



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA

Comunicación intercultural y cambio social en la relación entre los kichwas del Putumayo ecuatoriano y el Vicariato de Sucumbíos

Julio César Caldeira Ferreira

Universidad Santo Tomás

Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social

Bogotá, Colombia

Agosto 2019

Comunicación intercultural y cambio social en la relación entre los kichwas del Putumayo ecuatoriano y el Vicariato de Sucumbíos

Julio César Caldeira Ferreira

Trabajo de investigación presentado como requisito para optar al título de
Magister en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social

Directoras:

Yaneth Ortiz y Sonia Uruburu

Línea de Investigación:

Comunicación, Gobierno y Ciudadanía

Universidad Santo Tomás

Facultad de Comunicación Social

Bogotá, Colombia

Agosto 2019

Dedicatoria y agradecimientos

A mis familiares, amigos y hermanos misioneros de la Consolata por el incentivo en todos los procesos formativos académicos y en la vida.

A los putumayorunas, servidores y agentes de Pastoral Indígena de Sucumbíos por las enseñanzas que me ofrecieron para la vida y disponibilidad en todo este camino.

A los pueblos indígenas amazónicos en su lucha por lograr una “Tierra sin mal” y a la Iglesia Católica en su búsqueda de tener un “rostro, pensamiento y corazón amazónico”.

Agradezco a mis tutoras Yaneth Ortiz y Sonia Uruburu por la paciencia, motivación y amistad en las orientaciones de este trabajo de grado.

Agradezco a todos los profesores y amigos que ayudaron directa o indirectamente en estos años de estudios de la maestría.

Agradezco a Dios por todo lo que soy, a mi familia Caldeira Ferreira por todas sus enseñanzas y a mi familia Consolata por ayudarme a ser quien soy.

Finalmente, agradezco a mis hermanos indígenas kichwas del Putumayo y de Sucumbíos, bien como a la Iglesia San Miguel de Sucumbíos, por permitirme entrar en sus casas y comunidades para realizar esta investigación participativa.

RESUMEN

En las últimas cinco décadas re-emergen, en Ecuador y en varios países de América Latina, procesos organizativos y luchas sociales e indígenas. Muchos de estos procesos coinciden con el camino de apertura y renovación de la Iglesia Católica.

Este trabajo de investigación, partiendo del planteamiento de la relación que se da entre pueblos indígenas kichwas del Putumayo y los misioneros del Vicariato de Sucumbíos, busca reconocer los procesos comunicativos interculturales que se dio, llevando a la construcción de procesos sociales, culturales y políticos, desde la formación de líderes comunitarios capaces de empoderarse del proceso comunicativo, generar cambios en su entorno y su reconocimiento a nivel regional, nacional e internacional.

Palabras clave: Comunicación Intercultural, Cambio Social, Sumak Kawsay – Buen Vivir, Territorio y Organización Indígena.

RESUMO

Nas últimas cinco décadas ressurgem, no Equador e em vários países latino-americanos, processos organizativos e lutas sociais e indígenas. Muitos desses processos coincidem com o caminho de abertura e renovação da Igreja Católica.

Esse trabalho de pesquisa, baseado na abordagem da relação que se dá entre os povos indígenas kichwas do Putumayo e os missionários do Vicariato de Sucumbíos, busca reconhecer os processos comunicativos interculturais que ocorreu, levando à construção de processos sociais, culturais e políticos, a partir da formação de líderes comunitários capazes de se empoderar do processo comunicativo, gerar mudanças no seu ambiente e o seu reconhecimento nos âmbitos regional, nacional e internacional.

Palavras chave: Comunicação Intercultural, Mudança Social, Sumak Kawsay – Bem Viver, Território e Organização Indígena.

ABSTRACT

In the last five decades ago, there was re-emergency of the liberation and organizational processes of the indigenous people in Ecuador and the rest of Latin America. These processes coincided with the renovation process within the Catholic Church.

This investigation focuses on the existing relationship between the indigenous population Kichwa of Putumayo and the Consolata missionaries in the vicariate of Sucumbíos. In the same manner, the work intends to recognize the intercultural communication processes which have led to the construction of social, cultural and political processes, basing on the formation of community leaders able to empower communication skills and able to create changes in their areas, so that may be recognized locally, at national and international levels.

Keywords: Intercultural Communication, Social Change, Sumak Kawsay - Good Living, Territory and Indigenous Organization.

Tabla de Contenidos

Introducción	8
Capítulo 1 Antecedentes de investigación y marco teórico	15
1.1. Antecedentes	15
1.2. Marco teórico	18
Capítulo 2 Contexto Histórico	36
2.1. Antecedentes históricos	36
2.1.1. Periodo Colonial: conquista y primera colonización	36
2.1.2. Periodo republicano: segunda colonización y defensa de los territorios nacionales.....	42
2.2. Periodo de transición (1930-1970)	51
2.2.1. Movimiento indigenista	51
2.2.2. Movimientos eclesiales de renovación	52
2.2.3. Realidad fronteriza del Putumayo	56
2.2.4. Carmelitas descalzos en Sucumbíos	58
2.2.5. Kichwas en el Putumayo	61
2.3. Procesos de cambio	64
2.3.1. Años 70-80.....	65
2.3.2. Años 90 a la actualidad.....	85
2.4. A manera de conclusión.....	109
Capítulo 3 Procesos de comunicación intercultural entre los kichwas del Putumayo y el Vicariato de Sucumbíos	111
3.1. Espacios de diálogo intercultural	112
3.1.1. Hospitalidad ("Pasyana")	112
3.1.2. Valores comunes.....	115
3.1.3. Ritos complementarios	118
3.1.4. Interacción transfronteriza e intercultural	127
3.1.5. Medios de comunicación	131
3.1.6. Organización	135
3.2. Prácticas de comunicación intercultural	136
3.2.1. Lengua común.....	136
3.2.2. Conocimiento de la otra cultura	138
3.2.3. Toma de conciencia de la propia cultura	139

3.2.4. Eliminar los prejuicios y ser capaz de empatizar.....	141
3.2.5. Saber metacomunicarse	143
3.2.6. Tener una relación equilibrada	144
3.3. A modo de conclusión	146
Capítulo 4 Principales cambios sociales en la comuna de Tres Fronteras	147
4.1. Descripción general	147
4.1.1. Escenario geopolítico.....	147
4.1.2. Proceso demográfico y organizativo.....	149
4.2. Educación	157
4.2.1. Creación de la escuela y proceso educacional	158
4.2.2. Padres de familia.....	163
4.3. Territorio	164
4.3.1. Territorio para el runa	165
4.3.2. El territorio de la comuna de Tres Fronteras	168
4.4. Organización	170
4.4.1. Formación de líderes y lideresas	171
4.4.2. Organización comunal	183
4.4.3. Desarrollo comunitario	187
4.5. A modo de conclusión	192
Conclusiones y recomendaciones	194
Ilustraciones (fotos y mapas)	200
Siglas.....	201
Anexos	202
Bibliografía	206

Introducción

En las últimas cinco décadas re-emergen, en Ecuador y en varios países de América Latina, procesos organizativos, sociales y luchas indígenas. Desde muchos ámbitos de las ciencias sociales, gobiernos y organizaciones civiles buscan reflexionar, primero, entorno al papel de los pueblos indígenas en la sociedad, segundo, sobre las instituciones que interactúan con ellos, incidiendo en las altas esferas de los países.

Muchos de estos procesos coinciden con el camino de apertura y renovación (“aggiornamento¹”) de la Iglesia Católica, fruto del Concilio Vaticano II (1962-1965), de las Conferencias de los Obispos de América Latina – CELAM (1968, 1979, 1992 y 2007) y muchos aportes teológicos y de las ciencias sociales. Desde los años 70, antropólogos, sociólogos, historiadores, comunicadores y filósofos vienen reflexionando acerca de los cambios de modelo de Iglesia y su apertura a liderar procesos de reflexión y comunicación, incentivando la formación de organizaciones indígenas en los territorios, regiones y países latinoamericanos.

El interés por estas dos temáticas, nacieron del trabajo que realicé en los últimos ocho años (2011-2019), en las visitas a las comunidades indígenas del Putumayo colombo-ecuatoriano, donde se escucharon relatos de ancianos, líderes y lideresas que contaban sus historias de vida, de sus comunidades y organizaciones, recordando los tiempos difíciles vividos por ellos y sus antepasados, especialmente en el tiempo de los patrones y caucheros. Ellos relataban el cambio que comenzó en los años 70, cuando los “padrecitos” (sacerdotes católicos) y “hermanitas” (monjas católicas) comenzaron a trabajar en torno a la concientización de la situación que vivían, realizando encuentros y talleres relacionados con los problemas que afrontaban, la importancia de la cultura y vivir una fe encarnada, así como el impulso en la participación política y en la conformación de las primeras organizaciones comunitarias, provinciales, regionales y nacionales. Este proceso organizativo fue creciendo, y con la formación de líderes y lideresas indígenas en

¹ Aggiornamento es un término italiano que significa renovación o modernización a la que se somete una cosa. Aquí hacemos referencia al movimiento de renovación y modernización de algunas posturas de la Iglesia Católica después del Concilio Vaticano II, realizado del 1962 a 1965.

Por tal motivo, el atractivo de este enmarañado proceso, delimitando el trabajo investigativo desde el análisis del proceso comunicativo intercultural entre los indígenas del Putumayo y los misioneros del Vicariato de Sucumbíos y los principales cambios generados en la comuna² de Tres Fronteras, donde habitan indígenas *kichwas* amazónicos, en un territorio donde el único acceso es por vía fluvial, partiendo desde la cabecera cantonal, Puerto El Carmen.

MAPA BASE DE UBICACION DE LOS TERRITORIO DE LA NACIONALIDAD KICHWA

SUCUMBIOS

UBICACIÓN

SIMBOLOGIA

- Poblados
- Vías
- Rioz Simples
- Rioz Perforados

LEYENDA

Nombre	Superficie	Superficie
San Rafael	1.200,00	1.200,00
San Carlos	1.200,00	1.200,00
San Juan	1.200,00	1.200,00
San Mateo	1.200,00	1.200,00
San Pedro	1.200,00	1.200,00
San Sebastián	1.200,00	1.200,00
San Vicente	1.200,00	1.200,00
San Andrés	1.200,00	1.200,00
San Antonio	1.200,00	1.200,00
San Felipe	1.200,00	1.200,00
San Marcos	1.200,00	1.200,00
San Nicolás	1.200,00	1.200,00
San Pablo	1.200,00	1.200,00
San Rafael	1.200,00	1.200,00
San Carlos	1.200,00	1.200,00
San Juan	1.200,00	1.200,00
San Mateo	1.200,00	1.200,00
San Pedro	1.200,00	1.200,00
San Sebastián	1.200,00	1.200,00
San Vicente	1.200,00	1.200,00
San Andrés	1.200,00	1.200,00
San Antonio	1.200,00	1.200,00
San Felipe	1.200,00	1.200,00
San Marcos	1.200,00	1.200,00
San Nicolás	1.200,00	1.200,00
San Pablo	1.200,00	1.200,00

LEYENDA

Nombre	Superficie	Superficie
San Rafael	1.200,00	1.200,00
San Carlos	1.200,00	1.200,00
San Juan	1.200,00	1.200,00
San Mateo	1.200,00	1.200,00
San Pedro	1.200,00	1.200,00
San Sebastián	1.200,00	1.200,00
San Vicente	1.200,00	1.200,00
San Andrés	1.200,00	1.200,00
San Antonio	1.200,00	1.200,00
San Felipe	1.200,00	1.200,00
San Marcos	1.200,00	1.200,00
San Nicolás	1.200,00	1.200,00
San Pablo	1.200,00	1.200,00

Ilustración 1. Mapa de las comunas kichwas del río Putumayo ecuatoriano

9

Línea de investigación

Desde esta breve introducción, partiendo del planteamiento de la relación que se da entre pueblos indígenas kichwas del Putumayo y el Vicariato de Sucumbíos (Iglesia Católica), se busca reconocer los procesos comunicativos interculturales planteados en la línea de investigación comunicación, gobierno y ciudadanía³, llevando a la construcción de procesos humanos, culturales y políticos, desde la formación de líderes comunitarios capaces de empoderarse del proceso y de generar cambios en su entorno y su reconocimiento a nivel regional, nacional e internacional.

Es una tarea desafiante, puesto que muchos indígenas y miembros de la comunidad académica consideran que la Iglesia Católica actúa como un ente dominador (especialmente por su pasado unido al proceso de colonización). Entre tanto, sin negar estas sombras, se busca demostrar los procesos de apertura que se dieron en su estructura a partir del Concilio Vaticano II (1965) y que impulsaron en latinoamérica un nuevo espacio de valoración y para el rescate de las culturas, considerando los cambios en la relación con los pueblos indígenas, estableciendo un diálogo intercultural y un acompañamiento al fortalecimiento organizativo de éstos en la segunda mitad del siglo XX, unido al camino organizativo que han emprendido los pueblos con los aportes recibidos desde las ciencias sociales y religiosas.

Pregunta de investigación

¿De qué manera se generaron cambios sociales en la comuna indígena kichwa de Tres Fronteras a partir de los procesos de formación de líderes establecida con los misioneros del Vicariato de Sucumbíos?

Objetivo general

Analizar los principales cambios sociales generados en la comuna indígena *kichwa* de Tres Fronteras, del Putumayo ecuatoriano, a partir del proceso de formación de líderes por medio de

³ “Reflexionar desde una perspectiva interdisciplinaria sobre las relaciones que se configuran entre comunicación y ciudadanía como escenarios fundamentales para construir sociedades menos desiguales y excluyentes, así como más abiertas a las diferencias humanas, culturales y políticas. En consecuencia, la línea apunta a reconocer sujetos políticos con capacidad de agenciamiento en distintos procesos en el ámbito de la vida cotidiana” (Líneas de Investigación – Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social – USTA. Recuperado de: <https://facultadcomunicacionsocial.usta.edu.co/index.php/investigacion-maestria1>).

la comunicación intercultural establecida con los misioneros del Vicariato de Sucumbíos desde la década de los 70

Objetivos específicos

1. Describir los procesos histórico-sociales originados por la interrelación de los indígenas *kichwas* de la triple frontera (Colombia-Ecuador-Perú) y la Iglesia Católica desde los años 70;
2. Identificar los procesos comunicativos interculturales que fueron llevados a cabo entre los *kichwas* del Putumayo ecuatoriano y los misioneros del Vicariato de Sucumbíos;
3. Reconocer, en conjunto con la comunidad, los cambios sociales generados en el territorio indígena de Tres Fronteras.

Metodología

Esta investigación busca, justamente, hacer un paralelo entre los procesos de la comunicación, desde un diálogo interdisciplinario, que reconoce los procesos ciudadanos y los cambios sociales generados. Por tal motivo, se realizó bajo un *enfoque epistemológico histórico-hermenéutico*, pues su interpretación está basada en un previo conocimiento de los datos históricos, culturales, políticos y sociales de las comunidades, utilizando un proceso circular de comprensión.

En este proceso, valoramos la conciencia histórica de los sujetos para llegar al pleno conocimiento del estilo de vida y acciones que se dan a nivel individual y colectivo, rescatando las estructuras comunicativas en la reconstrucción de identidades socioculturales para reconocer acciones transformadoras que generaron procesos comunitarios desde la formación de líderes y lideresas que se empoderaron del camino para organizar, dirigir, promover la participación, delegar responsabilidades e interesarse por la vida de la comunidad.

Este enfoque “preconiza la interpretación y comprensión de los fenómenos educativos y socioculturales, centrándose básicamente en las intenciones, motivos y razones de los sujetos implicados” (Mateo, 2001, p.11), buscando analizar, interpretar y comprender los acontecimientos individuales e históricos.

Como metodología, este es un estudio cualitativo que busca obtener datos individuales y colectivos de los participantes con el fin de analizarlos, comprenderlos y responder a los objetivos de la investigación.

Utilizamos el método histórico para el análisis de la realidad, y el método etnográfico para comprender las diferentes formas de vida de las personas, comunidades y su cultura, así como los aspectos particulares de las mismas con su participación activa. Por medio de procesos descriptivos (Torres, 2014), se plantea la comprensión de su forma de vida, buscando la comprensión cultural, sus normas de comportamiento y la relación entre ellos y los procesos sociales que fueron viviendo y que generaron un cambio en su manera de actuar ante situaciones conflictivas, como el empoderamiento en los procesos de construcción colectiva y toma de decisiones afines a sus necesidades.

Se complementa el trabajo, desde una perspectiva etnográfica, con el análisis de datos, interpretarlos, comprenderlos y codificarlos desde los objetivos planteados en la investigación, por medio de fuentes orales (recogidas en campo) y escritas (bibliografía secundaria y archivos).

