vacas Galindo fue muy crítico al juzgar la actitud del gobierno ecuatoriano ante estos hechos. La experiencia vivida y el conocimiento directo de la región amazónica marcaron profundamente su trayectoria vital y, en las décadas siguientes, desplegaría una fuerte actividad destinada a la promoción y el fomento del Oriente, especialmente en cuanto a la construcción de vías de comunicación y la colonización. En concreto, estuvo implicado en la promoción del ferrocarril Ambato-Curaray y en el desarrollo de un proyecto de colonización en esta zona que debía traer al Ecuador inmigrantes italianos. Su faceta más conocida es, con todo, la defensa de la “integridad territorial”. En cuanto a esta cuestión, cabe destacar que colaboró estrechamente con el gobierno liberal de Eloy Alfaro, que le encargó la recopilación de documentos relativos al conflicto limítrofe con el Perú en archivos europeos, con vistas a la justificación de las reivindicaciones territoriales ecuatorianas. Nombrado provincial dominico en 1896, fue un activo impulsor de la misión de Canelos y contribuyó a que en los años sucesivos se fundaran más centros misionales y se ampliara el área de influencia de la misma.

---

<sup>108</sup> En el *Diario Oficial* nº 169 (Quito, 25.07.1893), pp. 1381-1385, consta, entre otros documentos relativos al asunto Vacas Galindo, la reclamación oficial del Gobierno del Ecuador ante la Cancillería del Perú por esta cuestión, firmada por Julio H. Salazar, Encargado de Negocios del Ecuador en Lima y fechada en Lima a 6.05.1893. Este documento informa de que, a consecuencia de los anteriores roces que habían tenido lugar en el Pastaza entre los dominicos de Canelos y las autoridades del Perú en Andoas, en abril de 1893, había tenido lugar una conferencia en Lima entre el Delegado Apostólico, el Ministro de Relaciones Exteriores del Perú y el Encargado de negocios del Ecuador en Lima, para tratar, en palabras de este último “acerca de los abusivos procedimientos observados por la autoridad peruana establecida en Andoas, con los misioneros de Macas y Canelos”.

#### **6.3.4. El comercio de *tsansas* y la imposibilidad de consolidar el proyecto misional en Macas.**

En los puntos anteriores he caracterizado asuntos relativos a la situación prevaleciente en el área de la misión de Canelos. Otro orden de cosas muy diferente tenía lugar en Macas, la otra sede misional asignada a los dominicos, que éstos ocuparon, igual que Canelos, a partir de 1887<sup>109</sup>. Un sendero accidentado y las redes de un comercio más o menos continuado que conoció algunos ciclos relevantes, como el de la cascarilla, articulaban la población de Macas, ubicada sobre el Upano, con la ciudad serrana de Riobamba. Sus 350 habitantes la convertían, a decir del padre Magalli, en “el único pueblo de blancos que hay en la Provincia Oriental”. Por cierto que dichos pobladores eran calificados por este misionero como “de mediana civilización”<sup>110</sup>.

Probablemente esta apreciación ilustra la original relación establecida en Macas entre blancos e indígenas shuar, entre los que se fue creando, a lo largo de varios siglos de contacto, una fuerte dependencia económica, puesto que los blancos obtenían de los shuar productos de subsistencia a cambio de herramientas metálicas. Al parecer, el aislamiento en que vivían los escasos blancos de Macas provocó que también asimilaran ciertos elementos de la cultura shuar como la indumentaria, casa, comida, etc., en tanto que este proceso a la inversa no fue muy significativo. A pesar de esta situación de fuerte impregnación cultural, parece que el mestizaje biológico fue muy limitado<sup>111</sup>. Ante la completa imposibilidad de influir sobre los shuar, los dominicos desarrollaron buena parte de sus tareas sobre los "macabeos",

---

<sup>109</sup> Aparte de las fuentes debidas a los dominicos que hemos citado anteriormente, las cuales incluyen algunos comentarios sobre la misión de Macas, debemos citar la aportación posterior del salesiano Domingo Barrueco: *Historia de Macas*. Cuenca, Ed. Don Bosco, s.a. (hacia 1960), cuyo valor estriba en la utilización de algunos testimonios orales debidos a los habitantes de Macas, aunque el autor no explicita el origen y método de recolección de los mismos.

<sup>110</sup> José María Magalli: *ob. cit.*, p. 48.

<sup>111</sup> Bottasso señala que, acompañando este proceso, se produjo un peculiar fenómeno idiomático, puesto que en el contexto señalado, los blancos aprendieron más el idioma de los shuar que viceversa, aunque lo empobrecieron notablemente. Ver estas consideraciones en Juan Bottasso: *Los shuar y las misiones...*, pp. 62-63.

término de reminiscencias bíblicas que ya habían utilizado antes los jesuitas para designar a los pobladores blancos y mestizos de Macas. Aunque tampoco éstos fueron muy receptivos a los ideales de la misión.

La campaña contra el tráfico de *tsansas* y el fomento de la escolarización, fueron los componentes más destacables de la acción de los dominicos durante su permanencia en Macas, que no se prolongó más de tres años.

Efectivamente, los dominicos pusieron especial empeño en denunciar y erradicar el tráfico de *tsansas* que tenía lugar en Macas. Parece ser que los shuar suministraban las cabezas reducidas tanto a comerciantes venidos desde el Perú por vía fluvial, como a comerciantes de la propia Macas, que las vendían a otros venidos desde Riobamba, y que éstas eran cambiadas, frecuentemente, por armas de fuego<sup>112</sup>. A pesar de que comerciar con *tsansas* estaba prohibido por la Ley de Oriente de 1885<sup>113</sup>, el tráfico realizado en Macas se justificaba alegando que esta zona pertenecía a la provincia de Chimborazo, mientras que la prohibición legal era sólo relativa a los territorios de la provincia de Oriente. En este sentido, sabemos que el Ministerio de Interior llamó la atención al gobernador de Chimborazo en 1891, advirtiéndole que la prohibición era de aplicación en toda la República<sup>114</sup>. Probablemente, las consecuencias derivadas de este toque de atención provocaron que los

---

<sup>112</sup> Magalli situó los inicios de este tráfico hacia 1860: "Refiérese que un Señor Español, sabedor de la existencia de estas cabezas disecadas mandó traer a Quito, hace treinta años, más o menos, dos de ellas valiéndose de persona idónea e influyente, con la mira de llevarlas a España. La novedad se publicó en Europa, hiciéronse en consecuencia otros pedidos, y quedó así entablado el comercio de las *shanzas*. Al principio vendíanse en sumas considerables, las que por lo mismo daban cebo a la codicia y crueldad de los traficantes; más hoy, por fortuna, su antiguo precio ha rebajado mucho". También indicó que los shuar vendían las *tsansas* a los pobladores de Macas a cambio del valor equivalente a diez pesos en lienzos o herramientas. A su vez, los de Macas las vendían a comerciantes de Riobamba a un precio que oscilaba entre los 30 y los 50 pesos. Ver José María Magalli: *ob. cit.*, pp. 60, 67. Otras referencias al tráfico de *tsansas* en Enrique Vacas Galindo: *Nankijukima*, pp. 53-54, 102.