Las principales técnicas de investigación usadas fueron la revisión documental, diario de campo, entrevistas abiertas y semiestructuradas, y talleres.

La revisión documental buscó reconocer el camino histórico y los procesos que fueron viviendo las comunas indígenas ya mencionadas, recibiendo aportes teóricos y prácticos de las ciencias sociales para la elaboración de este trabajo. El contacto con el archivo histórico del Vicariato Apostólico de Sucumbíos y de los pocos registros históricos encontrados en la FONAKISE (Federación de las Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos, Ecuador), alcaldía de Putumayo y la junta parroquial de Puerto Rodríguez, fue información relevante en el proceso vivido.

Se rescata la importancia del diario de campo, fruto del acompañamiento de los últimos ocho años con estas comunas y escuchar atentamente el relato de las historias, identificando los principales sujetos y las situaciones vividas por ellos. Este camino está plasmado, particularmente, de diversas visitas realizadas entre 2016 y 2019 a la comuna de Tres Fronteras y demás comunas del Putumayo, a Puerto El Carmen y Puerto Ospina, a Lago Agrio y otras partes de la provincia de Sucumbíos. En ellas, se dialogó con los sujetos implicados, realizando talleres, entrevistas, recogiendo historias de vida y documentación de los archivos del Vicariato y de algunas organizaciones sociales. En las comunas indígenas, cada conversación era nutrida con algunas buenas tazas de chicha, signo de unidad y vida para estos pueblos. Se realizaron 42

entrevistas⁴ abiertas y semi-estructuradas (totalizando casi treinta horas de diálogos grabados) sobre las historias de vida, problemáticas, procesos y avances de la organización indígena, de elementos culturales destacados, del camino de la Iglesia Católica en el proceso y relaciones comunicativas entre Iglesia Católica-Comunidades Indígenas-Organizaciones Sociales. Las historias de vida individuales y colectivas se transformaron en historias organizativas, ayudando significativamente a reconstruir el proceso de cambio, con el aporte valiosísimo de *rucuyaya* (mayores), líderes comunitarios, misioneros, misioneras y miembros de las organizaciones indígenas y de las organizaciones sociales, etc. Con esto se busca reconocer el protagonismo de personas concretas en este proceso.

Finalmente, se han realizado algunos talleres, especialmente en las comunas del Putumayo, con objetivos bien claros, como el de cartografía social que buscó reconocer los espacios territoriales y simbólicos del territorio; el del árbol de problemas, hizo visible los logros, dificultades y expectativas de los mayores, jóvenes y niños.

Capítulos

Fruto de este camino dinámico y con muchos signos de vida, buscamos recoger y desarrollar sus principales planteamientos desde cuatro capítulos.

El primer capítulo abarca todo lo relacionado con el marco teórico, partiendo de las categorías comunicación intercultural, cambio social (desde la perspectiva de la comunicación y de la teología de la liberación) y Sumak Kawsay-Buen Vivir en lo relacionado con la cultura indígena, el territorio y la frontera.

En el segundo, se realizó un análisis histórico-social de la relación entre los pueblos indígenas, la Iglesia Católica y algunas organizaciones civiles y estatales. Desde un recorrido histórico de los principales hitos-sucesos de esta relación, se presentan algunos cambios significativos a nivel de mentalidad y prácticas de la Iglesia Católica y en las comunidades indígenas, especialmente en los últimos cincuenta años. Para eso, se partió de los antecedentes de esta relación, que se dio en el periodo colonial y republicano hasta la década de 1920, recorriendo al que se llama periodo de transición (de los años 30 al 60 del siglo XX), donde se visibiliza los movimientos indigenistas y eclesiales de cambio, que coinciden con la llegada de

⁴ Hacemos claridad que las entrevistas (comunicación personal) se transcribieron sin modificaciones del original.

los misioneros carmelitas descalzos y de los indígenas *kichwas* a las orillas del Putumayo. Concluimos este capítulo con la descripción de algunos procesos de cambio desde los años 70, divididos en dos periodos: entre los años 70 y 80, donde se sitúa el proceso que llamamos “despertar y organización”, y de los años 90 a la actualidad, donde se observa el camino de empoderamiento y autonomía.

Los capítulos tres y cuatro traen los resultados de las investigaciones realizadas desde las lecturas, análisis de los archivos históricos y del trabajo de campo realizado de 2016 a 2019. Se hace eco de las voces de los agentes directamente involucrados en su debido tiempo y de otros que vivieron o investigaron acerca de este camino.

En el tercer capítulo se sistematizan los procesos comunicacionales que se dieron entre misioneros e indígenas, el reconocimiento de los espacios de diálogo intercultural y las prácticas de comunicación intercultural.

El último capítulo presenta los principales cambios generados en la comuna Tres Fronteras, según el estudio realizado. Se inicia con una descripción general de la comuna, seguido de los principales frutos del proceso en lo referente a los cambios educativos, reconocimiento del territorio y fortalecimiento organizacional; éstos fueron unánimemente resaltados por los socios de la comuna, los misioneros y miembros de organizaciones con las que se conversó, y que son visibles en la actualidad.



Ilustración 2. Casa tradicional kichwa y al fondo un árbol de ceibo

Capítulo 1

Antecedentes de investigación y marco teórico

1.1. Antecedentes

Desde la década de los 70, los teólogos, antropólogos, sociólogos, historiadores y filósofos vienen reflexionando acerca de los cambios de modelo de Iglesia y su apertura a liderar procesos de reflexión desde las tradiciones indígenas, sus culturas y espiritualidad propia, incentivando la formación de organizaciones indígenas en los territorios, regiones y países latinoamericanos.

Mucho se destaca desde la línea de la teología de la Liberación entre cuyos exponentes encontramos Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Hans Küng, bien como de la teología india en su versión ecuménica llevada adelante por teólogos como Samuel Ruiz, Eleazar Lopez, Paulo Suess y Nicanor Sarmiento Intiyupanqui.

Ricardo da Silva Pereira en su tesis de Teología titulada *A missão da Igreja: do Concílio Vaticano II a Conferência de Aparecida: um 'aggiornamento' necessário* (2010), plantea como la Iglesia Católica, interrogada por los cambios de contexto y las nuevas exigencias del tiempo actual, busca renovarse en su tarea misionera manteniéndose fiel a su esencia y tradición eclesial. La Iglesia está dando pasos concretos de renovación (*aggiornamento*), pero todavía hay un largo camino por recorrer. Los desafíos son enormes y complejos, tales como construir en medio de las nuevas situaciones históricas, eclesiales y sociales, caminos de comunión y salvación para todos los pueblos.

En el aspecto relativo a los pueblos indígenas hay un trabajo que recoge los principales pronunciamientos de la Iglesia Católica en América Latina en el post-Concilio Vaticano II en defensa de los pueblos indígenas y sus culturas compilados en el libro *Evangelio y Culturas: documentos de la Iglesia Latinoamericana*, compilado por el antropólogo Juan Bottasso (1986), de ediciones Abya Yala en Ecuador. En los 11 documentos finales de los encuentros eclesiales y las dos declaraciones de los antropólogos en Barbados, se puede rastrear la evolución del pensamiento teológico y social en torno a las culturas indígenas, interpelando la Iglesia a asumir un compromiso más decidido en favor de los pueblos indígenas de América.

En Brasil, *Paeterepë: quem são esses maperë? Elementos para o estudo da construção Yanomami da alteridade dos missionários* (2015), tesis de maestría en Antropología de Corrado Dalmonego se rescata la historia de las relaciones establecidas entre un grupo de religiosos católicos y las comunidades indígenas Yanomami del río Catrimani, al norte de Brasil. Desde un estudio etnográfico, relata el proceso de cómo los misioneros fueron construyendo relaciones de alteridad y cuál es la percepción de los Yanomami con relación a los misioneros a lo largo de los 50 años de presencia, pensando en el proceso que llevó a la cultura del encuentro y del diálogo en este espacio interétnico, donde la incorporación social de los misioneros fue posible gracias a la relación de confianza y reciprocidad de los Yanomami con relación a ellos.

Jaci Guilherme Vieira en su tesis de doctorado en Historia, titulada *Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980* (2003), plantea el papel de la Iglesia Católica de Roraima en la formación de una conciencia crítica y formación política de los indígenas, pasando de la afinidad con las elites locales (hacendados) a un distanciamiento de estos y a una opción preferencial por los pueblos indígenas. Desde la ideología plasmada por el Concilio Vaticano II y de las Conferencias Latinoamericanas de Medellín y Puebla, pasó a interesarse por los problemas enfrentados por la población indígena, especialmente en la demarcación de sus territorios y elaborando proyectos económicos y políticos de auto mantenimiento para estos pueblos. Abre la discusión para que se pueda repensar cuestiones relevantes relacionadas a la disputa de la tierra, desde el mito de la convivencia pacífica entre indios y no-indios.

Acerca de los procesos llevados adelante en México, especialmente en Chiapas con Mons. Samuel Ruiz y la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Jorge Valtierra Zamudio en su tesis de doctorado en Ciencias Sociales titulada *Los Tojolabales y la pastoral indígena en el sureste de Chiapas: comunicación e interacción entre los agentes de pastoral y los tojolabales católicos* (2013), reflexiona sobre la interacción entre los misioneros (agentes de pastoral) y los indígenas tojolabales lo que generó una acción comunicativa y el intercambio de significados socioculturales (alteridad), donde la manifestación de la religión a través de la cultura tiene una función e impacto que propicia la transformación social. De ahí la importancia de una Pastoral Indígena situada para alcanzar una interacción comunicativa “intercultural” e interactiva, en vista de la construcción de una teología de la interculturalidad.

Mucho se tiene estudiado en Ecuador acerca del proceso llevado adelante por los indígenas del Chimborazo, motivados por Mons. Leonidas Proaño y el movimiento indígena. Luis Alfonso Álvarez Rodas en su tesis doctoral de Filosofía titulada *La irrupción del movimiento indígena ecuatoriano en la década de los años 90* (2012) hace un levantamiento de los principales discursos indígenas y sus formas de realizar en varios ámbitos y las aportaciones de Mons. Leonidas Proaño desde la relación entre los indígenas y la Teología de la Liberación, destacando los logros más significativos del movimiento indígena ecuatoriano, que fueron la demarcación de sus territorios comunales, el reconocimiento de sus derechos e ideal del Buen Vivir (Sumak Kawsay) en la Constitución de 2008, la mayor participación política en las decisiones de los gobiernos locales, provinciales y nacional.

La antología del pensamiento indigenista ecuatoriano del libro *Sumak Kawsay Yayay* (2014) trae varios aportes culturales, académicos e intelectuales sobre el Buen Vivir y el modelo de desarrollo local sustentable, desde el proceso histórico y organizativo del pueblo indígena. Los aportes de los propios indígenas y de intelectuales indigenistas clarifican el concepto de Buen Vivir desde un conjunto de artículos que rescatan el pensamiento indígena ecuatoriano en el campo de la Economía Política del Desarrollo, con propuestas alternativas propias al actual modelo de desarrollo capitalista y neoliberal.

En lo referente al pueblo kichwa también encontramos varios aportes. En el libro *Tradición oral de los quichuas amazónicos del Aguarico y San Miguel*, la antropóloga Alessandra Foletti-Castegnaro (1985) realiza una serie de entrevistas y reconoce que el movimiento organizativo busca revalorar el patrimonio cultural desde sus valores propios, reconocimiento y unidad, que favorecen a una auténtica y fecunda lucha. También muestra una visión del mundo quichua amazónica, de su articulación espacial y temporal, hecha por ellos mismos, contando sus historias y padecimientos.

En los libros de José Miguel Goldáraz, *Mushuk Pacha – Hacia la Tierra sin mal* (2004) y *Mitos y tradiciones de los Naporunas* (2004), se recibieron aportes significativos de la cultura naporuna (kichwas del río Napo) desde el propio conocimiento cultural, médico, shamánico y artístico. Al mismo tiempo, visibiliza su historia de luchas, resistencias y rescate cultural en los últimos años, comenzando por el territorio, nacionalidad y de reconocimiento social, gracias a sus valores, espiritualidad, mitos y tradiciones.

Acerca de las misiones en Sucumbíos y en la Amazonía ecuatoriana, rescatamos los trabajos de los historiadores Lorenzo García y Luciniano Luis Luis que escribieron acerca de las misiones en la Amazonia ecuatoriana y en Sucumbíos, respectivamente. García (1995), recuenta el proceso de las misiones católicas en la amazonia ecuatoriana desde el siglo XVI a los años 80 del siglo XX. Luis Luis en sus dos libros sobre la misión carmelita, escritos en 1994 y 1995, cuenta en detalles como fue el proceso social y evangelizador en la zona de Sucumbíos, entre los ríos Putumayo, San Miguel, Aguarico y Napo, estacando el cambio significativo que se dio a partir de los años 70, con la llegada de monseñor Gonzalo López Maraón y las nuevas prácticas y rumbos a nivel social y religioso.

En los presentes trabajos de investigación, se observa la confluencia de los procesos vividos desde la apertura de la Iglesia Católica desde su trabajo en lo que llama “Pastoral Indígena” y la efervescencia de los movimientos indígenas en América Latina desde la búsqueda por alcanzar sus derechos, tener reconocidos sus territorios e identidad cultural, participación política decidida y hacerse conocer en sus países y a nivel internacional. Estas son bases para la investigación que se propone en este trabajo de maestría.

1.2. Marco teórico

Para responder al objetivo de esta investigación y con rigor académico, este trabajo enfoca las categorías Comunicación Intercultural, Cambio Social y Buen Vivir - Sumak Kawsay para facilitar el análisis del diálogo establecido entre los pueblos indígenas en sus procesos organizativos y su cosmovisión, y las labores de instituciones sociales en América Latina, como es la Iglesia Católica y su opción por acompañar a estos pueblos indígenas en sus procesos organizativos, reconocimiento jurídico de sus territorios y la formación de líderes y lideresas comunitarias en este territorio amazónico y tri-fronterizo.

Se asume en el análisis de la propuesta de liberación nacido dentro de la **teología de la liberación**, como disciplina que desarrolla una clara opción por una transformación social, política, cultural y económica en la sociedad y en las personas que la conforman.

La *teología de la liberación* nacida a finales de la década de 60 y principios de los 70 bajo influencia de las propuestas sociales en el contexto de la guerra fría y las luchas sociales en

latinoamérica. De esta manera, podemos decir que ella bebió de la educación liberadora de Paulo Freire, de las prácticas de la Acción Católica, del movimiento obrero de Francia, de los movimientos socialistas en América Latina y de movimientos de renovación de las ciencias humanas y sociales, y fue la base para el surgimiento de otras prácticas de liberación en la filosofía, antropología, sociología, comunicación, etc.

Desde reflexiones que parten de una línea teológica e interdisciplinaria se propone una espiritualidad de la liberación, desde el pensamiento y la praxis donde se hace presencia como Iglesia: comunidades de base, colegios y universidades, sociedad civil y organizaciones, celebraciones y sacramentos, etc., se generó un profundo cambio de mentalidad al interno de la Iglesia y en las relaciones con la sociedad civil.

Este movimiento inspiró a millones de creyentes y no creyentes, organizados en comunidades de base y acciones sociales, de intelectuales a indígenas, en la búsqueda de alternativas al modelo de desarrollo y de la teoría de la dependencia que venía del Primer Mundo (Europa y Estados Unidos), semilla para el nacimiento de muchos movimientos sociales y políticos en América Latina en la búsqueda de descolonizar el pensamiento y las prácticas adoptadas.

Tal como se hizo en diversas áreas de conocimiento, el filósofo Enrique Dussel (1996), fundador de la filosofía de la liberación, resalta la importancia de un nuevo pensar y nuevo actuar a nivel local y global, nacido desde la “periferia” de las naciones llamadas “subdesarrolladas”, partiendo “de la disimetría centro-periferia, dominador-dominado, totalidad-exterioridad, y desde allí repensar todo lo pensado hasta ahora. Pero, lo que es más, pensar lo nunca pensado: el proceso mismo de liberación de las naciones dependientes y periféricas” (p.200).

La teología de la liberación, según Juan Carlos Scannone (1997), tuvo variadas corrientes: “la teología a partir de la praxis pastoral de la Iglesia” (por parte de la mayoría del episcopado), “teología a partir de la praxis de grupos revolucionarios” (Hugo Assmann), “teología a partir de la praxis histórica” (la mayoría de los teólogos, como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel etc.) y “teología a partir de la praxis de los grupos latinoamericanos” (Lucio Gera y otros). Los representantes más conocidos de la *teología de la liberación* son Gustavo Gutiérrez, los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo, Segundo Galilea, Enrique Dussel, entre otros.

En todas las corrientes, las fuentes de inspiración parten de la fe (desde la opción por los pobres que hace Dios en la historia de salvación, especialmente en Jesús) y desde la utilización del método “ver-juzgar-actuar”, desarrollado en la juventud obrera católica para la revisión de vida en las pequeñas comunidades del movimiento (Silva, 2015).