<sup>113</sup> En el capítulo anterior, al analizar las leyes de Oriente, me he referido a la influencia que tuvo la Iglesia para que la Ley de Oriente de 1885 prohibiese este comercio.

<sup>114</sup> "Al Gobernador del Chimborazo se le previene que la prohibición de comerciar con zanzas o cabezas humanas disecadas se extiende a toda la República" (Quito, 30.09.1891) y otros documentos al respecto. En *Diario Oficial* nº 370 (Quito, 22.10.1891), p. 3548.

dominicos se ganaran la animadversión de los comerciantes y de los indígenas que participaban en el tráfico obteniendo importantes beneficios y, a finales de 1891, un incendio destruyó la misión de Macas<sup>115</sup>. A partir del incendio, las tareas de los dominicos en Macas quedaron interrumpidas y, aunque obtuvieron fondos oficiales para reconstruir la misión, parece ser que sólo se les llegó a entregar una pequeña parte de los 4000 sucres que el Congreso de 1892 adjudicó para la realización de las obras<sup>116</sup>.

Por otro lado, varias medidas adoptadas por los dominicos pretendieron sentar las bases para una completa escolarización de blancos e indígenas en las sedes de su vicariato apostólico, especialmente en Macas, que constituía el único núcleo en verdad habitado de forma permanente y estable. Inicialmente, fundaron una escuela para niños en Macas que, al parecer, llegó a contar con unos 40 alumnos, y otra para niñas. También intentaron escolarizar a los shuar, por lo que crearon escuelas en diversas “jibarías”, como en Arapicos, pero los indígenas sólo asistían a cambio de regalos y “agasajos” del misionero y se retiraban cuando éstos cesaban<sup>117</sup>. Con el objetivo de mejorar sus tareas

---

<sup>115</sup> “El Prior Vicario Provincial y Viceprefecto Apostólico de la Orden Dominicana comunica que en Macas han sido destruidas por un incendio la casa e Iglesia de la Misión” (Quito, 8.01.1892). En *Periódico Oficial* nº 10 (Quito, 2.03.1892). Esta comunicación no indica nada respecto al origen del incendio. No obstante, bien documentado, Bottasso afirma que los dominicos “...al dirigirse al Congreso de la Nación para explicar los motivos de su salida de Macas, afirmaron explícitamente que los excesos de los blancos (alcoholismo y comercio de las cabezas reducidas) constituían un obstáculo invencible para la evangelización”. Ver Juan Bottasso: *Los shuar y las misiones*, p. 104. Domingo Barrueco: *ob. cit.*, p. 190, también afirma que pudo tratarse de un incendio provocado por los numerosos enemigos de los dominicos, en parte debido a la prohibición del tráfico de *tsansas*.

<sup>116</sup> “Decreto legislativo que vota la suma de s.8.000 para la apertura de caminos y adquisición de dos puentes de acero necesarios en la Misión de Canelos y Macas, y también s.4.000 para la reconstrucción del Templo y el Convento en la parroquia últimamente mencionada”. En *Diario Oficial* nº 48 (Quito, 3.10.1892), p. 381. Por cierto que este decreto también extendió a toda la República la prohibición contenida en el artículo 17 de la Ley de Oriente vigente, respecto al comercio de cabezas humanas disecadas, para erradicar cualquier confusión o lectura parcial sobre el ámbito de aplicación de esta prohibición.

<sup>117</sup> Sobre las escuelas creadas en Macas y en núcleos shuar ver Enrique Vacas Galindo: *Nankijukima*, pp. 40-50, 111-114, y las informaciones proporcionadas por las cartas de José María Magalli: *ob. cit.*, pp. 51-57. Por cierto que los dominicos elaboraron diversas obras para el adoctrinamiento de los indígenas, entre la que destaca la de Alberto M. Delgado y Enrique Vacas Galindo: *Catón de la Doctrina Cristiana en lengua Jívara*. Riobamba, 1891.

educativas, especialmente de cara a las niñas indígenas, se plantearon contar con una orden religiosa femenina que se especializara en la educación de éstas, como habían hecho los jesuitas en el Napo con las religiosas del Buen Pastor. En este sentido, sabemos que en 1888 se aprobó un decreto legislativo que facilitaba los medios para contratar religiosas dominicas, con sede en Europa, y facilitar su traslado e instalación en las misiones<sup>118</sup>. No conocemos que esta medida se llevara a la práctica, lo que quizá influyó en la decisión posterior de los dominicos de formar maestras entre las mismas jóvenes indígenas, para que después éstas se dedicaran a la enseñanza en sus lugares de origen, tal como lo indica la petición efectuada por el prefecto de las misiones dominicanas en 1892, para que se crearan cinco becas destinadas a la educación de mujeres jóvenes de las misiones de Macas en el colegio dirigido por las Hermanas del Buen Pastor en Quito<sup>119</sup>. En 1894, a solicitud del mismo prefecto, se crearon otras cuatro becas más destinadas a la formación como institutoras de niñas de Macas y de Canelos en el Colegio de las Dominicas de Cuenca<sup>120</sup>.

A partir de las transformaciones políticas generadas por la Revolución Liberal de 1895, se suspendió todo apoyo oficial a la misión dominica. Los dominicos continuaron visitando periódicamente Macas hasta 1898 y nombraron un síndico para las tareas religiosas, cargo que recayó en colonos influyentes de esta población<sup>121</sup>. A partir de este último año, Macas comenzó a figurar como parroquia de la diócesis de Riobamba, ya en 1919 pasó a la jurisdicción del vicariato apostólico de Méndez y Gualaquiza y, en 1924, se instalaron en ella los salesianos.