El término pobres es un concepto tomado por los *teólogos de la liberación* para referirse a los millones de personas que son privados de sus derechos fundamentales a nivel social, económico, político y cultural. De esta manera, optar por los pobres significa: reconocer la condición real a que están sumisos la mayoría del pueblo latinoamericano; hacer la opción por su causa para la liberación integral; negar apoyo a las estructuras y personas que generan la pobreza; asumir un estilo de vida más sencillo (Gallo, 2006). Por tal motivo, lleva la teología a acercarse a la realidad de los pobres, marginados y excluidos por el sistema inhumano capitalista. Exige un cambio de mentalidad y de estructuras con relación al modelo colonial y republicano anterior, donde la Iglesia y la teología estuvieron de la mano de los poderosos y conquistadores.

Es preciso reconocer que la Iglesia como institución y realidad histórica ha tenido una presencia muy ambigua en el proceso de liberación. Especialmente en América Latina, único continente de cristianismo colonial, la Iglesia (y nos referimos a la Iglesia como realidad sociológica, no teológica) ha sido estructuralmente (y no tratamos de juzgar las intenciones, sino tan solo las funciones sociales) compañera de la dominación y cómplice de los mecanismos de opresión (Boff, 1980, p.130).

Tomando conciencia de los nuevos desafíos teológicos, a la luz del contexto cultural, político, histórico, social, económico y religioso, a nivel epistemológico y práctico, se opta por la utilización del método ver-juzgar-actuar, para la acción transformadora en y desde los ambientes internos de la Iglesia y de la sociedad. Este método de planeación participativa busca disminuir la brecha entre fe y vida, es decir, que las personas sean capaces de descubrir el sentido cristiano de la vida y tengan la capacidad de transformar su entorno. Siendo un método inductivo, parte de la propia situación y no de las ideas universales como en los tradicionales métodos deductivos (Pellegrino, 2017). Para esto, es necesario la participación de todos para que se realicen los cambios necesarios.

Los tres momentos del método ver-juzgar-actuar están interrelacionados, así: en el “ver” se hace el análisis de coyuntura, mirando la realidad como un hecho (o varios hechos), buscando las causas de las situaciones problemáticas y posibles consecuencias que pueden generar en la vida de las

personas, comunidades u organizaciones sociales; pasando a un momento de discernimiento para revisar la vida en la comunidad, trabajo, familia y sociedad, desde el “juzgar”, que parte del sentido de la fe y de la experiencia de Dios que llama a la conversión personal y estructural; y culminando con el “actuar”, definiendo lo que se debe cambiar y como realizar este cambio en la vida práctica de la persona, de la comunidad y de la sociedad, proponiendo acciones concretas a desarrollarse entre todos.

Este método es utilizado en muchos ambientes, desde las comunidades de base y organizaciones, hasta los documentos de los obispos latinoamericanos y en prácticas universitarias e investigativas. Según su idealizador, el peruano Gustavo Gutiérrez (1975), la *teología de la liberación* está llamada a

dejarnos juzgar por la palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Se trata de retomar los grandes temas de la vida cristiana en el radical cambio de perspectiva y dentro de la nueva problemática planteada por ese compromiso (pp.15-16).

Como en la mayoría de las ciencias, la *teología de la liberación* tuvo su periodo de expansión y renovación dentro del proceso (lo que se está realizando), haciendo surgir teologías de la liberación en Asia, África, incluso en Europa, bien como otros movimientos teológicos como es la teología afro, teología feminista, teología ecológica y teología india. La unidad de esta línea teológica es que se desarrollan desde un compromiso con una evangelización y reflexión liberadora en la construcción de una nueva sociedad, con un compromiso político, social, educativo y cultural.

Una de estas líneas es la ***teología india***, nacida en los años 80, que ganó fuerza en los 90 por la sensibilidad de algunos misioneros, teólogos, intelectuales e indígenas, quienes plantearon un diálogo entre las culturas, en la búsqueda que desde “los mitos, ritos, símbolos, tradiciones y sueños de los pueblos indígenas latinoamericanos” (CELAM, 2016, p. 161) y de la fe en Jesucristo y los aportes del magisterio de la Iglesia, para hacer florecer nuevas metodologías del quehacer teológico desde la percepción y sensibilidad indígena, no solo como hizo la teología de la liberación en su nacimiento, sino desde el protagonismo y prácticas indígenas.

La corriente indígena aprecia logros de la Teología de la Liberación, pero también está forjando sus metodologías y comprensiones de la presencia de Dios. Resaltan el protagonismo teológico

de indígenas, reconocimientos de rostros milenarios de Dios, el diálogo entre religiones, la inculturación del Evangelio y de la Iglesia... sobre todo para encontrar alternativas de vida para la humanidad (Irrarázaval, 2010, pp. 134-135).

El indígena mexicano Eleazar López (CELAM, 2006a), fundador de la *Teología India Latinoamericana* (a la que actualmente llama Teologías de los Pueblos Indígenas), expresa que uno de sus fundamentos es recibir y ofrecer en dos ámbitos: indígena y cristiano. Resalta que no se trata de que una pierda y otra gane, sino que mantengan su identidad en el diálogo. Por tal motivo, podemos definirla como instrumento para el diálogo de saberes entre los ritos y conocimientos milenarios de raíz autóctona y los ritos y tradiciones de raíz cristiana. De esta manera,

la Teología India es, por tanto, un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicar los misterios nuevos y antiguos de la vida. Por eso no se trata de algo nuevo ni de un producto propiamente eclesial: sino de una realidad muy antigua que ha sobrevivido a los embates de la historia (López, en: CELAM, 2006b, p. 120).

Para un acercamiento a la cultural y pensar la comunicación intercultural, en primera instancia se debe comprender el concepto de **interculturalidad**, que es fruto de un proceso social, cultural y político, íntimamente ligado a las investigaciones prácticas realizadas desde las ciencias sociales durante la reciente historia.

Esteban Mosonyi y Omar González (1974), lingüistas antropólogos venezolanos, comenzaron a usar este término en los años setenta para referirse a la educación indígena desde sus experiencias con los indígenas arhuacos, de la cuenca venezolana del río Negro. Ante el dilema de los programas estatales de educación junto a los pueblos indígenas que favorecían procesos de aculturación, las propuestas de mantenerlos en condiciones ancestrales o buscar una tercera opción, plantearon la “interculturación”.

Una vía de mantenimiento del marco referencia de la cultura original pero vivificado y puesto al día por la inserción selectiva de configuraciones socio-culturales procedentes de sociedades mayoritarias generalmente nacionales. En cierto modo, la interculturación busca el máximo rendimiento de las partes en contrato cultural, evitando en lo posible la deculturación y la pérdida de los valores etnoculturales (Mosonyi y González, 1974, p.308).

Tal como conocemos hoy, el concepto de interculturalidad comienza a ser usado en latinoamérica a partir de los años noventa en los ámbitos social, cultural, político, ético, jurídico, epistemológico y educacional. En latinoamérica,

la opción intercultural surgió como alternativa frente al fracaso del asimilacionismo homogeneizador de los estados nacionales. Concretamente emergió en el ámbito de la educación indígena como modelo alternativo al de la educación uniformizadora y homogeneizadora, monocultural, de los sistemas educativos promovidos por los estados nacionales. Pero actualmente, cuando desde América Latina hablamos de interculturalidad nos referimos a un horizonte más amplio y complejo, en el cual el concepto tiene diferentes significados y enfoques” (Sacavino y Candau, 2015, p.121).

Varios autores se han empeñado en los últimos años esclarecer su significado como concepto y categoría, pero es una tarea en permanente construcción. Por tal motivo no hay una sola definición, sino múltiples procesos dinámicos en constantes tensiones a nivel teórico y práctico, por las grandes desigualdades sociales, políticas y económicas presentes en la sociedad, por las fuertes luchas de poder y por las brechas culturales (Sacavino y Candau, 2015).

Para Catherine Walsh, la interculturalidad busca la convivencia armoniosa en una sociedad por parte de los sujetos de diversas culturas. No quiere decir apenas tolerar y reconocer al otro, sino que es un espacio de mutuo conocimiento, intercambio, diálogo de saberes, encuentro y articulación entre los que son distintos (Walsh, 2009). Este intercambio se da siempre en las relaciones y comunicaciones que generan constantes aprendizajes entre sujetos y grupos, a partir de valores, tradiciones, conocimientos y lógicas distintas (Ssimbwa, 2016).

Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos otros, de una práctica política otra, de un poder social otro y de una sociedad otra, formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad / colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política (Walsh, 2002, p. 235).

Ligada estrechamente a conformar la categoría de interculturalidad están los estudios de **comunicación intercultural**, que se vienen realizando hace dos décadas desde el pensamiento de su coexistencia en un mismo territorio, región o país y diversas culturas, y la necesidad de tejer relaciones y convivencias interculturales, es decir, en la diversidad étnico-cultural.

En el ámbito de la comunicación, específicamente en la línea de la comunicación intercultural, se estudia la manera como las personas de diferentes culturas se comunican entre sí. Es una rama reciente que parte de la interdisciplinariedad, recibiendo aportes de los estudios culturales, de la antropología, filosofía, psicología, comunicación, lingüística, etc., trabajo que se viene realizando especialmente en EE.UU., Holanda, España y México, y actualmente en Colombia.

Este campo de estudio fue ampliándose y en otros países se comenzaron estudios de comunicación intercultural, con el objetivo de potenciar los estudios de comunicación interpersonal en detrimento de la comunicación de masas (Rodrigo, 1996). En América Latina se realizaron variados estudios de la teoría de la dependencia y del imperialismo, buscando procesos de liberación. Por ser un campo de estudio reciente, la comunicación intercultural todavía tiene muchas discusiones epistemológicas y metodológicas, pero existen obras y estudios que abordan el tema.

Nuestro referente en esta categoría es el español Miquel Rodrigo, que viene desarrollando trabajos acerca de la comunicación intercultural, entre los cuales se destacan dos de sus libros *Teoría de la comunicación: ámbitos, métodos y perspectivas* (2001) y *La comunicación intercultural* (2012) y diversos artículos científicos.

Rodrigo (2012) describe que la época colonial fue marcada por la asimilación de los indígenas a la cultura de los colonizadores y que en los procesos de descolonización se realizó un cambio significativo, donde los antiguos colonizadores buscan una nueva manera de comunicarse y negociar con los pueblos, teniendo en cuenta la diversidad cultural. Así crece el interés por la diversidad cultural, reconociendo la pluriculturalidad de la humanidad, desde la creación de la ONU y de organismos internacionales (UNESCO, OMS, etc.) que favorecen la comunicación entre los distintos pueblos, y la posterior consolidación de la comunicación intercultural como área de estudio desde corrientes y nomenclaturas usadas en las últimas décadas.

Para esto es necesario comprender la complejidad de la vida y de las relaciones humanas, obligando a “no quedarnos con lo que sabemos o, incluso, a dejar de lado lo que sabemos o creemos saber para poder aproximarnos más fácilmente a otras culturas” (Rodrigo, 2012, p.10).

Es por ello que presenta siete criterios para conseguir una comunicación intercultural más eficaz (Rodrigo, 2012): 1. establecer una lengua común para poner en contacto personas que hablan lenguas distintas; 2. crear una nueva competencia comunicativa a nivel verbal y no verbal, con un

conocimiento lo más amplio posible de la cultura de la persona con la que se interrelaciona; 3. reconocer la propia cultura (toma de conciencia y esfuerzo de repensarla), superando el etnocentrismo (esto debe expresarse en el lenguaje y comportamiento); 4. eliminar los prejuicios y estereotipos negativos enraizados en el imaginario colectivo (desconfianza, incomodidad, ansiedad, preocupación, etc.), producidos por el “choque cultural”; 5. ser capaz de empatizar, o sea, sentir y comprender la emoción de la otra persona; 6. desarrollar la capacidad de metacomunicarse para la elaboración de un proyecto común, teniendo la capacidad de decir las cosas y los efectos que pueden causar; 7. tener una relación equilibrada, estableciendo las bases para el intercambio cultural en la mayor igualdad que sea posible, reequilibrando las posiciones de poder (evitando el paternalismo o el victimismo)

A partir de esto, los objetivos de la comunicación intercultural, según Rodrigo (2012), son: establecer los fundamentos del intercambio intercultural, empezando por un diálogo intercultural para conocer a los otros. Este diálogo debe ser crítico y auto-crítico; eliminar los estereotipos negativos que hacemos de los demás por medio de un cambio de mentalidad; iniciar una ‘negociación intercultural’, desde una relación equilibrada, sin paternalismo ni victimismo; relativizar nuestra cultura para comprender otros valores culturales; reconocer que los valores de nuestra cultura no son únicos y las otras culturas también tienen valores válidos.

Para generar procesos comunicativos de transformación social, debemos profundizar la ***Comunicación para el Cambio Social***, que es una categoría emergente, nacida en el contexto latinoamericano a finales del siglo XX, inicios del XXI, a partir de la Comunicación para el Desarrollo (crítica al modelo de Desarrollo) y dentro de las propuestas de otras alternativas al desarrollo o desde el ámbito decolonial. Según Amparo Cadavid y José Miguel Pereira (2011), la comunicación y el cambio social desarrollan una serie de peculiaridades: “es participativa, surge de la sociedad; se basa en la propia cultura, por ello se respetan las lenguas y la historia; usa las tecnologías disponibles; busca alianzas y establece redes; y es democrática: crea espacio para la expresión y visibilidad de todos” (p. 11).

De esta manera, uno de los grandes impulsores es el boliviano Alfonso Gumucio-Dagron, especialista en comunicación para el desarrollo y cambio social, que usa estrategias de comunicación participativa, análisis de movilización social y estudios de caso (UNESCO, s.f.).

La comunicación para el cambio social aparece a fines del siglo como un paradigma reformulado, que rescata y profundiza el camino recorrido por la comunicación para el desarrollo y por la comunicación participativa, mientras incorpora algunas nociones innovadoras y progresistas de los modelos de modernización. Lo esencial es que cuestiona el concepto de un desarrollo que no cuente con la participación de los sectores directamente afectados, y promueve una comunicación que haga efectiva la participación comunitaria, particularmente de los sectores más pobres y aislados (Gumucio, En Pereira y Cadavid, 2011, p. 20).

En su libro *Haciendo olas: comunicación participativa para el cambio social* (2001), Gumucio recorre cincuenta experiencias que permiten ver cómo la gente en varias partes del mundo comienza a cambiar las circunstancias de su vida en ambientes de pobreza, discriminación y exclusión, pensando en el desarrollo participativo nacido de las grandes luchas sociales anticoloniales.

El mismo Gumucio, al recopilar junto con Thomas Tufte (2008) la *Antología de comunicación para el cambio social*, recoge lecturas históricas y contemporáneas que ayudan a comprender la magnitud del tema y pensar en los procesos que llevan a cambios sociales basados en los nuevos paradigmas de comunicación para el desarrollo. Asimismo, definen la comunicación para el cambio social considerando que “una manera de pensar y practicar que pone a las personas en control de los significados y el contenido de los procesos de comunicación. Con base en el diálogo y la acción colectiva, es un proceso de diálogo público o privado a través del cual las personas determinan quiénes son, qué necesitan y qué quieren con el fin de mejorar sus vidas” (2008, p. xix).

Entre sus aportes, Gumucio (En Pereira y Cadavid, 2011), enumera siete premisas de la comunicación para el cambio social, así:

- a. la sostenibilidad de los cambios sociales es más segura cuando los individuos y las comunidades afectadas se apropian del proceso y de los contenidos comunicacionales; b. la comunicación para el cambio social, horizontal y fortalecedora del sentir comunitario, debe ampliar las voces de los más pobres, y tener como eje contenidos locales y la noción de apropiación del proceso comunicacional; c. las comunidades deben ser agentes de su propio cambio y gestoras de su propia comunicación; d. en lugar del énfasis en la persuasión y en la

transmisión de informaciones y conocimientos desde afuera, la comunicación para el cambio social promueve el diálogo, el debate y la negociación desde el seno de la comunidad; e. los resultados del proceso de la comunicación para el cambio social deben ir más allá de los comportamientos individuales, y tomar en cuenta las normas sociales, las políticas vigentes, la cultura y el contexto del desarrollo; f. la comunicación para el cambio social es diálogo y participación, con el propósito de fortalecer la identidad cultural, la confianza, el compromiso, la apropiación de la palabra y el fortalecimiento comunitario; g. la comunicación para el cambio social, rechaza el modelo lineal de transmisión de la información desde un centro emisor hacia un individuo receptor, y promueve un proceso cíclico de interacciones desde el conocimiento compartido por la comunidad y desde la acción colectiva (p. 33).