---

<sup>118</sup> “Decreto facultando al Poder Ejecutivo para contratar con las religiosas dominicas docentes su traslación desde Europa y su establecimiento en las misiones orientales de la República”, dado por el Congreso el 26.07.1888 y sancionado el 1.08.1888. En *Leyes, Decretos y Resoluciones expedidos por el Congreso Constitucional de 1888*, p. 25.

<sup>119</sup> Documentos sobre ello en *Periódico Oficial* nº 10 (Quito, 2.03.1892), pp. 77-78.

<sup>120</sup> Decreto ejecutivo de 10.10.1894. En *Leyes y Decretos del Congreso de 1894*, p. 165.

<sup>121</sup> Según Domingo Barrueco: *ob. cit.*, p. 190, fueron síndicos, sucesivamente, Ambrosio Zavala, un tal Don Vidal y Mario Rivadeneira.

#### 6.4. Los salesianos en el vicariato apostólico de Méndez y Gualaquiza.

Los salesianos llegaron a Gualaquiza a principios de 1894, muy poco tiempo antes de que se produjera la transformación política liberal de 1895, que pone fin al marco cronológico de mi trabajo. En este apartado, únicamente realizaré un breve apunte sobre el apoyo que recibieron estos religiosos por parte de las élites azuayas y sobre su andadura inicial en los territorios del vicariato apostólico de Méndez y Gualaquiza<sup>122</sup>.

Parece ser que Julio Matovelle<sup>123</sup>, en representación de los terratenientes azuayos que tenían propiedades en las áreas orientales de la provincia, desarrolló un papel fundamental para que la misión de Gualaquiza fuera asignada a los salesianos. En 1890, siendo senador por el Azuay, pidió al representante del Vaticano que desplegara toda su influencia para que se crearan, a la mayor brevedad posible, los vicariatos apostólicos solicitados a la Santa Sede por el congreso ecuatoriano en 1888 y señaló las grandes facilidades que ofrecían las autoridades y las instituciones del Azuay para la pronta instalación de los salesianos, tanto en Cuenca y en Azogues, como en las misiones orientales de Méndez y Gualaquiza<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> En el capítulo anterior, al referirme a la expansión azuaya al Oriente y a la construcción de vías de comunicación, ya hice algunas referencias a la presencia salesiana en esta área. En cuanto a fuentes, el mejor trabajo sobre la misión salesiana es el de Juan Bottasso: *Los shuar y las misiones*, que analiza los métodos de trabajo utilizados por estos religiosos desde 1893 hasta la década de los 60 del siguiente siglo, incluyendo numerosos elementos de tipo histórico. Del mismo autor, es imprescindible señalar su compilación en varios tomos *Los Salesianos y la Amazonía*, cuidadosa selección de las crónicas y relatos realizadas por los salesianos, que fueron publicadas originalmente en el *Bollettin Salesiano* de Turín. Entre las obras de los propios misioneros dedicadas a su ensalzamiento, que incluyen referencias a la llegada y primeros años de éstos en el Oriente, destaca la de Elías Brito: *Homenaje del Ecuador a Don Bosco*. Quito, Imp. Salesiana, 1935-1938, 3 tomos.

<sup>123</sup> Julio Matovelle (1852-1929), fue un destacado religioso y político conservador azuayo del siglo XIX. Senador y diputado por el Azuay en varias legislaturas, y fundador de la congregación de los Oblatos de María.

<sup>124</sup> "Carta de Julio Matovelle al Delegado Apostólico" (Quito, 4.06.1890). En Juan Bottasso (comp.): *Los Salesianos y la Amazonía. Tomo I: relaciones de viajes, 1893-1909*, pp. 393-394.

El vicariato apostólico de Méndez y Gualaquiza fue creado oficialmente el 8.02.1893<sup>125</sup>. Los padres Jacinto Pancheri y Joaquín Spinelli realizaron un primer viaje de exploración a fines del mismo año, para el cual contaron con el apoyo de las autoridades regionales y de los principales entabladores o propietarios del área<sup>126</sup>. Según indica el padre Mattana, que fue uno de los primeros salesianos que misionaron en Gualaquiza, Julio Matovelle les recibió en Cuenca con estas palabras que condensan todas las expectativas puestas en la misión: “Por fin han llegado Uds. para traer la salvación a esta provincia, y a los numerosos salvajes del Oriente que deseaban su presencia y suspiraban por Uds.”<sup>127</sup>.

El entusiasmo de estos primeros años llevó a los salesianos a explorar buena parte de los territorios que les habían sido asignados y a formular ambiciosos proyectos para desarrollar en el área, que incluían la creación de escuelas-taller con finalidades eminentemente prácticas<sup>128</sup> y la construcción de vías de comunicación con la Sierra que posibilitaran la entrada de colonos<sup>129</sup>.

---

<sup>125</sup> “Decreto de erección del vicariato de Méndez y Gualaquiza” (Roma, 8.02.1893). En *ibíd.*, pp. 397-398. Inicialmente, sus límites eran los siguientes: “por la parte septentrional, el río llamado Apotemona; por la meridional el río denominado Zamora; por la oriental, los ríos Morona y Marañón; por la occidental, finalmente, las diócesis de Cuenca y Loja”. Posteriormente estos límites serían ampliados por la eficacia de las tareas desarrolladas por los salesianos. Ya hemos mencionado que en 1919 Macas pasó a depender del vicariato salesiano.

<sup>126</sup> Jacinto Pancheri: “Primer viaje de exploración” (Cuenca, 20.11.1893); y Joaquín Spinelli: “El primer viaje a Gualaquiza. Relación al padre Calcagno” (Sigsig, 11.10.1893) y “La llegada a Gualaquiza. Relación a Dn. Calcagno” (Gualaquiza, 18.10.1893). En *ibíd.*, pp. 31-54 y 105-112.

<sup>127</sup> Francisco Mattana: “La llegada”. En *ibíd.*, p. 127.