Para él la comunicación para el cambio social es un proceso vivo, que debe contar con la participación comunitaria y apropiación de los sujetos, según la lengua y pertenencia cultural, en la generación de contenidos locales para el fortalecimiento de saberes comunitarios, acumulados de generación en generación, usando los instrumentos tecnológicos según la necesidad del proceso, y facilitando la promoción del diálogo y del debate entre los procesos similares en otras realidades.

En este camino y pensar en cambio social es necesario que los procesos comunitarios llevados a cabo en determinado sector se den desde el diálogo y el debate participativo de todos, pues “la sostenibilidad de los cambios sociales es más segura cuando los individuos y las comunidades afectadas se apropian del proceso y de los contenidos comunicacionales” (Gumucio, En Pereira y Cadavid, 2011, p. 29).

Finalmente, nos basamos en el ***Buen Vivir – Sumak Kawsay***, otra categoría emergente, que comenzó a gestarse en los grandes levantamientos indígenas de Bolivia y Ecuador en la década de 90 y fue enriquecida con aportes de varios pueblos, ganando espacios significativos en el mundo académico en este siglo.

Algunos exponentes ecuatorianos que nos ayudan a pensar esta categoría son Luis Macas, Alberto Acosta, Pablo Dávalos, Atawallpa Oviedo, Mónica Chuji, Carlos Viteri y de los aportes de las organizaciones indígenas ecuatorianas CONAIE y SICNIE. También podemos nombrar autores como Aníbal Quijano, Fernando Huanacuni, Leonardo Boff, Arturo Escobar y Eduardo Gudynas, entre tantos que se tienen dedicando a reflexionar académicamente para la elaboración de esta categoría, especialmente trabajada como un concepto alternativo al de desarrollo y

crecimiento económico. Según Pablo Dávalos (2014), “de los conceptos alternativos que han sido propuestos, aquel que más opciones presenta dentro de sus marcos teóricos y epistemológicos para reemplazar a las viejas nociones de desarrollo y crecimiento económico, es el Sumak Kawsay, el Buen Vivir” (En: Hidalgo, Guillén y Nancy, 2014, p. 149).

El Buen Vivir trabajado en Ecuador desde el Sumak Kawsay y en Bolivia desde el Suma Qamaña, como por otros pueblos que analizan el concepto desde las propias cosmovisiones y prácticas, como los Guaranis, Mapuches o Kunas, bien podría decirse que es un concepto inventado o descubierto recientemente, pero que viene rescatado de las tradiciones milenarias de los pueblos indígenas en su manera de vivir y construir relaciones armoniosas entre las personas, la comunidad y la sociedad con la naturaleza. Estas comprensiones científicas-prácticas se encuadran en lo que Boaventura de Sousa (2001) denomina “epistemologías del sur”.

En Ecuador esta categoría nació en el ambiente amazónico, desde la comuna *kichwa* Sarayaku (Pastaza), por lo que muchos líderes e intelectuales afirman que un hijo de la Amazonia que abre caminos en el mundo para visibilizar el pensamiento indígena.

La cosmovisión del Sumak Kawsay como una manera de descubrir la realidad desde ópticas diferentes, empieza a ser sistematizada como una caracterización que nace en los pueblos quichuas de la provincia de Pastaza a finales de la década de los años noventa, situación históricamente marcada por el apogeo de los movimientos sociales encabezados por el movimiento indígena que lleva a Ecuador a recuperar su estabilidad política (Sánchez, 2012, p. 41).

Es claro que reflexionar el uso del término en Ecuador, permite recordar que se usan al menos tres concepciones diferentes al referirse al Buen Vivir (Hidalgo et. al., 2014): una variante política del Socialismo del Siglo XXI llamada “Socialismo del Sumak Kawsay”; la otra es una “utopía por construir” con planteamientos indigenistas, campesinos, socialistas, teólogos de la liberación, sindicalistas, etc.; y la originaria, que la difunden intelectuales indígenas e indigenistas. Se utilizarán las dos últimas por considerarlas más cercanas a los sujetos de esta investigación.

Desde la visión indígena andina el Sumak Kawsay es dinámico y cambiante (Macas, en: Hidalgo et. al, 2014). Sumak significa plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso, superior; y Kawsay es vida. Así, Sumak Kawsay es la vida en plenitud en sus dimensiones material y espiritual, desde la armonía y equilibrio interno y externo de una comunidad (humanos y su

entorno). Este sistema se basa en la reciprocidad y redistribución (no existe apropiación), pues no conciben la propiedad como privada (individual), sino comunitaria (colectiva); el trabajo es organizado en “minga”, la organización social y política es “comunitaria”, y se fundamenta desde los saberes y conocimientos colectivos que se transmiten de generación en generación.

Es una propuesta de lo diverso (desde muchos sistemas y paradigmas epistemológicos que no están encerrados en sí, sino que reciben aportes de muchas disciplinas y pueblos), crítico al modelo de desarrollo (que se basa en la acumulación y mercantilización), idealizador de Estados Plurinacionales (dentro del mismo Estado hay muchas nacionalidades: indígenas en sus distintos pueblos, afrodescendientes, mestizos, blancos...) y respetuoso de la naturaleza (pues venimos, vivimos y somos parte de la Pachamama, somos complementares).

En esta lógica, el territorio es el espacio que nos provee todas las posibilidades de vida. Desde esta visión integral de la vida, se plasma la definición de territorio. Estas concepciones fundamentales prevalecen en la vida de las nacionalidades originarias, y esta visión nos conduce a una posición que se traduce, a su vez, en la resistencia a toda forma de vulnerabilidad de los territorios ancestrales, la invasión, la colonización y la explotación de los bienes naturales, hoy impulsados por los Estados modernos (Macas, en: Hidalgo et. al., 2014, p. 181).

Este territorio está integrado en el Estado Plurinacional, donde coexiste una diversidad de nacionalidades originarias en una sociedad intercultural. Según Macas, “nos consideramos naciones originarias, porque en ellas concurren elementos que atribuyen a denominarnos como nación: territorio, identidad cultural, idioma, gobiernos, proyecto político, etc.” (p.181)

Así, Macas (En: Hidalgo et.al., 2014) concibe el Sumak Kawsay como resultado de la interacción de la existencia humana y natural, o sea, “es la construcción permanente de todos los procesos vitales, en las que se manifiesta la armonía, el equilibrio interno y externo de toda la comunidad, no solo humana sino también natural” (p. 184). Siendo, así distintos y diferentes las concepciones del Sumak Kawsay y del desarrollo capitalista.

El economista y “mestizo indigenizado” Pablo Dávalos (En: Hidalgo et.al., 2014), también realiza su crítica a la teoría tradicional de desarrollo y crecimiento económico, proponiendo el Buen Vivir como alternativa a este modelo económico neoliberal.

El Buen Vivir es una concepción de la vida alejada de los parámetros más caros de la modernidad y el crecimiento económico: el individualismo, la búsqueda del lucro, la relación costo-beneficio como axiomática social, la utilización de la naturaleza, la relación estratégica entre seres humanos, la mercantilización total de todas las esferas de la vida humana, la violencia inherente al egoísmo del consumidor, etc. El Buen Vivir expresa una relación diferente entre los seres humanos y con su entorno social y natural. El Buen Vivir incorpora una dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su propia historia cuanto con su naturaleza (pp. 149-150).

Uno de los grandes aportes del Sumak Kawsay es que pone la naturaleza dentro de la historia y como parte integrante de toda la lógica social, ofrece concepciones epistemológicas desde otras formas de vivir y actuar en armonía en el mundo, respetando las diferencias y viviendo en alteridad.

Carlos Viteri Gualinga, representante del pueblo kichwa amazónico de Sarayaku, comenzó en 1993 a usar el término “Sumak Kawsay” como propuesta de alternativa al desarrollo, concibiéndolo como: vivir en abundancia, sabiduría y dignidad, éste nuevo paradigma para alcanzar la “armonía entre los pueblos y culturas, desde el equilibrio con la madre naturaleza, frente al fracaso mundial de la ideología del desarrollo” (Viteri, 2012, parr. 4).

Otra representante del pueblo kichwa amazónico, Mónica Chuji (2010), reconoce que el Sumak Kawsay como vivir en armonía y en plenitud, parte de una visión del mundo y de la convivencia basada en códigos éticos, principios y valores que ayudan a pensar prácticas, experiencias y enseñanzas ancestrales:

la equidad, la solidaridad, la reciprocidad, la disciplina, el respeto, el reconocimiento de la diferencia, la conservación y, sobre todo, el reconocimiento de que somos parte integrante de la naturaleza, que somos parte de la biodiversidad y que desde esa perspectiva tenemos la responsabilidad de cuidar nuestro habitat (p.1).

En lo que se refiere a **territorio**, señala que la vida en armonía propuesto en el Sumak Kawsay es el fundamento de los planes de vida de los pueblos indígenas kichwas amazónicos, significa

tener una tierra y un territorio sano y fértil; significa cultivar lo necesario y de forma diversificada; preservar, cuidar mantener limpios los ríos, los bosques, el aire, las montañas, etc.; significa tener un territorio manejado colectivamente, una educación en base a valores

propios y una comunicación constante; significa también regirse por un código de ética y el reconocimiento y respeto a los derechos de los demás; además implica decidir de manera colectiva las prioridades de cada pueblo o comunidad. (...) [desde] el respeto mutuo a los seres que nos rodean y el respeto a las instituciones ancestrales creadas para normar la vida comunitaria; todo ello está basado en principios ancestrales. (Chuji, 2010, p.2).

Alberto Acosta (2012), economista y presidente de la Asamblea Constituyente ecuatoriana del año 2008, reconoce las raíces milenarias y parte de la búsqueda del Buen Vivir que se plasmó en la Constitución. Para él, “el Buen Vivir se presenta como una oportunidad para construir colectivamente una nueva forma de vida (...) [y] un paso cualitativo importante al superar el tradicional concepto de desarrollo y sus múltiples sinónimos” (p.20). Como filosofía de vida, el Buen Vivir busca construir un proyecto liberador, “un proyecto que, al haber sumado muchas historias de luchas de resistencia y de propuestas de cambio, al nutrirse de experiencias nacionales e internacionales, se posiciona como punto de partida para construir democráticamente sociedades democráticas” (p.25).

Por ser un concepto en construcción y que parte de propuestas abiertas y visiones alternas, abre camino para enfrentar los problemas que tiene la humanidad. Para eso, propone un cambio de mentalidad y un proyecto emancipador para construir sociedades sustentables en sus múltiples dimensiones.

Para él, el modelo de desarrollo y progreso occidental no tiene vida, pues es un “estilo de vida consumista y depredador, además, está poniendo en riesgo el equilibrio ecológico global y margina cada vez más masas de seres humanos de las (supuestas) ventajas del ansiado desarrollo” (p.43). Por eso se debe buscar alternativas reales para este modelo de desarrollo, como lo es el Buen Vivir, que es una propuesta en construcción y en constante reconstrucción para edificar otro mundo posible y necesario, desde el respeto por las diversidades y personas. Esta propuesta busca una transformación civilizatoria, desde la visión utópica de los pueblos indígenas y la inclusión de otras propuestas que vienen de varias partes del mundo. El Sumak Kawsay “expresa construcciones que están en marcha en este mismo momento, en donde interactúan, se mezclan y se hibridizan saberes y sensibilidades, todas compartiendo marcos similares tales como la crítica al desarrollo o la búsqueda de otra relacionalidad con la Naturaleza” (p. 85). Por eso, “para

construir el Buen Vivir se requiere otra economía que se reencuentre con la Naturaleza y atienda las demandas de la sociedad, no del capital” (p.88).

En Ecuador y Bolivia se reconoce constitucionalmente el Estado Pluricultural e Intercultural, pero todavía es necesario trabajar para superar el racismo y la exclusión de tantos pueblos, frenando el despojo de las comunidades, reduciendo la dependencia a la industria extractiva (petróleo y minería) y evitando la acumulación de capital, bajando el desperdicio, impulsando la redistribución del ingreso y de la riqueza, y cambiando los patrones tecnológicos desde alternativas locales (Acosta, 2012).

Alberto Acosta reconoce que

el real aporte del Buen Vivir radica en las posibilidades de diálogo que propone. Nos abre la puerta a un enorme mapa de reflexiones destinadas a subvertir el orden conceptual imperante. Una de sus mayores contribuciones podría estar en la construcción colectiva de puentes entre los conocimientos ancestrales y los modernos, asumiendo, en todo instante, que la construcción de conocimiento es fruto de proceso social. Para lograrlo nada mejor que un debate franco y respetuoso; debate que aún está pendiente. Lo que interesa es superar las distancias existentes (pp. 224-225).

De esta manera el Sumak Kawsay es una opción concreta para reemplazar las teorías de desarrollo y crecimiento económico neoliberal, rescatando la íntima unidad armoniosa consigo mismo, con la comunidad (o sociedad) y con la naturaleza, en la búsqueda de salvar el planeta de la destrucción, provocada por los modelos de desarrollo depredadores. Distanciándose del modelo desarrollista, también cumple una tarea descolonizadora, que parte de la praxis intelectual para liberar la sociedad, la economía, la política y la religión.

Siendo para los indígenas el territorio algo implícito en su vida, la base de toda convivencia y de su propia existencia, los aportes que se encuentran en *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía* (Vieco, Franky y Echeverri, 2000), que recoge una serie de experiencias de categorización territorial indígena, en el contexto nacional y en la Amazonía. Esto favorece la comprensión de la importancia de pensar el territorio desde la perspectiva tradicional de los pueblos y favoreciendo leyes a nivel de cada país para el reconocimiento de estos a nivel constitucional y no de manera inversa.

Mientras el ordenamiento no se convierta en un asunto de cada barrio, comuna, corregimiento o asentamiento, y mientras las propuestas emanadas de esas instancias no estén consagradas en la normatividad y en la vida cotidiana, será difícil augurar buenos frutos a un proceso que tiene mayor significación que la que perciben buena parte de los políticos y gobernantes locales y regionales. La participación local y regional en la elaboración de los planes de ordenamiento territorial es uno de los elementos que marcan la diferencia entre las consultorías de escritorio y las propuestas legítimas de la sociedad (Zárate. En Vieco, Franky y Echeverri, 2000, p.14).

En lo referente a la realidad indígena, podemos resumir que es necesario un acercamiento, intercambio y diálogo intercultural para establecer un proceso de transformación cultural para todos y cada uno. Hay que pensar todo lo referente al imaginario y cosmovisión indígena en cuanto a territorio como signo de identidad, por es allí donde se generan los derechos colectivos en primacía de los individuales, pues desde las teorías convencionales (Estado-Nación, soberanía nacional) no siempre es posible analizar los acontecimientos y fenómenos del ordenamiento global, caracterizados por ser dinámicos y muchas veces conflictivos, surgiendo así la necesidad de analizarlos desde otra perspectiva, donde los actores centrales sean diferentes al Estado-Nación.

En la misma línea, pero por falta todavía de autores que traten el concepto de *frontera* desde el Buen Vivir, el centro se localiza en la comprensión de estos lugares, desde representaciones e identidades socio-espaciales distintas al imaginario de la soberanía nacional, explicadas por la intervención agravante de otros actores.

Carlos Zárate (2008), trabaja la idea de pasar la frontera como límite, frente de expansión y circunstancial a la sociedad de frontera. Ubica la frontera-límite en relación a los límites político-administrativos que dividen Estados-naciones, donde se trabaja el concepto de soberanía. En lo referente a frontera como frente de expansión, se entiende la frontera como una extensión de tierra disponible o vacía para ser colonizada para una mejor asimilación e incorporación al territorio nacional. En la frontera como espacio circunstancial, defendida en su mayor parte por antropólogos, se dice que la frontera carece de significado desde la mirada de la identidad y relaciones interétnicas.

No abandonando las nociones anteriores e incluso reconociendo algunos aportes importantes, Zárate propone la noción de “sociedad de frontera” (o sociedad transfronteriza), admitiendo que

la frontera es un fruto de la interacción de actores, agentes e instituciones, por tanto, una zona de contacto donde se establecen procesos sociales e “intersocietarios”, siendo

lugares con una dinámica propia y especial en relación con las que se presentan en otros espacios nacionales, [donde] los pobladores de una nación determinada que habitan la frontera tienen muchos más contactos e interacciones con pobladores que pertenecen a otra nación, que con los habitantes de otros centros políticos, administrativos o económicos de su propio país” (Zárate, 2008, p.52).

De esto se dice que, en los ambientes fronterizos, los límites no son límites, sino zonas de confluencia y contacto transfronterizos y transnacionales, favoreciendo procesos de movilidad humana, intercambios e interacciones económicas, sociales y culturales, con verdaderos “procesos identitarios fronterizos” al lado de las identidades nacionales y étnicas.

Esto es visible en el territorio amazónico e indígena de la frontera colombo-ecuatoriana-peruana, cuyo distanciamiento del poder centralizado en Bogotá, Quito y Lima, la hace una zona con ciertas fragilidades institucionales y donde se realizan dinámicas de vida e identidades transfronterizas (Zárate, 2012).

En lo referente a las identidades de frontera (frontera cultural), los miembros de comunidades indígenas, mismos que se definen como colombianos, ecuatorianos o peruanos, expresan una fuerte identidad étnica transfronteriza (evidenciado en las entrevistas), por las

relaciones de parentesco e identificación religiosa (...) y toda una suerte de solidaridades que a veces se expresan de mejor manera a través de la cultura (...) o el hecho de que los grupos humanos que habitan la frontera puedan beneficiarse simultáneamente de las opciones económicas, políticas e institucionales que brinda cada Estado en la zona de frontera (Zárate, 2008, p.65).

De esta manera, en las zonas fronterizas se observan “la coexistencia de múltiples adscripciones identitarias entre lo étnico, lo nacional o lo fronterizo, que demuestran la presencia de sentimientos nacionales [que] no necesariamente implica alienación” (p.66).

Según Germán Palacio, profesor de la Universidad Nacional de Colombia – Sede Leticia, el otro elemento de análisis de la cuestión de fronteras es toda la complejidad del proceso político (de relaciones de poder) que se le está dando, de grupos sociales, uno más poderoso

que el otro, uno más expansivo frente a los grupos que estaban previamente ahí, que de alguna manera resisten, se mantienen, huyen, se mueven, se desplazan; es un proceso complejo que involucra dimensiones políticas, sociales, económicas y ambientales (comunicación personal, 8 de febrero de 2019).

Capítulo 2

Contexto histórico

El encuentro entre europeos e indígenas en América se dio en el marco de la llegada de los colonizadores en estas tierras⁵. Al mismo tiempo tenemos que reconocer que la historia que buscamos redactar está conformada principalmente por las fuentes escritas por una de las partes, pues los pueblos indígenas vienen de una tradición oral y no escrita, donde la recopilación está dada por otras personas y por las ciencias ajenas a su cultura y cosmovisión, y desde otras percepciones. Solamente a partir del siglo XX es que tenemos la posibilidad de reconocer y traer sus aportes a la historia reciente.

En este fragmento del trabajo se presenta una síntesis que busca reconocer los procesos históricos del encuentro entre los misioneros católicos y los indígenas de América, especialmente de la Amazonia en cuatro etapas: colonial (siglos XV-XVIII), primer periodo republicano (1810-1930), periodo de transición (1930-1970) y los periodos de cambio desde los años 1970.

Al narrar los episodios sucedidos en el sector de las actuales tres fronteras (Ecuador, Colombia y Perú), se observa claramente que es una zona en donde todos los periodos se disputaron intereses económicos, fronterizos y religiosos.

2.1. Antecedentes Históricos

2.1.1. Periodo colonial: conquista y primera colonización

En este período colonial haremos una reflexión general entre los siglos XV y XVIII, que llamaremos “conquista y primera colonización”, recordando cómo se dio la llegada de los europeos al “Nuevo Mundo” y el primer proceso de conquista de la Amazonía y las incursiones por el Putumayo, para comprender el contexto de la conquista y los primeros procesos de aculturación de los pueblos indígenas.

⁵ “La historia ha demostrado que se puede hablar tanto de descubrimiento como de choque de culturas, encuentro frontal donde una civilización mejor dotada arrasó con otra menos dotada; este traumático encuentro se dio en un triple nivel: político, económico y religioso; en estos niveles se aprecia el desigual enfrentamiento de las culturas y el enfrentamiento de dos visiones diferentes de mundo” (Patiño, 2012, p. 44).

Europeos en el “Nuevo Mundo”: conquista material y espiritual

Después de un gran periodo como la Edad Media, los cristianos se acostumbraron al ritmo dictado por la cristiandad unificada⁶, administrada por el papa y por el emperador, con una fe colectiva. Esta cristiandad, en el siglo XV, se disolvió en diversas “cristiandades nacionales” (como fueron la lusitana y la hispánica), donde el papa delegó a los reyes cuestiones eclesiásticas y religiosas, llevando a un cambio en el sistema de poder y generando, muchas veces, la confusión de poderes.

Es en este contexto, los españoles llegan a América en 1492 y los portugueses en 1500. Esta es una parte de la historia muy conocida y no se entrará en detalles. Queremos reconocer que en este camino de conquista ser español, pertenecer a la civilización y ser cristiano es la misma cosa; por tanto, la tarea misionera era convertir al cristianismo a los indígenas y hacerlos súbditos fieles a la Corona española.

A América, la civilización hispánica llega en su plenitud de fuerza cultural religiosa y bélica, enfrentándose a otras culturas que llamaron de “inferiores”. En general, el proceso de colonización en América se realizaba de la siguiente manera: descubrimiento de una región, conquista bélica, organización civil y religiosa (implantación de un gobierno local y de una parroquia u obispado). De la misma manera, el método usado por los misioneros era el de la “tabula rasa”⁷, desde la mentalidad de la “cristiandad” (que perduró del siglo V a la mitad del siglo XX), donde la teología, unida al proyecto de colonización y cristianización tenía algunos objetivos claros:

⁶ Al hablar del modelo de “cristiandad” nos referimos a los procesos de unión entre la Iglesia Católica y los poderes imperiales (primeramente con el Imperio Romano, después con los grandes imperios del periodo medieval y moderno, y por último con las naciones contemporáneas para defensa de sus intereses), tornándose Iglesia de las “masas” y del “poder imperial e jerárquico”. Enrique Dussel (1983) dice que el modelo de cristiandad “se trata del nombre que se le dará a la totalidad histórico-concreta, tanto política, ideológica y económica, que tiene a la Iglesia por último fundamento de justificación del sistema, y donde la Iglesia usa a los aparatos del Estado como mediaciones obvias para cumplir su labor pastoral. La Iglesia, la cúpula de la Iglesia (sus agentes pastorales hegemónicos: obispos, sacerdotes, monjes, etc.), establece una alianza (sin mayor conciencia frecuentemente) con las clases dominantes y se sitúa dentro de la sociedad política. Desde dicha alianza y a través de los aparatos del Estado organiza su presencia sacramental, a veces sacramentalista, en la sociedad civil, en el pueblo” (p.174).

⁷ Tabula rasa: método que consistía en eliminar todo lo que había en las prácticas religiosas de los indígenas (por considerarlas supersticiosas, idolátricas y satánicas) y para catequizarlos en la “verdadera fe” (católica).

- Convertir: hacer que los pueblos “bárbaros” dejen sus propias creencias, supersticiones y su manera de vivir para aceptar el modelo misionero occidental (“conquista espiritual”);
- Traer hacia adentro pues “fuera de la Iglesia no hay salvación”;
- Bautizar para salvar las almas: visto como puerta de entrada para la eternidad, se bautizaba a todas las personas (a quienes lo pedían y también a quienes no lo pedían), sin preocuparse por una auténtica evangelización;
- Expandir la Iglesia: se buscaba un crecimiento cuantitativo, sin importar que para ello tuviese que hacer “pactos” con los gobiernos aliados, como fue el sistema de “patronato” con los portugueses y españoles;
- Iglesia, sociedad perfecta: todo en la Iglesia era considerado perfecto y establecido (no había el “respeto por el otro, por el diferente”, pues quien está fuera no tiene nada que ofrecer);
- Catequizar los paganos/infieles: se debería “catequizar” a las personas con las “santas enseñanzas de la doctrina y de la civilización” para llenar el vacío y llevarla a la salvación.

Ante la complejidad étnica, geográfica y cultural, la organización misionera dependía de la sensibilidad y énfasis de cada orden religiosa, obispos y sacerdotes, la misión buscaba la promoción, civilización y aculturación de los indígenas al cristianismo y al imperio español. Este proceso de pacificación de los indígenas se dio por medio de la predicación, convencimiento y trato directo. “En el ámbito territorial se presentaron cuatro tipos de organizaciones: misiones nucleares, misiones periféricas, doctrinas (pueblos desde los que se atendían otros sitios) y reducciones⁸ (poblaciones de nativos que apuntaban a la promoción humana del aborigen y su evangelización)” (Patiño, 2012, pp. 107-108).

⁸ Las reducciones fueron un modelo implantado por los jesuitas y franciscanos, con el objetivo de fundar poblados donde los indígenas fueran a vivir, favoreciendo así su proceso de aculturación a la cultura colonial, cristianización y defender los indígenas de la ganancia de los encomenderos y explotadores españoles. Comenzaron a ser implantadas con fines políticos, económicos y evangelizadores por decreto del virrey de Perú, Don Francisco de Toledo en 1570:

Y porque como he referido no era posible doctrinar á estos indios, ni hacerlos vivir en policía, sin sacarlos de sus escondijos, para que esto se facilitase como se hizo, separaron y sacaron en las reducciones á poblaciones y lugares públicos y se les abrieron las calles por cuadra, conforme á la traza de los lugares españoles, sacando las puertas á las calles para que pudiesen ser vistos y visitados de la justicia y sacerdotes” (Memorial dado al Rey por D. Francisco de Toledo, sobre el estado en que dejó las cosas del Perú, después de haber sido su Virrey y Capitán general trece años. En: Quiñónez, 2003, p.87).

Posteriormente, viendo la difícil situación y exterminio de los indígenas, la Iglesia comienza a organizar los sínodos y concilios latinoamericanos para pensar un camino más cercano a la realidad, pero todavía dentro del espíritu de unidad política y religiosa ibérica. No faltaron voces contrarias a este sistema, denunciando el maltrato y muerte de los indígenas por los colonos, como lo hizo Montesinos en 1511, Las Casas en 1545 y de un grupo de obispos hispanoamericanos entre 1544 y 1568; pero sus voces fueron silenciadas en su tiempo por los intereses económicos y colonizadores de la Corona.

Hechos claros fueron algunas revueltas indígenas de resistencia al invasor. Entretanto estas fueron sofocadas, porque no podían hacer frente a las armas y a las enfermedades de los europeos. Por no tener defensas biológicas, por ejemplo, era fácilmente que los indígenas murieran por gripe, sarampión o paperas. Muchos se tornaron esclavos o trabajaban para los españoles por un pago mínimo, que imponían la religión católica y destruían sus lugares sagrados, sustituyendo sus “dioses” por los santos católicos.

En la memoria colectiva de los pueblos, todavía se escucha y siente el dolor de este periodo: “a mi abuelito, que antes vivía, le daba rabia de los españoles, pues se acordaba de lo que pasó cuando vinieron a América a robar nuestras tierras a los indígenas” (F. Tangoy, comunicación personal, 13 de diciembre de 2016).

Incursiones a la Amazonía y por el Putumayo

Pocos años después de la llegada a América, se creó la ilusión de ingresar a colonizar los territorios de la gran selva amazónica. En este tiempo, la gente de la recién fundada Villa de San Francisco de Quito, hablaba del rico imperio que estaba en el “oriente”⁹, repleto de canela y oro¹⁰.

A partir de 1538 se llevaron adelante varias incursiones para explorar el territorio, pero solo en 1541 Gonzalo Pizarro y Francisco de Orellana lograron realizar una expedición que los llevó

⁹ Nombre dado para la Amazonia (y que continúa a usarse hasta los días actuales en Ecuador) por estar ubicada al oriente de Quito.

¹⁰ De ahí proviene las leyendas del país de la Canela y de El Dorado.

a encontrar el árbol de la canela (García, 1985). De ahí, Francisco de Orellana continuó la exploración hasta el río Napo y, posteriormente, al río Amazonas¹¹.

En todos estos procesos, los conquistadores fueron acompañados de misioneros, que ofrecían ayuda espiritual y servían en tomar apuntes de los viajes expedicionarios. Según el diario del P. Juan de Velasco, los territorios orientales en el tiempo de conquista estaban conformados por “más de 130 tribus, que formaban 40 Estados o Naciones independientes” (García, 1985, p.29).

Es difícil afirmar con exactitud cuántos pueblos y naciones indígenas vivían en el territorio amazónico en este tiempo. Lo único que sabemos es que se organizaban desde modelos chamanísticos, donde “experimentaron y configuraron modelos de vida comunitaria y de formas sociopolíticas, creando concepciones propias sobre la vida, el orden, el tiempo, el espacio y el poder, así como la vida, el matrimonio, el amor y la muerte” (Casas Aguilar, 1999, p.21) Además, estos pueblos, desde el conocimiento adquirido en este ambiente por muchos siglos, lograron cultivar varias plantas (como la yuca y plantas medicinales), generando formas de organización social establecidas en aldeas y malocas basadas en relaciones de armonía y equilibrio con el ambiente, cuyo jefe era llamado cacique (Casas Aguilar, 1999).

Según Víctor Bonilla (1969), el Putumayo fue descubierto por el capitán Francisco Pérez de Quezada, cuando en 1557 conquistó las tribus de los Mocoas y fundó la ciudad de Mocoa y ulteriormente en 1558 la ciudad de Ecija, sobre el río que llamaron San Miguel de Sucumbíos, de ahí continuando por el río Putumayo o Iza, hasta llegar al Amazonas.

Las orillas de los ríos Putumayo, San Miguel y Aguarico, se fueron adornando de poblados con sonoros nombres cristianos: San Diego de Alcalá y la Purísima Concepción en el Putumayo; Nuestra Señora del Valle de Ecija, Santa Rosa y San Miguel en el Sucumbíos; y San Pedro de los Cofanes y Santa Cruz en el Aguarico (Luis Luis, 1994, p. 45).

Como no encontraron el oro esperado, se llevó más de dos siglos para que se emprenderá la gran obra colonizadora y de aculturación de los indígenas en los territorios de la orilla del río Putumayo.

¹¹ Era llamado por los indígenas de río Paramatinga (que significa “rey de las aguas”) y los portugueses lo llamaron río Solimões. Los españoles lo llamaron Amazonas en referencia a las mujeres guerreras indígenas que vieron en las orillas (y los hizo recordar de las guerreras de la mitología griega).

El proceso recomenzó con los franciscanos de Popayán en el año 1760, con el objetivo de reducir la fe cristiana y la vida civilizada, como cuenta el “Boletín de Estudios Históricos”, de Pasto (En García, 1985). Por un lado, las misiones tenían el objetivo de ganar más almas para Dios y más vasallos para la corona española y, por otro, debían ser un frente de defensa contra el avance de los portugueses en la Amazonia.

Según Casas Aguinda (1999), el método utilizado para crear una reducción y fundar una misión era convencer al cacique y, por medio de él, llegar a su aldea. Para esto llevaba regalos novedosos que cautivaban a los indígenas (espejos, cuchillos, anzuelos, machetes, hachas, sombreros etc.). Después de reducirlos, se fundaba y organizaba el poblado, con iglesia que marcaban las horas de las doctrinas (catequesis cristiana), plaza central con una cruz (signo de cristianización), demarcación de calles (con viviendas individuales para cada familia) y un gobierno político (representado en la mayoría de las veces por el cacique).

Los indígenas debían reunirse cuatro veces al día para la doctrina realizada por los misioneros y tenían que trabajar fuertemente para la construcción y mantenimiento de la misión, que en la mayoría de las veces costaba al indígena asumir este nuevo modelo de vida. Para impedir la huida de los indígenas hacía el monte a su anterior estilo de vida, los misioneros usaban la represión y coacción (física y moral), y la gratificación (nuevos regalitos) para mantenerlos en la misión.

En estos años, los franciscanos fundaron la “ciudad” de La Concepción¹² sobre la orilla izquierda del río Putumayo, como punto de apoyo para llegar a las misiones más lejanas de la Amazonía junto a los llamados “bárbaros orientales”; ésta se tornó la tercera fundación en importancia después de Mocoa y Ecija (Casas Aguilar, 1999). Los informes de este periodo decían que, era un pueblo de indígenas de diferentes etnias: encabellados (sionas, coreguajes, guajes, mecaguajes, zenseguajes, husqueo (venidos del Caquetá) y otros grupos que los

¹² Este pueblo cristiano de La Concepción fue la segunda fundación en antigüedad, desapareció a fines del siglo XVIII y volvió a ser fundado en el siglo XX. “Este poblado de tanta tradición se encuentra en la orilla izquierda del Putumayo, por lo tanto actualmente pertenece a Colombia y nunca ha formado parte de la Prefectura de Sucumbíos. Pero para el indígena de esa época, como para muchos actuales, no existían las fronteras y tan pronto estaban en la orilla derecha como en la izquierda” (Luis Luis, 1994, p. 60).

misioneros fueron reuniendo¹³; se dice que eran casi 300 indígenas. La Concepción tenía su iglesia, el convento de los frailes, oficinas y calles bien trazadas (García, 1985).

Un terremoto y una tempestad destruyeron La Concepción, y la situación se tornó insustentable por la difícil convivencia y los conflictos generados entre los distintos grupos étnicos se esparcieron enfermedades diezmaron centenas de indígenas.