<sup>128</sup> El estilo de trabajo de los salesianos era reconocido por su implicación con el progreso y las innovaciones técnicas y científicas. Según Bottasso, la venida de los salesianos al Ecuador también estuvo patrocinada por Carlos Rodolfo Tobar, Subsecretario de Educación en 1885, con el objetivo de suministrar al país personal capacitado para estar al frente de las escuelas técnicas. Este político los calificaba así: “La Sociedad Salesiana es, por así decir, el resultado de la fusión entre los principios del Catolicismo y las tendencias de este siglo del vapor y la electricidad”. En Juan Bottasso: *Los shuar y las misiones*, p. 100.

<sup>129</sup> Ver las propuestas al gobierno recogidas en Luis Calcagno: “Informe sobre las misiones de Méndez y Gualaquiza” (Quito, 5.05.1894). En Roberto Espinosa: *Informe del Ministro de Instrucción Pública, Negocios Eclesiásticos, Justicia, Beneficencia y Caridad y Estadística al Congreso Constitucional de 1894*, pp. 285-286.

No obstante, la acción que pudieron desarrollar en este período de asentamiento fue muy limitada. Además de enfrentar contrariedades puntuales como un incendio, al parecer provocado<sup>130</sup>, que destruyó los edificios de la misión en 1894 y una epidemia de viruela que provocó la dispersión de los shuar, existían problemas de fondo de mayor envergadura, el principal de los cuales consistía en la completa ineficacia de su intervención sobre estos indígenas.

Cabe señalar, para finalizar este breve apunte que, tras el golpe producido a las órdenes religiosas con la Revolución Liberal de 1895, las élites azuayas, de clara filiación conservadora, continuaron apoyando a los misioneros salesianos, como parece indicar la creación en Cuenca, en 1898, de una Sociedad Protectora de las Misiones Salesianas de Méndez y Gualaquiza<sup>131</sup>. En las primeras décadas del siglo XX, la tarea desarrollada por los salesianos tuvo una influencia decisiva en el fomento del Oriente azuayo, tal como lo demuestra su implicación en la construcción de vías de comunicación y en la promoción de proyectos de colonización<sup>132</sup>. También es necesario mencionar las importantes transformaciones que experimentaron los salesianos en su percepción de la población shuar, que les llevarían a desarrollar una especial sensibilidad hacia los movimientos indígenas a partir del último tercio del siglo XX.

## **6.5. Los franciscanos en el vicariato apostólico de Zamora.**

Durante el siglo XIX la población de Zamora había sido un pequeño núcleo inestable poblado por escasos colonos, que sólo episódicamente fue

---

<sup>130</sup> Parece que los periódicos difundieron que se trató de un incendio fortuito, pero algunos shuar informaron a los franciscanos de Zamora, tal vez con la intención de amedrentarlos, que se trató de un acto intencionado por parte de un shuar de Gualaquiza, según consta en "Misión de Zamora. Descripción y narración epistolar del padre Fr. José Vidal". En Bernardino Izaguirre: *ob. cit.*, pp. 137-138.

<sup>131</sup> Francisco Mattana: "Más guerras". En Juan Bottasso (comp.): *Los Salesianos y la Amazonía. Tomo I: relaciones de viajes, 1893-1909*, p. 165.

<sup>132</sup> Entre ellos debemos mencionar la vía de Pan a Méndez, que permitió la masiva afluencia de colonos al Oriente a partir de 1920.

atendido por el clero secular<sup>133</sup>. Con la creación de un único vicariato apostólico de Oriente en 1870, debían haberse fundado cuatro residencias misioneras a cargo de los jesuitas, una de ellas en Zamora, pero dichos religiosos no llegaron a establecerse en esta población principalmente debido a la hostilidad manifestada por los shuar, la cual también les llevaría a abandonar tempranamente sus sedes en Gualaquiza y en Macas.

Ya en el período progresista se crearon cuatro vicariatos apostólicos en el Oriente, y el de Zamora fue asignado a los franciscanos<sup>134</sup>. El padre José Vidal, comisario general de esta orden en el Perú y el Ecuador, realizó una primera expedición de reconocimiento a finales de 1889. Parece que por entonces en Zamora no había colonos y los shuar estaban dispersos por temor a las viruelas<sup>135</sup>. Transcurrieron más de dos años hasta que los franciscanos consiguieron personal suficiente y, al menos en teoría, los fondos necesarios para instalarse allí de forma estable, lo que ocurrió ya a inicios de 1892, en que unos seis religiosos, acompañados de algunos peones contratados por la orden y de unos pocos colonos, llegaron a Zamora. El padre José Vidal la describió, por entonces, como “un pequeño caserío de ocho chozas, algo diseminadas, habitadas por familias cristianas naturales de Loja que hace algún tiempo se

---

<sup>133</sup> Anteriormente nos hemos referido a que se produjeron iniciativas para la colonización de Zamora hacia la década de 1840 y, ya con mayor impulso, hacia 1860. Estas últimas se saldaron con la creación de una parroquia civil y religiosa en Zamora en 1868.

<sup>134</sup> Las principales fuentes para la historia del vicariato apostólico de Zamora son las relaciones y cartas escritas por los padres José Vidal, comisario general de los franciscanos en el Ecuador y el Perú, y Luis Torra, prefecto de la misión de Zamora, que se encuentran recopiladas en Bernardino Izaguirre: *ob. cit.*, pp. 67-253. Otra aportación destacada es la de Tomás Conde: *ob. cit.*, esp. cap. XXI. Nuevamente hay que señalar la existencia de numerosas transcripciones y copias sin citar referencia ninguna entre los historiadores franciscanos clásicos. Una obra de fecha más reciente sobre la misión franciscana en Oswaldo Celi Jaramillo: *ob. cit.*

<sup>135</sup> Al franciscano José Vidal le acompañó, en esta expedición, el sacerdote Ramón Ojeda, que había sido el primer párroco de Zamora en 1868, así como algunos soldados proporcionados por la Gobernación de Loja. Ver al respecto Tomás Conde: *ob. cit.*, pp. 71-72, y “Disposición del Supremo Gobierno accediendo a lo solicitado por el visitador de los RR.PP. Misioneros de San Francisco, en protección de su viaje a las tribus orientales” (Quito, 26.10.1889). En *Diario Oficial* nº 154 (Quito, 29.10.1889), p. 1298.

establecieron allí para atender a su subsistencia”<sup>136</sup>. Al poco de llegar, le cambiaron el nombre de Carmen de Zamora que le había sido asignado en 1868, por el de Santa Ana de Zamora, fundaron otra sede en Cumbaratza y emprendieron la construcción de un camino a Loja. Estos bríos iniciales pronto se vieron frenados, debido a la ineficacia de sus trabajos cristianizantes, lo que les llevó a abandonar la misión a fines de 1896, cuando atravesaron una compleja situación en la que se combinaron fatalmente la amenaza de un ataque inminente de los shuar con la negativa a proporcionarles apoyo por parte de la Gobernación de Loja, una vez producida la Revolución Liberal de 1895.

De esta breve estadía de los franciscanos en Zamora entre 1892 y 1896, me interesa comentar dos asuntos principales que desarrollaré en los siguientes puntos. En primer lugar, me referiré al irregular apoyo que recibieron por parte del gobierno del presidente Luis Cordero. En segundo lugar, me centraré en la relación establecida entre los shuar de Zamora y la misión, que evolucionó peligrosamente desde el acercamiento inicial de los indígenas, atraídos por las herramientas y útiles materiales que les proporcionaban los franciscanos, hasta la hostilidad declarada, a partir del momento en que éstos cuestionaron prácticas culturales tradicionales, como la realización de expediciones guerreras y la fabricación ritual de las *tsansas*.

#### **6.5.1. Las contradicciones de la política del gobierno de Cordero respecto a la misión franciscana.**

Cuando a mediados de 1892 el padre Luis Torra fue nombrado superior de la misión de Zamora, detectó que existían importantes carencias económicas de cara a hacer efectiva la tarea de los misioneros<sup>137</sup>. En teoría, el

---

<sup>136</sup> La llegada de los franciscanos fue relatada por el propio comisario general, José Vidal, que participó en las tareas de instalación aproximadamente entre enero y julio de 1892. Ver “Misión de Zamora. Descripción y narración epistolar del P. Fr. José Vidal”. En Bernardino Izaguirre: *ob. cit.*, p. 74.

<sup>137</sup> Según el mismo Luis Torra escribió *a posteriori*: “Se me había hecho creer que la misión estaba bien rentada por el Gobierno; pero al hacerme cargo de ella, no encontré ni fondos ni provisión alguna de los muchos objetos que se necesitan para la conquista

decreto legislativo de creación de los cuatro vicariatos apostólicos de 1888 había establecido una asignación de 3.000 sucres anuales al de Zamora y 6.000 al resto de vicariatos. Para recabar dichas sumas, en 1890 se dictó otro decreto legislativo que destinó el producto de la venta de la pólvora en todo el país para su repartición entre los vicariatos apostólicos del Oriente. No obstante, este rendimiento siempre fue inferior a la cantidad prevista para el sostenimiento de las misiones<sup>138</sup>.

Con el propósito de recabar mayores apoyos económicos, Torra se entrevistó con el presidente Luis Cordero y sus ministros a principios de 1893 y obtuvo una serie de compromisos. En concreto, acordaron destinar a la misión de Zamora un comisario y doce vigilantes que se ocuparían no sólo de la protección de colonos y misioneros, sino principalmente de la realización de trabajos de utilidad pública para la misión, como construcción de caminos, roce de terrenos y realización de viajes entre Loja y Zamora<sup>139</sup>. Los gastos correspondientes a la creación y mantenimiento de este cuerpo se cubrirían con los fondos del impuesto de la pólvora, como todos los relativos a misiones. En los meses siguientes a la reunión entre Torra y el gobierno de Cordero, la Gobernación de Loja se encargó de contratar a dicho comisario y vigilantes, que quedaban subordinados a la autoridad del superior de la misión<sup>140</sup>.

---

de esta clase de salvajes". En Fray Luis Torra: "Informe sobre la misión de Zamora, que el Superior de la misma presenta al M.R.P. Comisario General con el objeto de que éste lo eleve a Roma" (16.11.1896). En *ibid.*, p. 234.

<sup>138</sup> Según los informes oficiales, la misión de Zamora recibió un total de 3.862,34 sucres en el bienio 1892-1893. Ver "Cuenta de la pólvora". En Jenaro Larrea: *Informe del Ministro de Obras y Crédito Público al Congreso Constitucional de 1894*, p.s.n. Otros datos de los propios franciscanos indican que, para 1893, recibieron 1500 sucres de los 3000 asignados. Ver Luis Torra: "Carta 8ª" (Loja, 1.06.1893). En Bernardino Izaguirre: *ob. cit.*, p. 186. Los subsidios todavía menguaron más a partir de entonces.

<sup>139</sup> Luis Torra: "Carta 4ª" (Zamora, 20.02.1893), e "Informe sobre la Misión de Zamora..." (16.11.1896). Ambos en *ibid.*, pp. 168-169, 234.

<sup>140</sup> "Al gobernador de Loja se le ordena establezca, para auxilio de las misiones de Zamora, una pequeña guardia de policía" (Quito, 10.01.1893); "Contestación" (Loja, 1.03.1893); "Documento que comprueba el enganche de los 12 vigilantes que deben componer aquella guardia" (Loja, 28.02.1893 y 1.03.1893); y "Aprobación" (Quito, 18.03.1893). En *Diario Oficial* nº 115 (Quito, 5.04.1893), pp. 958-959. Entre estos documentos constan los contratos con los nombres de los 12 vigilantes. Entre ellos

Además de la creación de este cuerpo de seguridad, el gobierno de Cordero se comprometió a destinar a la misión 100 suces mensuales, para seguir construyendo el camino de Loja a Zamora, y a comprar, a cuenta del Estado, algunos animales y útiles, así como cables y poleas para la colocación de puentes colgantes en los principales ríos que se debía atravesar. También se acordó que Torra, en calidad de superior de la misión de Zamora, presentaría al congreso de 1894 un proyecto de colonización de dicha región<sup>141</sup>.

A pesar de las aparentes buenas intenciones del gobierno dirigido por Luis Cordero, los compromisos adquiridos en esta reunión con Torra quedaron en agua de borrajas, tal como lamentaba este misionero unos años después:

“Al poco tiempo la Guardia de Policía fue reducida a la mitad de su insignificante personal; después dejaron de pagar con regularidad a los Vigilantes que habían quedado, hasta que suspendieron del todo el pago y se deshizo la tal Guardia, luego, la venta de pólvora no produjo lo suficiente para cubrir el presupuesto de Misiones, y apenas si percibíamos la mitad de lo asignado; hasta que hace más de dos años que no nos dan un centavo”<sup>142</sup>.