Según el Informe de las Misiones del Putumayo (Prefectura Apostólica del Caquetá [PAC], 1916), “uno de los misioneros trató de fundar, con los pocos indios que habían quedado, otro pueblo más arriba, en el lugar llamado Montepa, cuyos pobladores se dispersaron después” (p.73). De esta forma, entre los años 1790 y 1792 los misioneros franciscanos abandonaron el Putumayo (Casas Aguilar, 1999).

Con la salida de los misioneros, quedó plasmada en la vida de los indígenas la utilización de herramientas metálicas (hacha, machete, barretón, azadón), utensilios de uso doméstico (cuchillo y anzuelo) y armas de fuego, que trasformaron su manera de vivir y las relaciones con los blancos. También se introdujo la ganadería (en el inventario de la Concepción, por ejemplo, se contaba con 23 ganados vacunos y 12 caprinos), se cambió la forma de las viviendas y se instalaron los centros poblados (Casas Aguilar, 1999). De otro lado, la ausencia de los misioneros permitía que los comerciantes continuaron negociando en pequeña escala estos objetos con los indígenas a cambio de productos de la zona.

2.1.2. Periodo republicano: segunda colonización y defensa de los territorios nacionales

Nuevos Estados nacionales y relaciones con la Iglesia

En el siglo XVIII los problemas políticos de la península ibérica tuvieron repercusión en las colonias americanas, gestando los procesos de independencias¹⁴. Con las independencias, los

¹³ Esta es la referencia más antigua que detalla los pueblos que vivían en esta zona (que actualmente está en la frontera entre Colombia, Ecuador y Perú).

¹⁴ Las principales motivaciones para el proceso de independencia de Latinoamérica fueran a nivel de la mentalidad popular proveniente del pensamiento de la ilustración, la independencia de Estados Unidos y la revolución francesa, y la inconformidad con la explotación social y económica de las colonias por los colonizadores.

criollos¹⁵ llegan al poder, desde una inspiración económica liberal y una democracia representativa.

Ante los nuevos Estados, la Santa Sede, al principio, tuvo una actitud negativa, pero la mayoría de los sacerdotes respaldaron los procesos, luchas y actas de independencia (Patiño, 2012). Solamente en 1931 se reconoció la independencia de las naciones americanas, por medio de la constitución apostólica *Sollicitudo Ecclesiarum*, de Gregorio XVI en la que también confirmaba la independencia de la Iglesia frente a las dinastías de algunos países europeos. En el marco político y social la independencia de América hispánica llevó inicialmente 20 países a que se enfrentaran entre sí por los límites de sus naciones.

Es necesario considerar que en el momento de la independencia un 20 por ciento solamente era blanco, un 26 por ciento mestizo, un 46 por ciento indio y un 8 por ciento negro; y que además, los blancos estaban casi todos concentrados en las ciudades. El movimiento emancipador - esencialmente urbano -, fue dirigido sólo por los blancos criollos, y en defensa de sus intereses (Dussel, 1992, p.137).

La evangelización dependía de la ayuda del Patronato hispánico y la Iglesia en América se vio desamparada por la falta de misioneros, desorganizando su trabajo en especial con los indígenas. Por otro lado, con el influjo anglosajón (Inglaterra y Estados Unidos) también llegan los protestantes a influir en el proceso evangelizador.

La Iglesia comienza a reorganizarse para responder a esta tarea, por medio de la fundación de nuevas congregaciones religiosas en Europa y en los propios países latinoamericanos para la evangelización y el trabajo misionero. Se afirma que en este periodo las Iglesias latinoamericanas comienzan por primera vez a tener una relación directa con el Vaticano.

Para mantener ciertos privilegios de poder, se constituye una especie de “patronato nacional” con los nuevos gobiernos por medio de la firma de Concordatos¹⁶ entre la Santa Sede y cada

¹⁵ Era un término usado en el periodo de la colonia para designar un descendiente de europeos nacido en América. Ellos tenían cierta libertad económica, pero estaban excluidos de la administración política. Se tornaron la clase política y económica de las naciones nacientes del proceso de independencia en América.

¹⁶ Concordato es un tratado internacional que rige las relaciones mutuas entre el Estado de la Santa Sede (representante de la Iglesia Católica, popularmente llamado Vaticano) y un Estado de tradición católica. Es una práctica vigente hasta los días actuales, aunque que en muchos de estos países de tradición católica ya se consideren Estados laicos.

Estado-Nación. Uno de los objetivos de la mayoría de los países - aprovechándose de la gran influencia de la Iglesia -, era firmar concordatos para que ésta se hiciera cargo de proteger sus fronteras ante los demás países, promoviendo procesos de colonización de los territorios no ocupados, especialmente donde estaban los indígenas (haciéndoles reconocerse como ciudadanos del país en cuestión). A partir de este momento, muchos pueblos de la misma etnia fueron divididos por las fronteras generando, por ejemplo, sionas ecuatorianos, sionas colombianos y sionas peruanos¹⁷.

En Ecuador, por ejemplo, para el proceso de colonización de este territorio, el presidente Antonio Flores solicitó a la Santa Sede entre 1888 y 1889 la creación de vicariatos apostólicos en el Oriente (que vendría a consumarse en 1891). El mismo proceso se dio del lado colombiano, con la entrega a las misiones católicas para la demarcación y defensa del territorio.

Colonización en el Putumayo

El proceso de independencia y la división de la Gran Colombia en tres Repúblicas (Colombia, Ecuador y Perú), conllevaron a vivir en esta zona amazónica problemas relacionados con de los límites territoriales de estos países. Durante el primer siglo ni Ecuador ni Perú ni Colombia se preocuparon de la frontera amazónica.

Colombia consideró suyo todo el territorio del Putumayo hasta el río Napo, creando la prefectura civil del Caquetá¹⁸ en 1845, dividida en cinco corregimientos (Sibundoy, Mocoa, Solano, Putumayo y Aguarico), con el objetivo de “amparar las misiones, obligar a los indios a vivir en poblados y mantener el señorío de Colombia en las regiones limítrofes” (Restrepo, 1985, p.17), pero todo esto quedó en el papel, pues el gobierno colombiano no dio gran atención a estos

¹⁷ Para conocer mejor la historia y cultura de los sionas, originarios del Putumayo, se pueden consultar:

- Sionas ecuatorianos: Vickers, W.T. (1989). Los sionas y secoyas: su adaptación al ambiente amazónico. Quito, Ecuador: Abya Yala.

- Sionas colombianos: CHAVES, M. y VIECO, J. J. (1983). Al Encuentro de la Gente Gatuya. Un estudio sobre la organización social siona. Monografía de Grado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología.

- Sionas peruanos: escritos de Luisa Elvira Belaunde.

¹⁸ La prefectura civil del Caquetá englobaba todo el territorio amazónico de la actual Colombia, y parte de la actual Amazonia peruana, ecuatoriana, venezolana y brasileña.

territorios, que estuvieron abandonados durante casi todo el siglo XIX. Según el censo realizado, el territorio contaba con 16.791 habitantes en 32 poblaciones, siendo apenas tres religiosos (uno en Sibundoy, otro en Aguarico y otro en Mocoa)¹⁹.

A mediados del siglo XIX, por el Putumayo quedaron poco poblados (entre ellos el de La Concepción que contaba con 36 indígenas en 1849), que vivían en “chozas en el monte²⁰”.

Los colonizadores hacían distinción de los indígenas: los “civilizados” (aquellos bautizados que adhirieron al catolicismo y llevaban una vida cercana a alguna población) y los “no civilizados” (también llamados “infieles”).

En estos territorios había algunos “blancos o criollos”, que comercializaban sus productos (sal, herramientas, anzuelos, espejos, ropas, ganadería etc.) a cambio de productos indígenas (yuca, plátano, maíz, madera, piel de animales, goma de caucho, quina etc.). En este contexto, “los comerciantes cumplieron una función muy importante en la articulación a la civilización occidental de muchas tribus que permanecían aisladas” (Casas Aguilar, 1999, p.88).

En la segunda mitad del siglo XIX, fruto de la demanda mundial por la quina²¹, comienza la práctica de la economía extractiva en el territorio amazónico para sacar el producto y se inicia el

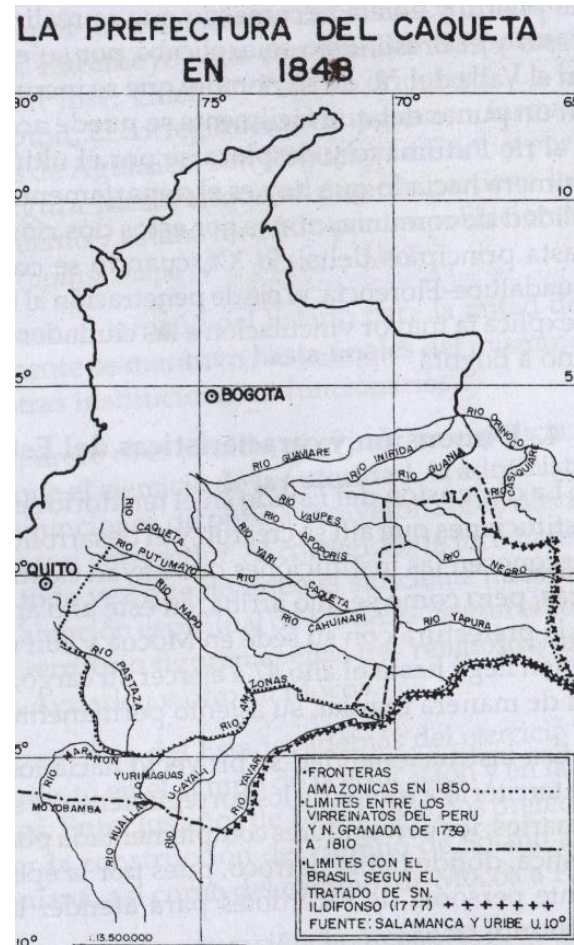


Ilustración 3. Mapa de la Prefectura Civil del Caquetá, en 1848.

¹⁹ Cuervo, A.B. (1890). Documentos inéditos para la geografía y la historia de Colombia. Tomo IV. Bogotá: Zalamea Hnos.

²⁰ Cabañas de madera cubiertas de paja, utilizada por varios grupos indígenas de la Amazonia como vivienda. En general estaban a las orillas de un río o quebrada de la selva.

²¹ La quina es una planta medicinal amazónica. Fue llevada a Europa en el siglo XVIII para ser usada para tratar las fiebres (por eso fue llamada “árbol de la fiebre”) y para el tratamiento de la malaria.

“segundo ciclo de conquista y colonización”, con el intuito de generar un comercio, fundar colonias, defender la soberanía nacional y civilizar los “indígenas salvajes del territorio”.

También comienza el interés internacional por el caucho²², estableciendo centros de acopio en el Caquetá, Putumayo y afluentes. Por causa de las enfermedades tropicales, especialmente la malaria, muchos trabajadores externos mueren o tienen que salir del territorio, pero como crecía la demanda, crecía también la necesidad de mano de obra. Así, muchos caucheros comienzan a explotar el trabajo de los indígenas, delegando al jefe indígena (también llamado gobernante o cacique) la tarea de ser el “capitán general” (coordinador del trabajo y gran beneficiario de las regalías ofrecidas por los caucheros). En este periodo comienzan a nacer la situación del “endeude²³”.

La explotación cauchera tuvo su auge en la Amazonía desde finales del siglo XIX y principios del XX. La Casa Arana, por ejemplo, duró de 1902 a 1930 y dejó un rastro de sangre, deforestación y contaminación, causando una auténtica masacre en el Putumayo²⁴. En la zona alta, hay relatos de que

desde Güeppi, región muy rica en caucho subían hasta el San Miguel, donde algunos indígenas sometidos a ese durísimo trabajo habían construido unas chocitas, convirtiéndose en un lugar de concentración cauchera... Pasada la fiebre del caucho estos mismos indígenas

²² El caucho es una goma sacada del árbol de caucho. Su resina es usada en la fabricación de productos de látex, como llantas y calzados. También comenzó a ser llevado para Europa y EE.UU. a partir del siglo XIX para ser industrializado.

²³ “Algunas pequeñas colonias y caseríos construidos por los comerciantes de quina fueron posteriormente ocupados y mejorados por sirringalistas –patrones– o casas caucheras que establecían allí centros de recibo de arrobas de goma y pequeñas tiendas en las cuales los sirringueros –recolectores, en su mayoría indígenas– podían adquirir, a manera de endeude, algunos alimentos, mercancías y herramientas con las cuales estaban obligados a retornar en busca del látex para pagar las obligaciones adquiridas. Este sistema de endeude se convertía en un ciclo interminable que permitía a los patrones mantener, a fuerza de obligación, una mano de obra muy barata, casi gratuita, la cual solo se beneficiaba de algunas herramientas utilizadas en la extracción del mismo caucho” (Sierra, s.f.)

²⁴ “Para los pueblos indígenas amazónicos la explotación del caucho fue un proceso devastador por la manera como fueron, literalmente, cazados para obligarlos a trabajar en esa actividad, y torturados y asesinados cuando los capataces de los campamentos caucheros consideraban que no habían recogido suficiente cantidad del producto. La ausencia del Estado, la impunidad de la que gozaban esos capataces y su sistema de ganancias, que consistía en un porcentaje de la cantidad de gomas recolectados, llevaron a que se destaran las atrocidades que son narradas en éste y otros libros” (A. Chirif, En: introducción del Libro Azul Británico editado por CAAAP e IWGIA, 2012, p.12).

Hay relatos de que los caucheros mataron al menos 40.000 indígenas por el Putumayo, porque resistían a la explotación de los caucheros. Sobre el tema se puede consultar: Pineda, R. (1987). El ciclo del caucho (1850-1932). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Casement, R. (1988). Putumayo: caucho y sangre. Relación al Parlamento Ingles (1911). Quito: Abya Yala.

trabajaron en la balata y la tagua con otros patrones como Arsenio Figueroa y Palomares (Luis Luis, 1994, p.348).

Por el río Napo, la explotación inhumana de los indígenas convirtiéndolos en esclavos generó una gran movilización de los kichwas, que fueron llevados de las cabeceras del río a trabajar en las zonas de explotación de caucho (en la actual frontera entre Ecuador y Perú). Al mismo tiempo algunos huyeron de las riberas de los ríos Napo, Aguarico y Putumayo para el interior de la selva²⁵.

Coincidiendo con estos episodios, se firmó el Concordato entre Colombia y Santa Sede, que resaltó la necesidad de establecer misiones religiosas en el territorio del Caquetá y Putumayo (Bonilla, 1969). En 1904, se crea la Prefectura Apostólica del Caquetá y Putumayo, delegando a los capuchinos españoles de Cataluña como responsables de la evangelización de este gran territorio. Es importante recordar que los territorios iban “desde el Putumayo hasta la margen izquierda del Aguarico y, por supuesto, toda la cuenca del San Miguel de Sucumbíos. El límite con Ecuador era el río Aguarico arriba hasta la cordillera de los Andes” (Restrepo, 1985, p.18).

El plan inicial de los capuchinos consistía en fundar colonias y pueblos para facilitar el ingreso de colonos (Córdoba Chaves, 1982), pensando que la confrontación entre la cultura del colono (trabajadores, inmersos en la cultura occidental y buenos católicos) con la de los indígenas (“perezosos y superticiosos”) llevaría a que estos últimos se tornaran buenos colonos. Como vemos, en el proceso de colonización de los indígenas, los capuchinos utilizaron la misma estrategia de los misioneros en la Colonia, fundando pueblos para aculturarlos y civilizarlos, “mediante la enseñanza de religión, lectura, escritura y números en escuelas elementales” (Restrepo, 1985, p. 21).

Ante la situación de la explotación cauchera en la Amazonía, los misioneros, a principio, fueron conniventes en muchas de estas situaciones, porque el patrón imponía que indígenas se tornaran católicos ofreciendo garantías y ayudas a las misiones. Entre tanto, la mentalidad va

²⁵ Hay diversos relatos orales y escritos de los cofanes, sionas, secoyas, huitotos y kichwas sobre estos sucesos. Según Héctor Coquinche, indígena kichwas del Putumayo, “la gente en el Napo vivía en el monte, se internaban en el monte uno, dos meses, hasta salir con el producto (goma de caucho) para entregar al patrón. Otra vez organizaban lo que tenían que llevar y entraban otra vez. Y como tenían que comprar todos los productos del patrón y este los engañaba porque no conocían el valor de la plata, vivían endeudados. Como muchos estaban descontentos, mis abuelitos organizaron para salir del Napo” (comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

cambiando al ver que la situación de los pueblos era desesperada y el “genocidio” visible con diversas denuncias. Estos clamores de los misioneros llevaron a que el papa Pío X escribieran a los obispos de América la Encíclica “Lacrimabili Statu Indorum²⁶”, documento que impactó las misiones, pues el papa denunciaba

las iniquidades que se siguen cometiendo contra los indígenas y declara como ‘reo de inhumano crimen’ a quien atropelle sus derechos y exige urgentes soluciones no solamente a los Estados sino a la misma Iglesia. En el caso de Perú, Colombia y Perú, esta condena era especialmente contra la Casa Arana, empresa cauchera del peruano Julio César Arana, en la que participaban capitalistas del Reino Unido, por el genocidio de indígenas de estos países (CELAM, 2016, p.24-25).