También cabe indicar aquí que, como otras órdenes misioneras, los franciscanos debieron contar con otras fuentes de financiación, aparte del apoyo gubernamental. Al respecto, sabemos que en abril de 1893 se constituyó en Loja una sociedad denominada Pía Unión, con el objetivo de colaborar al sostenimiento de la misión de Zamora. Poco después esta misma entidad se

---

aparece el de Ángel Ordóñez que, como veremos, desarrolló un papel destacado en los acontecimientos que marcaron la existencia de la misión en este breve período.

<sup>141</sup> Existen referencias al respecto en escritos del propio Luis Torra: “Carta 4ª” (Zamora, 20.02.1893) y “Carta 18ª” (Zamora, 15.06.1894). En Bernardino Izaguirre: *ob. cit.*, pp. 168, 224-225. No obstante, no he encontrado rastros de que tal proyecto fuera discutido al consultar los índices de debates de dicha legislatura.

<sup>142</sup> Luis Torra: “Informe sobre la misión de Zamora...” (16.11.896). En *ibíd.*, p. 235. Parece que en marzo de 1894 el cuerpo de vigilantes ya se había reducido a seis individuos y el gobernador de Loja pedía que se aumentara a veinte. Ver Sebastián Valdivieso: “Informe del Sr. Gobernador de la Provincia de Loja” (Loja, 10.03.1894). En Pablo Herrera: *Informe del Ministro de lo Interior y Relaciones Exteriores de la República del Ecuador al Congreso Ordinario de 1894*, p.s.n.

constituyó en Guayaquil<sup>143</sup>. No obstante, no disponemos de datos sobre sus actividades ni sobre el apoyo efectivo que pudieron haber prestado a la misión de Zamora.

### **6.5.2. Los shuar de Zamora y los franciscanos: entre dádivas y *tsansas*.**

No deja de sorprender el hecho de que cuando los franciscanos llegaron a Zamora, a principios de 1892, los shuar que habitaban dispersos en las inmediaciones, a lo largo de las riberas del río Zamora, y que estaban encabezados por el “capitán” o jefe Chiura, les toleraron e incluso colaboraron con ellos en los trabajos de instalación de la misión. En este sentido, las fuentes consultadas indican que éstos ayudaron a construir la iglesia y el convento, efectuaron el roce de una trocha desde Zamora a Loja y acompañaron a los religiosos en sus expediciones por el área. Fundada la reducción de Cumberatza a los pocos meses, también se ocuparon de rozar el terreno y de construir una trocha desde Zamora.

Esta colaboración se obtuvo a cambio de numerosos objetos que les proporcionaban los franciscanos, al parecer en unas cantidades hasta entonces inusuales en el contexto de los intercambios habituales entre indígenas y colonos o visitantes esporádicos que se habían desarrollado durante buena parte del siglo XIX. El padre Torra, en uno de sus viajes por distintas ciudades del Ecuador para recabar apoyos materiales a la misión, refería haberse abastecido de numerosas telas, cuchillos, machetes, etc., que llegaron a formar hasta dieciséis enormes bultos y anotaba lo siguiente:

“¡Qué contentos se ponen nuestros jíbaros cuando saben que los Padres vienen bien provistos de cuanto ellos puedan necesitar o apetecer! Desgraciados los misioneros que se presentasen ante aquellos infieles sin otras armas que la Cruz y la persuasión [sic]; cuando menos perderían el tiempo inútilmente. Sí, sabido es que a

---

<sup>143</sup> Luis Torra: “Carta 8ª” (Loja, 1.06.1893) y “Carta 10ª” (Guayaquil, julio de 1893). En Bernardino Izaguirre: *ob. cit.*, pp. 187, 201. Entre las guayaquileñas que formaron parte de su dirección encontramos a Josefa S. Bruno de Carbo, Etelvina Carbo y Carmen Plata, miembros de influyentes familias del puerto.

*esta clase de conquistas no se puede ir con las manos vacías, ya que los salvajes materiales y groseros como son, no nos miran tanto a la cara como a las manos, esto es, a los regalos que de nosotros esperan conseguir. Inútilmente, repito, esperaríamos sacar algún partido de estos gentiles el que no fuera a ellos con un buen contingente de lanzas, hachas, machetes, cuchillos, anzuelos, agujas, espejos, zarcillos, pañuelos, camisas, cascabeles y otros mil avalorios [sic] que ellos tanto estiman y desean. Si piden misioneros o si los toleran en sus tierras, no es ciertamente por el cariño que les tengan, o porque abrigan al menos deseo de instruirse en la fe y hacerse cristianos, cosas que miran con el más soberano desprecio; todas sus miras las ponen única y exclusivamente en la mezquindad de los objetos que de nosotros esperan alcanzar”*<sup>144</sup>.

Hasta entonces, las relaciones comerciales entre los shuar y los pocos colonos o comerciantes que llegaban a Zamora se habían limitado al intercambio de pieles y *tsansas* por parte de los shuar, por implementos tecnológicos de los que carecían y que constituían bienes muy escasos, como herramientas, textiles y armas. Pero la llegada de los misioneros alteró esta situación, puesto que con el objetivo de favorecer el contacto y obtener la cooperación de los shuar, los religiosos introdujeron elementos hasta entonces muy escasos en grandes cantidades y a un ritmo muy acelerado, con excepción de las armas. Sin duda, la breve presencia de los misioneros en Zamora, a fines del siglo XIX, constituyó una fase decisiva en el proceso de asimilación tecnológica de los shuar y transformó las relaciones que hasta entonces habían sido de intercambio, en relaciones de dependencia<sup>145</sup>. Es por ello que el padre Torra, en un informe al comisario general de los franciscanos en el cual se interrogaba sobre cual sería la forma de lograr la difícil “conquista

---

<sup>144</sup> Luis Torra: “Carta quinta” (Zamora, 15.03.1893). En *ibíd.*, pp. 170-171. El énfasis marcado en cursiva es mío.