Con el declive de la explotación cauchera en el Putumayo y Caquetá, comenzó un nuevo periodo de explotación de los indígenas, con el método de la “hacienda del patrón”. Siguiendo el mismo sistema del “endeude”, el indígena trabajaba en la siembra de maíz y arroz o cuidando el ganado en cambio de pequeños utensilios que ofrecía el patrón (pantalones, camisas, machetes, espingardas y municiones, ollas, alimentos básicos etc.).

En el sector del Güepi, por el Putumayo, los capuchinos organizaron una misión en 1918 reuniendo a indígenas para catequizarlos y aculturarlos, con un centro misionero, un internado y una escuelita (Luis Luis, 1994). A partir de aquí, vamos encontrando los primeros relatos de la llegada de los kichwas (llamados “inganos” en Colombia) que llegan de los ríos Aguarico y Napo.

Los vecinos de Güepi son todavía 178. La separación y muerte de blancos e indios ha sido contrarrestada en parte por indígenas que del Napo se han venido a vivir a Güepi... La escuela funciona en condiciones de semi-internado... Hay matriculados 25 alumnos casi todos indios huitotos y muy poco blancos. Los indios inganos no quieren que sus hijos aprendan a leer y escribir (Pinell, 1929, p.44).

Tres años después, en 1921, los capuchinos tuvieron que abandonar el centro misionero por estar enfermos de paludismo, por razones económicas y por el acuerdo donde estos territorios se

²⁶ Publicada el 7 de junio de 1912, la finalidad de esta carta fue "poner remedio a la miserable condición de los indios" en la Amazonía.

tornaban parte de Ecuador. Muchos indígenas huitotos de este sector se dispersaron por el sarampión y por miedo a ser nuevamente explotados.

Fruto de los pactos que establecieron los límites fronterizos entre Ecuador, Perú y Colombia²⁷, lleva a que misioneros capuchinos colombianos vean la necesidad de fundar un nuevo poblado con escuela y capilla en la orilla izquierda del Putumayo (en territorio colombiano), incentivando a los habitantes

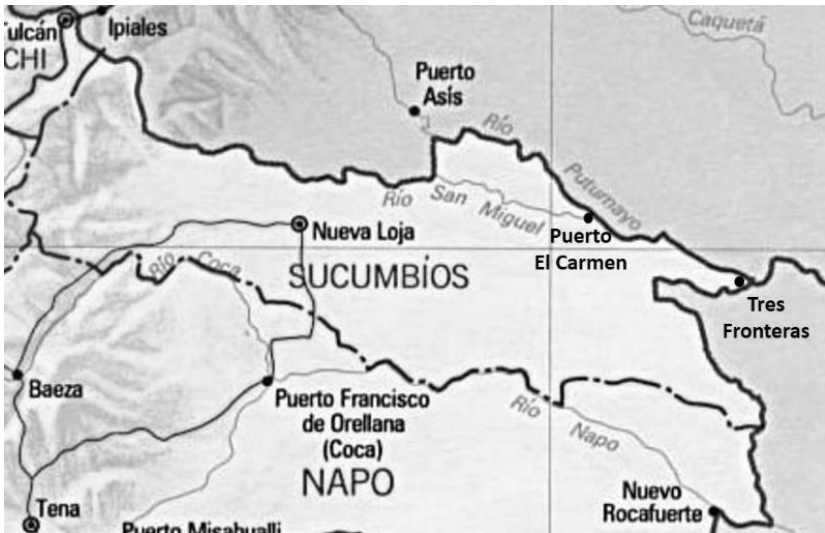


Ilustración 4. Mapa de los principales ríos del sector

de la zona, especialmente los indígenas, a dejar los territorios del lado derecho del Putumayo (ahora de Ecuador y Perú) para vivir en Colombia.

Exhorté a todos a pasarse al lado izquierdo; cosa que hice también con los demás habitantes que encontré en el lado derecho del Putumayo, desde Cuembí para abajo, a fin de evitarles que se encuentren peruanos de la noche a la mañana, si acaso el tratado de límites con el Perú se aprobara en el Congreso de esa nación, como parecía que iba a suceder en aquellos días (Pinell, 1929, p.45).

Por tal motivo, a nivel eclesiástico el arzobispo de Quito solicitó al papa Pío XI crear la Prefectura Apostólica de San Miguel de Sucumbíos el 16 de abril de 1924, delegando esta tarea al obispo de Ibarra (Ecuador), quien por la falta de personal religioso, concede a los capuchinos de Colombia continuar acompañando espiritualmente a los fieles del lado ecuatoriano.

Como no pudo conseguirse por unos años, el Ilmo. Sr. Administrador Apostólico de Sucumbíos optó por conceder Facultades de Ministerio Parroquial a los PP. Capuchinos

²⁷ Los límites fronterizos se dieron con el tratado Muñoz Vernaza-Suárez en 1916 entre Ecuador y Colombia, y con el tratado entre Colombia y Perú en 1928. El tratado definitivo entre Ecuador y Perú solo se dio en razón de la guerra de 1941.

Misioneros de Sibundoy y Putumayo – zona colombiana – para el territorio ecuatoriano (García, 1985, p. 383).

Según relatos de los años 1926 a 1930 (Luis Luis, 1994), por el Putumayo estaban los pueblitos de Güeppi (un gran centro misionero en lo que actualmente son las comunas de Tres Fronteras y Puerto Rodríguez en Ecuador, y Tres Fronteras en Perú, con una población de blancos, indígenas huitotos y kichwas venidos del Napo y Aguarico), San Antonio (a una hora bajando de Güeppi y con la población de indígenas siona), Bocana de San Miguel (al frente del corregimiento de Puerto Ospina, donde se formará más tarde el municipio de Puerto El Carmen – Ecuador, con casas de blancos y algunos indígenas kichwas), La Concepción (arriba de Güeppi y con la familia del patrón mestizo Ismael Narváez y familias indígenas kichwas).

Por este tiempo, El poblado de Güeppi era un centro estratégico para la región, pues confluían los ríos Putumayo y Güeppi, de ahí comienza una trocha que en un día y medio lleva hasta el río Napo, facilitando la comunicación y el comercio de mercancías y víveres (Pinell, 1929).

En 1924 se creó del lado colombiano el corregimiento de Puerto Ospina, por iniciativa de los capuchinos, los ecuatorianos comenzaron a organizar el plan de poblar el territorio con la presencia del Estado y de la población ecuatoriana. Un decreto de 19 de agosto de 1925 crea la jefatura política de Sucumbíos que establece la parroquia civil de Santa Rosa de Sucumbíos como cabecera cantonal y las parroquias de Farfán, Sinhué, Putumayo y Cuyabeno. Así, el gobierno ecuatoriano comienza a organizar una presencia militar, política y civil en la localidad de la Bocana del San Miguel, donde se encuentran los ríos Putumayo y San Miguel, al frente del corregimiento colombiano de Puerto Ospina.

Teniente político, Secretario, Policía, casas de blancos y habitaciones indígenas... tenemos ahí al menos varios elementos que constituyen la organización de una parroquia con cierto número de habitantes. Las autoridades ecuatorianas son militares, tanto el Teniente Político como el Secretario; el primero, el Mayor Vicente Olivos; el segundo, el capitán Amador Balseca. En cuanto a la población indígena Inganos o Quichuas, aunque tengo ahí sus habitaciones, estaban dispersos en el monte sacando la balata con el patrón Arsenio Figueroa (Luis Luis, 1994, p.347).

2.2. Periodo de transición (1930 a 1970)

2.2.1. Movimiento indigenista

A principios del siglo XX los movimientos liberales incluyeron la “causa indígena” en el marco de las libertades democráticas e igualdad ante la ley con la intención de asimilar a los pueblos indígenas a la nación. Al mismo tiempo se comienza a usar el concepto de “indigenismo”²⁸, que ha surgido entre los no-indios, como ideología y problematización de la “categoría indio”.

Hay varias experiencias que podemos nombrar de actuación indigenista, entre ellas la fundación del Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I.) en 1942. Su tarea era reflexionar sobre la definición de *indio*, basándose “en averiguar el nivel de sobrevivencia de rasgos culturales precolombinos en un grupo indígena” (AA.VV, 1986, p.11).

En los países andinos los movimientos políticos indígenas comenzaron en la sierra y llegaron posteriormente a la Amazonía. En Ecuador, por ejemplo, las organizaciones indígenas de la sierra andina nacieron a raíz de la política del partido socialista en los años 30, como fue la Fundación Ecuatoriana de Indios (FEI) en 1942 y la creación de la Ley de Comunas²⁹, y que tuvo mucha fuerza entre los años 50 y 70 por el trabajo de la Misión Andina de las Naciones Unidas que fomentó la fundación de comunas en los territorios indígenas del Ecuador con la ayuda de muchas instituciones, entre ellas la Iglesia Católica. En la Amazonia solamente en los años 60 comienzan las primeras organizaciones indígenas en el territorio, especialmente con los Shuar y los Kichwas del Napo.

En los años sesenta, después de las grandes guerras mundiales de la primera mitad del siglo XX, la situación mundial clamaba por “nuevos aires”, pero se vivía un periodo todavía muy conturbado por las “novedades” sociales y culturales, el éxodo rural y el proceso de

²⁸ “El indigenismo empezó con antropólogos y sociólogos que empezaron a ver con simpatía a los indígenas; también hubo una literatura y pintura latinoamericana donde describen al indio la pintura. El socialismo se adueñó mucho del tema y hubo intelectuales de izquierda que simpatizaron, escribieron y pintaron la simpatía y el interés por la causa indígena” (J. Bottasso, comunicación personal, 23 de mayo de 2019).

²⁹ Fue la primera vez que el Estado realiza una ley específicamente para los indígenas en Ecuador. Hasta la actualidad las propiedades colectivas en Ecuador son llamadas comunas. Su intuición era que la comuna sea una instancia de legitimación de valores, modelos y prácticas indígenas, un espacio de representación política para la defensa del territorio y de gestión social de los recursos, y que propiciara la cohesión social e ideológica para generar identidad en los pueblos (AA.VV., 1986).

industrialización, la guerra fría entre el capitalismo y el comunismo que dividió el mundo en dos bloques, la difusión del cine y de la televisión, los avances de los estudios humanísticos, filosóficos, sociológicos, antropológicos, teológicos, entre otros.

En América Latina se vivía un momento conflictivo: la revolución cubana que influenciaba los sectores juveniles y obreros; los grupos guerrilleros y enfrentamientos con los militares; los movimientos sociales luchaban por sus derechos y en algunos países se vivían dictaduras militares que generaban enfrentamientos, terror que dejaban exiliados.

Según el doctor e historiador ecuatoriano Enrique Ayala (2008),

los años sesenta estuvieron marcados por el inicio de transformaciones de la sociedad toda. La creciente urbanización, la difusión de los medios de comunicación, entre ellos la radio hasta en alejados sectores rurales y la televisión, el crecimiento significativo de la educación, son ejemplo de esto. Pero quizá el aspecto más visible fue el profundo cambio de la Iglesia Católica, que fue abandonando su actitud apologética antiliberal y enfatizando en cuestiones sociales (pp.110-111).

La reforma Agraria en Ecuador, a partir de la Ley sancionada el 11 de julio de 1964 y la creación del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), provocó cambios profundos en la sociedad ecuatoriana, donde el Gobierno comienza a “colonizar las tierras baldías” de la Amazonía, generando muchos problemas para los pueblos indígenas del territorio con el avance de los “blancos” y, en algunos sectores, con indígenas de otras regiones de país. Esto causará muchas reacciones de defensivas a partir de los años 60 y principalmente en los 70 y 80.

2.2.2. Movimientos eclesiales de renovación

El avance de los estudios de las ciencias sociales, humanas y políticas llevó a una gran renovación al interior de las universidades católicas, haciendo nacer nuevas líneas de estudio y de intelectuales que acabaron facilitando los procesos de renovación en la Iglesia, a nivel interno (cuestionamiento al modelo de cristiandad y búsqueda de nuevos modelos) y externo (apertura de diálogo con el mundo, especialmente con las ciencias).

En un primero momento, la Iglesia comenzó un proceso de autodefensa y desconfianza de toda la modernidad, viendo esta como algo negativo y buscando combatirla, “reconquistando el mundo para Cristo” y “recristianizando” a la sociedad.

La renovación de las ideas católicas ganó nuevos aires después de la Segunda Guerra Mundial, surgiendo “voces calificadas en favor del sistema democrático, la tolerancia hacia otros cultos y la preferencia por una relación menos estrecha entre la Iglesia y el Estado” (Zanca, 2006, p.35). A nivel social, después de siglos de solidaridad con los modelos colonialistas, ella “comienza poco a poco a tomar conciencia de su libertad, de su función profética, de su misión renovadora y hasta revolucionaria” (Dussel, 1992, p.183).

En este contexto, la lucha social se torna un deber social, político y pastoral para la Iglesia, abriendo caminos para una renovación. La religión se traslada del ámbito privado al público, con muchas organizaciones y asociaciones que llevan la bandera del catolicismo, favorecidos por el avance de publicaciones (boletines parroquiales, revistas, diarios, programas de radio y tv). A nivel intelectual, comienza un renacimiento teológico, bíblico, litúrgico, catequético, comunicativa y pastoral, pensando en y desde la realidad existencial latinoamericana.

A partir de los años 50 y 60, fueron realizados muchos esfuerzos de reflexión, diálogo y renovación. Los intelectuales católicos “introdujeron la cuestión del otro, abriendo la discusión sobre la libertad religiosa, la confluencia política con los no católicos y la cuestión social” (Zanca, 2006, p.37). Con el “aggiornamento”³⁰ en la Iglesia Católica, motivadas por el Concilio Vaticano II (1962-1965)³¹, se llegó al fin el modelo de cristiandad anterior. Comienza también

³⁰ “*Aggiornamento*” fue la palabra utilizada para este proceso; entiéndase por “colocar al día”, innovar, renovar, “limpiar, dejar entrar nuevo aire y tornar la casa más atrayente”.

³¹ El Concilio Vaticano II tuvo como objetivo fue buscar la renovación ad intra y ad extra (interna y externa) de la Iglesia, dando la oportunidad de que las personas, y no solo los pastores, participaran en la búsqueda de pensar y renovar las estructuras y el actuar de la Iglesia en el mundo, en un gran diálogo para la unidad cristiana, de las religiones y de toda la humanidad, en una apertura a los “signos de los tiempos”.

Como fruto del Concilio Vaticano II, se aprobaron 16 documentos, siendo cuatro Constituciones (sobre la Liturgia, la Iglesia, la Palabra de Dios y la Pastoral, que es la manera de actuar en el mundo), tres Declaraciones (sobre la educación cristiana, la relación con las religiones no cristianas y la libertad religiosa) y nueve Decretos (sobre los medios de comunicación social, las Iglesias Católicas Orientales, el ecumenismo, el oficio pastoral de los obispos, la renovación de la vida religiosa, la formación de los sacerdotes, el apostolado de los laicos, la actividad misionera de la Iglesia y la vida de los sacerdotes).

Incluso se abre un diálogo entre intelectuales católicos y el marxismo, algo impensable algunos años antes. Se reconoce el lado humanista del socialismo marxista y un cristianismo historizado. En América Latina adquiere importancia desde la praxis de un cristianismo comprometido con las clases sociales, con nuevos planteamientos

un nuevo camino para la Iglesia en América Latina, con los nuevos enfoques teológicos y sociológicos ofrecidos por el Concilio con el fin de reflexionar, discernir y actuar en la sociedad.

Durante el Concilio, un grupo de obispos firmaron el pacto de las catacumbas³². Entre los firmantes estuvieron Hélder Cámara y José María Pires de Brasil, Leonidas Proaño de Ecuador, Tulio Botero, Aníbal Muñoz, Raúl Zambrano y Ángel Cuniberti de Colombia, que se van a destacar en el proceso de renovación misionera en América Latina. Este compromiso tendrá relevancia en la opción preferencial por los pobres, en la conformación de las comunidades eclesiales de base y en el pensamiento teológico y pastoral latinoamericano, como es la *Teología de la Liberación*³³ y el trabajo con los indígenas.