<sup>145</sup> La incidencia de la misión franciscana de Zamora en la vida de los shuar durante este período ha sido analizada desde una perspectiva etnohistórica por Teodoro Bustamante: *La larga lucha del kakaram contra el sucre...*, esp. pp. 113-128, que analiza algunos de los cambios a nivel tecnológico, comercial, ideológico, etc. producidos por el contacto entre los shuar y la misión.

espiritual” de los shuar, puntualizaba que en cuanto a su “conquista material”, ésta ya se había realizado<sup>146</sup>.

Aunque este intercambio de tolerancia y trabajo por parte de los shuar, a cambio de machetes y herramientas por parte de los misioneros, llegó a generar una compleja relación de dependencia, una mirada en profundidad a los hechos que tuvieron lugar en la misión de Zamora a fines del siglo XIX parece mostrar que dicha relación también tuvo un límite bien definido. En efecto, después de la instalación de los misioneros en Zamora y en Cumaratza que se facilitó con la ayuda de abundantes dádivas, la situación se complicó debido a los numerosos enfrentamientos intraétnicos que tenían lugar entre diferentes grupos shuar. Observemos el curso de los acontecimientos desde mediados de 1893. En mayo de este año se registró un ataque de los shuar Nangaritzas y Logroños contra los de Zamora y Yacuambi. Estos últimos pidieron ayuda a los misioneros que, de entrada, se entrometieron en las guerras intraétnicas y organizaron una expedición para repeler a los agresores, en la que participaron los vigilantes armados contratados por la Gobernación de Loja que custodiaban la población de Zamora y un misionero<sup>147</sup>. Pocas semanas después corrían rumores de que iba a producirse una nueva acometida de los Nangaritzas y Logroños, esta vez contra los shuar de Zamora y también contra los cristianos que les apoyaban. En esta situación, los shuar de Zamora buscaron el apoyo de los de Gualaquiza para enfrentarse conjuntamente a los otros y otra vez pidieron el apoyo de los misioneros y de los vigilantes de Zamora que les habían acompañado en la anterior expedición. El comisario, que comandaba a los vigilantes, estaba dispuesto a participar en la batida, pero esta vez no fue autorizado por los franciscanos. Con ocasión de estos hechos, los misioneros prefirieron no implicarse en la guerra, sino que se limitaron a organizar una guarnición armada para la defensa de Zamora y

---

<sup>146</sup> Luis Torra: “Informe sobre la misión de Zamora...” (Zamora, 16.11.1896). En Bernardino Izaguirre: *ob. cit.*, pp. 239-240.

<sup>147</sup> Los hechos de mayo de 1893 fueron enseñados por el padre González, que participó en la expedición armada. Su relación se encuentra transcrita en Luis Torra: “Carta octava” (Loja, 1.06.1893) y “Carta novena” (Zamora, 25.06.1893). En *ibíd.*, pp. 185-195.

pidieron a la Gobernación de Loja más armas y más tropas, por lo que se enviaron unos veinte soldados, aunque la situación se relajó y éstos no llegaron a disparar un solo tiro, retirándose un mes más tarde<sup>148</sup>. A finales de año continuaron los enfrentamientos, pero entre distintos contendientes, lo que resultaba incomprensible para los franciscanos. Así, las fuentes de los religiosos relatan perplejas que los shuar de Zamora y los Nangaritzas, que parecían enemigos irreconciliables, se aliaron para atacar a los de Canelos, produciéndose unas veinte víctimas y la captura de varias *tsansas*. El gobierno planteó a los franciscanos “la conveniencia de hacer un ejemplar castigo con estos asesinos”, pero el superior Luis Torra se negó, por considerar que ello sería contraproducente, puesto que los shuar abandonarían completamente la misión, o la atacarían y la destruirían completamente<sup>149</sup>.

Es importante señalar que en las fuentes se percibe una actitud ambigua por parte de los shuar de Zamora, al ser interrogados por los franciscanos respecto a los resultados de esta expedición guerrera a Canelos. De un lado, intentaron ocultar que se habían producido muertos y capturado *tsansas*, probablemente con el objetivo de mantener el suministro de herramientas y machetes que obtenían de la misión. Pero de otro lado, justificaron de acuerdo con su lógica la realización de estas prácticas tradicionales que los misioneros consideraban execrables:

“...les preguntamos si habían matado a muchos y cuantas cabezas habían traído y nos contestaron **-no matando, cabeza no habiendo**. Comprendíamos que avergonzados tal vez de su cobarde fechoría y sabiendo que desaprobábamos nosotros sus monstruosos crímenes, nos lo querían ocultar. Les asediamos pues con diferentes preguntas y al fin vinieron en confesar de que sí habían matado a algunos y traído tres **zanjas** o cabezas disecadas y también a una

---

<sup>148</sup> Los hechos relacionados con esta segunda incursión registrada en julio de 1893 se reseñan en Luis Torra: “Carta décima” (Zamora/Guayaquil, julio 1893). En *ibíd.*, pp. 95-201. Ver también “Nota del Gobernador de Loja al Ministerio de Interior transcribiendo otra de la Prefectura de Misiones de Santa Ana de Zamora” (Loja, 19.07.1893). En *Diario Oficial* nº 174 (Quito, 7.08.1893), pp. 1424-1425.

<sup>149</sup> Existen referencias a los enfrentamientos entre los shuar acaecidos a fines de 1893 en Luis Torra: “Carta 15” (Zamora, 7.01.1894), “Carta 16” (Zamora, 18.01.1894) y “Carta 17” (Zamora, 15.04.1894). En Bernardino Izaguirre: *ob. cit.*, pp. 209, 215, 219-222.

mujer cautiva. Hoy al fin ha venido al pueblo el famoso capitán Chiura, con su yerno Guambashcu y nos han confesado de plano y con una espantosa sangre fría que han hecho unas 23 muertes, entre hombres, mujeres, grandes y chicos, que han traído tres cabezas humanas y que han empezado ya los ayunos de preparación para celebrar las canibalescas fiestas llamadas de las zanjas"<sup>150</sup>.

Todo parece indicar que las increpaciones que los misioneros hicieron a los shuar de Zamora, cuestionándoles estas prácticas ancestrales, llevaron a la ruptura de la estrecha colaboración que inicialmente habían recabado por parte de éstos a través de las donaciones materiales. Así, sabemos que a partir de marzo-abril de 1894, tras regresar de la expedición guerrera a Canelos y recibir las reprimendas de los misioneros, los shuar cortaron su relación con la misión y retiraron a sus hijos de la escuela-internado que los franciscanos habían organizado en Zamora, y en la que hasta entonces habían accedido a que se les cambiara la indumentaria y se les cortara el cabello a cambio de recibir numerosas herramientas<sup>151</sup>.

Pero los Shuar no dejaron de aprovechar las ocasiones puntuales que se presentaban para la obtención de objetos materiales. Un ejemplo lo tenemos en la fundación de la residencia misionera de Yacuambi a inicios de 1895, en la que los franciscanos se proponían recuperar de nuevo la influencia que habían perdido sobre los shuar y fundar otra escuela-internado donde retener a los niños. Una familia que habitaba en el lugar elegido para la fundación, accedió a venderles una choza y una huerta, y a realizar los trabajos de instalación provisional a cambio de numerosos útiles<sup>152</sup>. Parece ser que cuando los

---

<sup>150</sup> Luis Torra: "Carta 16" (Zamora, 18.02.1894). En *ibíd.*, p. 215. Negrita en el original.

<sup>151</sup> Luis Torra: "Carta 18" (Zamora, 15.06.1894). En *ibíd.*, pp. 226-228. Parece ser que entre los principales objetivos de la animadversión que creció entre los shuar, a parte de los misioneros, se encontraba también Ángel Ordóñez, uno de los vigilantes contratados por la Gobernación de Loja para la defensa de Zamora, al que las fuentes sitúan en 1896 como ascendido a comisario. Ordóñez fue, en estos años, uno de los integrantes más activos de la colonia de Zamora. Tenía un importante conocimiento geográfico del área y participaba en todas las expediciones, y también estuvo implicado en negocios particulares con los indígenas.

<sup>152</sup> José Vidal: "Misión de Zamora. Descripción y narración epistolar...". En *ibíd.*, p. 133 y ss.

franciscanos decidieron abandonar Yacuambi un año después, debido a la esterilidad de sus actividades cristianizadoras y a la incidencia del paludismo en dicha población, los indígenas les pedían que no se fueran, asegurando que se establecerían definitivamente en la reducción y enviarían a sus hijos a la escuela, puesto que la presencia de los religiosos les aseguraba el suministro de bienes materiales que no podían obtener por ningún otro canal. Otro ejemplo vemos en la llegada de los shuar Logroños a Zamora, en busca de las generosas dádivas de los misioneros, a principios de 1896. En esta circunstancia, la picaresca para hacerse con los objetos que les proporcionaban los religiosos llegaba hasta lo teatral:

“¡Ah!, decían ellos por medio del intérprete, **jíbaro logroño mucho pobrecito, calzón no hay camisa, no hay machete y cuchillo no hay; nada teniendo, mucho pobrecito siendo.** [Acto seguido hicieron una demostración de su forma rudimentaria de obtener fuego]. Con esta estratagema consiguieron los diésemos eslabón o mecheros y además calzón, camisa, cuchillo, machete, agujas, anzuelo, pañuelos, etc....”<sup>153</sup>.

A finales de 1896, el superior Luis Torra envió un informe al comisario general de los franciscanos, en el que expuso la inutilidad de los trabajos de la misión, esperando que probablemente éste daría la orden de abandonarla<sup>154</sup>. Por entonces, los franciscanos permanecían únicamente en Zamora, y las sedes de Cumbaratza y de Yacuambi habían sido abandonadas. La relación que mantenían con los shuar se limitaba a proporcionarles herramientas y recursos materiales, pero ya no tenían expectativas de convertirlos. Por si el ambiente no estaba ya bastante enrarecido, unos shuar que estaban enfermos recurrieron a los cuidados de los misioneros<sup>155</sup>, pero murieron. Se temía una venganza y, en una situación de gran crispación, los vigilantes de Zamora tomaron la ofensiva y atacaron a los shuar, capturando a algunos de ellos y

---

<sup>153</sup> Luis Torra: “Carta 19” (Loja y Zamora, abril de 1896). En *ibíd.*, p. 230. Negrita en el original.

<sup>154</sup> Luis Torra: “Informe sobre la misión de Zamora...” (16.11.1896). En *ibíd.*, pp. 231-243.

<sup>155</sup> Entre las transformaciones que supuso la presencia de la misión franciscana en Zamora hay que considerar también la introducción de prácticas curativas occidentales, que los shuar empezaron a combinar con las tradicionales.

organizando un escarmiento, lo que todavía caldeó más el ambiente. A partir de esta situación, empezaron a correr rumores de que se preparaba un gran ataque de los shuar de Zamora contra los misioneros y los colonos de esta población. Los franciscanos pidieron ayuda a la Gobernación de Loja: el comisario de Zamora se desplazó hasta allí, donde únicamente le dieron tres rifles. Luego, el padre Torra pidió que se enviaran seis hombres armados, o en caso contrario los religiosos se retirarían de la misión. Como estos apoyos no llegaron, abandonaron Zamora a inicios de 1897 junto con todos los colonos, por temor a un ataque inminente<sup>156</sup>.

La historiografía franciscana afirmó que la negativa del gobernador de Loja a auxiliar a la misión de Zamora y a sus habitantes en una situación tan crítica, fue debida a que por entonces, algunos periódicos liberales relacionaron a los franciscanos con el coronel y hacendado azuayo Antonio Vega, jefe de algunas de las fuerzas conservadoras que todavía resistían a la revolución alfarista. Las informaciones que se difundieron al respecto afirmaron que los franciscanos eran partidarios de Vega e incluso que éste se había camuflado en Zamora disfrazado de misionero<sup>157</sup>.

---

<sup>156</sup> Estos hechos se relatan en Luis Torra: "Abandono de la misión de Zamora por causas que expone el padre Superior" (Zamora 24.12.1896). En Bernardino Izaguirre: *ob. cit.*, pp. 245-253.

<sup>157</sup> Ver Tomás Conde: *ob. cit.*, pp. 106-109. Efectivamente, la familia Vega tenía importantes propiedades en Gualaquiza y parece ser que, aparte de colaborar estrechamente con los salesianos del vicariato apostólico de Méndez y Gualaquiza, había alojado a los franciscanos en sus propiedades cuando éstos realizaron una expedición con el objetivo de explorar el curso del río Zamora y recoger datos exactos para la delimitación de los vicariatos apostólicos salesiano y franciscano.