Estas enseñanzas del Concilio les dieron a los misioneros en zona indígena más seguridad en el camino que empezaban a emprender respecto del aprecio a las religiones indígenas y a su participación en celebraciones llevadas a cabo según las más antiguas tradiciones de las comunidades indígenas (Siller, 1997, p.11).

La implementación del Concilio Vaticano II en América Latina se dio con la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizado en Medellín, en 1968. A nivel del trabajo misionero con los pueblos indígenas, comienza a germinar lo que posteriormente será llamado Pastoral Indígena, desde la nueva práctica pastoral misionera en América, muy de la mano con el trabajo de los antropólogos, sociólogos, historiadores y educadores populares.

entre fe y compromiso político y social (Boero, 1987). A partir de ahí, se puso fin a la Cristiandad y se abrió nuevos caminos para la Iglesia Católica en la búsqueda de poner en práctica las decisiones conciliares en los diversos ámbitos su actuación en el mundo.

³² “El 16 de noviembre de 1965, pocos días antes de la clausura del Concilio, cerca de cuarenta padres conciliares celebraron una eucaristía en las catacumbas de Domitila. Pidieron «ser fieles al espíritu de Jesús», y al terminar la celebración firmaron lo que llamaron El Pacto de las Catacumbas. El «Pacto» es una invitación a los «hermanos en el episcopado» a llevar una «vida de pobreza» y a ser una Iglesia «servidora y pobre» como lo quería Juan XXIII. Los firmantes –entre ellos muchos latinoamericanos y brasileños, a los que después se unieron otros– se comprometían a vivir en pobreza, a rechazar todos los símbolos o privilegios de poder y a colocar a los pobres en el centro de su ministerio pastoral” (Introducción del Pacto de la Catacumbas, 16 de noviembre de 1965. En: Pikasa y Antunes, 2015).

³³ Dos líneas teológicas que nacieron de este proceso fueron la Teología de la Liberación (fruto de las reflexiones de los últimos años y que fue consolidada en autores como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo, Hélder Cámara y Leonardo Boff) y la Teología del Pueblo (que nació de la reflexión rioplatense que pensó la categoría pueblo como sujeto socio-cultural). Ambas “corrientes son propias de las realidades socio-culturales y políticas que se han vivido en el Continente” (CELAM, 2016, p.161).

A nivel de renovación, hay que destacar el primer encuentro misionero continental en Melgar, Colombia, en 1968, organizado por el Departamento de Misiones (DEMIS) del CELAM³⁴, coordinado por Mons. Gerardo Valencia Cano y con la participación de algunos teólogos pastoralistas y antropólogos³⁵. Entre los puntos más importantes del documento final están el reconocimiento de la pluralidad cultural en Latinoamérica con sus lenguas, costumbres, valores y aspiraciones. Reconoce también que la Iglesia tiene una estructura pesada occidental que “obstaculiza el desarrollo normal de las mismas comunidades”, necesitando de un cambio de estructuras y de mentalidad para que se torne agente de cambio social (Melgar, nn.3-5). Es trabajo también generar nuevas relaciones con los diversos sectores sociales para “construir una sociedad más justa, más humana y fraterna” (Melgar, nn.14-16). Recuerda que muchas comunidades indígenas necesitan de una pastoral especial e integral para acompañar sus procesos en América Central, en las regiones Andina y de la Amazonía, entre otras (Melgar, nn.17-19). Para esto invita a acciones concretas como el respeto y promoción de las diversas culturas, trabajar por la promoción humana y el progreso de las culturas (instituciones propias, valoración de cada lengua, educación bilingüe, promoción del comercio y cooperativas para los grupos autóctonos) y promover el respeto por las culturas y costumbres, insertándose en ellas por medio de nuevas prácticas y estudios teológicos, antropológicos y pastorales con estructuras sencillas (Melgar, nn.20-61).

El proceso de transformación y cambio de la Iglesia Católica ecuatoriana, hasta el momento muy tradicionalista, fue motivada por Mons. Pablo Muñoz Vega, arzobispo de Quito, y, principalmente, por Mons. Leónidas Proaño, obispo de Riobamba, conocido como el obispo de los indios quien tomó el símbolo de la Iglesia comprometida con los pobres y, especialmente, con los indígenas. Iniciando por su diócesis, Mons. Leonidas Proaño³⁶ dio los primeros pasos

³⁴ “Desde el CELAM se fundará el Departamento de pastoral indígena, centros de formación (como CENAMI en México), y ciertos pastores sobresaldrán por su acción radical en favor del indígena: Mons. Leónidas Proaño, en Riobamba; Mons. Samuel Ruiz, en Chiapas; Mons. José Llaguno, entre los tarahumaras; o, como presidente durante años del CIMI en Brasil, Mons. Tomás Balduino. El renacimiento de los pueblos amerindios desde la década de los sesenta es un hecho eclesial mayor” (Dussel, 1992, p. 401).

³⁵ “Por primera vez en una reunión de Iglesia de este tipo y de este nivel, tomarán parte antropólogos destacados, como José de Recasens y Gerardo Reichel-Dolmatoff, lo que sancionó oficialmente una praxis muy fecunda, como es la del diálogo entre teología y antropología, en el campo misionero” (Botasso, 1992, p.6).

³⁶ Nació en 1910 y falleció en 1988. Su memoria resuena en varias partes de Ecuador y de Latinoamérica como obispo de los indígenas y de los pobres. La Asamblea Constituyente de Ecuador lo declaró en 2008 “personaje símbolo nacional y ejemplo permanente para todas las generaciones, por su lucha contra la opresión, la exclusión y

para renovar la Iglesia ecuatoriana y latinoamericana. Hay que destacar que un año después del Concilio Vaticano II escribió una carta titulada “Hacia una pastoral de conjunto en Ecuador”, reflexionando sobre las ventajas de una pastoral de conjunto, basados en los documentos del Concilio Vaticano II y proponiendo como modelo las mesas de estudio, diálogo y oración entre obispos, sacerdotes y agentes de pastoral.

Funda las Escuelas Radiofónicas Populares en 1960, para la Educación Popular, y el Centro de Acción Social en 1962, para el desarrollo de las comunidades indígenas. También fundó el Instituto Nacional de Pastoral Ecuatoriana (INPE) y el Instituto de Pastoral Latinoamericano (IPLA) que contribuyeron a la renovación del proceso eclesial latinoamericano y ecuatoriano. Dio un gran ejemplo al entregar a la reforma agraria, la hacienda Tepeyac, de 3.000 hectáreas, propiedad de la diócesis, beneficiando a muchas familias indígenas (este gesto hizo con que sufriera muchas oposiciones de obispos y católicos que tenían grandes propiedades en Ecuador).

Durante su vida escribió centenas de documentos muy importantes que iluminarán el camino de la pastoral de la Iglesia ecuatoriana como fueron “Integridad del mensaje cristiano” (1976) y “Justicia social” (1977), entre otros.

2.2.3. Realidad fronteriza del Putumayo

Entre Ecuador y Colombia, como ya se expuso, los límites fronterizos se dieron con el tratado Muñoz Vernaza-Suárez en 1916 y con Perú, el acuerdo de fronteras firmado en 1941. A partir de estos acuerdos, Ecuador asume por primera vez la Amazonia como parte de su territorio nacional, impulsando los primeros proyectos dirigidos de colonización de este sector trifronterizo.

la marginalidad en el Ecuador y por total entrega a un trabajo en búsqueda de libertad, de justicia y de solidaridad como condiciones de la paz”. Recuperado de:
http://www.ecuadorinmediato.com/Noticias/news_user_view/ecuadorinmediato_noticias--83490.

Para conocer más de su vida y legado puede consular a Álvarez. L.A. (2012). La irrupción del movimiento indígena ecuatoriano en la década de los 90. (Tesis de Doctorado en Filosofía). Murcia, España: Universidad de Murcia, pp. 153-178.

En 1943, el nuevo Teniente Político Jorge Añazco dará un fuerte impulso para la formación del poblado de San Miguel, fundando dos años después la escuela fiscal³⁷ “Ecuador” para que los niños ecuatorianos no tuvieran que ir a Colombia a estudiar. Los militares ecuatorianos comienzan una presencia más constante en la frontera, con la guarnición del Putumayo y los destacamentos de Riera, Puerto Montúfar y Puerto Rodríguez (Luis Luis, 1994).

Posteriormente, el gobierno ecuatoriano crea una estrategia de ocupación del territorio nacional llamada “fronteras vivas”, con el objetivo de conformar poblaciones con un número significativo de habitantes que estuvieran dispuestos a vivir, cultivar la tierra y, en caso de un nuevo conflicto fronterizo con Perú, asumir la defensa del territorio.

A nivel económico la zona vivía del cultivo del arroz y del maíz. En este sector se destacó la presencia del comerciante colombiano Alejandro Londoño, quien organizó un gran negocio comercial desde Puerto Ospina (Colombia) hasta Tena (Ecuador), de donde salían telas, utensilios, armas y municiones que proveían al comercio colombiano, ecuatoriano, peruano y hasta el brasilero (Luis Luis, 1994).

Con Londoño se comenzó la migración masiva de los kichwas del Napo a las riberas del río San Miguel y Putumayo, con quienes comenzó un gran negocio por medio de los “cambalaches” (cambio de mercancías)³⁸.

³⁷ En Ecuador está reglamentado por el Ministerio de la Educación que la educación puede ser fiscal (pública y controlada directamente por el Ministerio de la Educación y Culturas), fisco-misional (pública y administrada por la Iglesia), municipal (pública y mantenida por el municipio) o particular (no reciben ayuda del Estado).

³⁸ Este señor Alejandro Londoño y su familia fue citada en muchas entrevistas, de las cuales destacamos algunas:

“Había un viejo que andaba cacharreando pa bajo, Alejandro Londoño; venía de Ospina y llevaba papa, panela, ropa y otras cosas pa bajo. Yo lo acompañé algunas veces. Una vez me dio pantalón, camisas, interiores, cobija y tenis, para que yo fuera pagando despacio. Nunca vi que él caminaba con plata, todo era por puro cambalache con pescado salado. Él vivía de estos cambalaches por todo el río Putumayo; en Colombia, Ecuador y Perú. Cada 15 días comprábamos algo de los comerciantes que bajaban, como sal, ropa, peinilla, poncho, papa, arroz, manteca... todo era por bulto. Hacíamos cambalache con la piel de animales y alquito de plata que tenía de algunas ventas” (D. Guasalusám, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

“Las primeras familias que trajo Londoño del Napo y Aguarico se quedaron en San Miguel. Llevó un montón de familias para el San Miguel, siendo que cada uno se organizó ahí y otros bajaron al Putumayo. Londoño vivía en Ospina y tenía un gran comercio, donde los indígenas venían a dejar sus productos, a cambio de pequeñas cositas. Usaba métodos todavía de la conquista: un machete por dos quintales de maíz; una olla o un pantalón por cierta cantidad de productos. Yo todavía vi su cuaderno donde llevaba los apuntes. Londoño era muy orgulloso. Vi en el cuaderno; tenía, por ejemplo, señor Marcelo Jipa entregó una piel de tigre y se entregó una olla. Era un trueque muy desigual, principalmente porque la gente no conocía el valor del dinero. La moneda que circulaba era todo en pesos

Con la presencia permanente de los carmelitas en el Putumayo a partir de los años 50, el poblado Bocana del San Miguel, que estaba en la isla, es trasladado a un terreno alto al margen derecho del río San Miguel. Esto se da en 1961, y el nuevo poblado pasa a llamarse Puerto El Carmen del Putumayo³⁹, en homenaje a la labor de los carmelitas. En los años siguientes se realizan varias obras que ayudarán en la estabilidad del nuevo pueblo: escuela-internado “Stella Maris”, planta de luz, almacén de víveres, hospital, internado, tenencia política, residencia e iglesia misional, construcción de caminos, fundación de Palma Roja, etc. Finalmente, con el decreto del Estado ecuatoriano del 30 de abril de 1969 se crea el Cantón Putumayo y la parroquia civil de Puerto Rodríguez a la que se hará mención posteriormente.

2.2.4. Carmelitas descalzos en Sucumbíos

Con anterioridad se dijo que desde 1916 el sector derecho de los ríos Putumayo y San Miguel hasta el río Aguarico pasó a hacer parte del territorio ecuatoriano, pero estuvo acompañado por los misioneros capuchinos colombianos. Por tal motivo, el gobierno ecuatoriano comienza a exigir que las autoridades religiosas ecuatorianas se hagan cargo de la evangelización y colonización de este sector fronterizo. Así, el 25 de noviembre de 1928, el obispado de Ibarra (responsable de la misión en Sucumbíos), nombró a los padres carmelitas descalzos como responsables del vasto territorio de Sucumbíos, hasta que el 21 de mayo de 1937 la Santa Sede entrega directamente a los Carmelitas de la provincia de Burgos la administración de la Prefectura Apostólica de Sucumbíos, nombrando al padre Pacífico Cembranos como prefecto.

colombianos, en ambos lados. Hicieron mucha plata por los indígenas” (J. Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2016).

“Hacíamos compra en Ospina, donde había este tal Londoño; ahí compramos la remesita, la ropa, y después veníamos para acá para la casa. Así pasábamos nosotros” (C. Aguinda, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

“Asunto de regeneración indígena sería vigilar la vida de éstos con relación a los mal llamados patronos. Tampoco aquí se ha acabado la tiranía de estos cabecillas patronos. Con indignación patriótica y humana oí relatar a un indígena que por una ‘buena piel de lobón’ le había pagado su patrón diez pesos! Y en Putumayo se paga hasta ¡ciento diez! Y lo peor, si cabe, que se les prohíbe vender y comprar las cosas a otros. Se les pide de bogas y se les ha de pagar lo que el patrón diga y en la forma que mande. Muchas veces con detrimento del viajante. ¡Y el patrón ni les paga!” (Testimonio de un carmelita publicado en el boletín Heraldo de Sucumbíos: En: Luis Luis, 1994, pp.470-471).

³⁹ La aprobación del Estado se dio el 15 de marzo de 1962.

Ante las disputas fronterizas, el estado ecuatoriano tomó conciencia que el Oriente se le iba de las manos, porque los caucheros peruanos subían por los ríos y ocupaban el territorio. Los vicariatos fueron creados para detener a los peruanos. Al escribir al Papa se decía que era para civilizar y evangelizar, pero políticamente la finalidad era parar el avance peruano que venía bajo la vanguardia de los caucheros” (J. Bottasso, comunicación personal, 23 de mayo de 2019).

Los primeros intentos de los carmelitas para ingresar a “su territorio de misión” comienzan por Rocafuerte, en el río Napo, en 1929, pero por las dificultades de subsistir en este sector, se dirigen al extremo norte del territorio, en el poblado de El Pun, en 1930. Desde ahí se desarrollará el trabajo misionero de los carmelitas por la mayor parte del territorio de Sucumbíos por muchos años.

De ahí era muy difícil llegar al Putumayo, pues tenían que viajar varios días por territorio colombiano: desde Tulcán a Pasto, de Pasto a Mocoa y Puerto Asís, y de Puerto Asís en barco a la Bocana del San Miguel (García, 1985). Los carmelitas realizaban visitas esporádicas, haciendo con que la mayoría de los habitantes del sector ecuatoriano pasaran al lado colombiano para recibir la asistencia espiritual y social de los capuchinos, incluyendo la educación.

Desde los años 1940 se comienza a pedir la presencia de los carmelitas de manera estable en el Putumayo. En septiembre de 1953 tres padres carmelitas, que hacían el recorrido por el río San Miguel y Putumayo visitando las familias y realizando los servicios religiosos, firman un acuerdo para estar en este territorio.

Con fecha de 11 de septiembre de 1953, dejaron escrita y firmada los padres misioneros, señores oficiales y algunos colonos, el Acta de Fundación del pueblo de San Miguel, sobre la margen derecha del río de este nombre, para que ‘sea centro de difusión cristiana, emporio comercial de la Región y baluarte de la soberanía ecuatoriana’ (García, 1985, p. 396).

Pero todavía se tarda tres años para que el 19 de diciembre de 1956 llegara al Putumayo el nuevo Prefecto Apostólico de Sucumbíos, P. Wenceslao Gómez, y el misionero P. Lorenzo García, encargado de organizar la misión carmelita en este sector.

Fue Mons. Wenceslao quien abre la misión en la Isla, y después los misioneros acompañan la creación del Pueblo Nuevo, que después se pasa a llamar Puerto El Carmen. Este trabajo

inicia con la construcción del nuevo pueblo, con casas, escuela, capilla, colegio e internado, por ejemplo. La misión en Puerto El Carmen era muy centrado en lo que era lo educativo, de lunes a viernes; y los fines de semana se visitaban algunas comunidades cercanas. Se fortalece lo educativo, pero también había el fortalecimiento de las comunidades; el modelo era un poco asistencialista en ese tiempo. Para que se reúnan al final se repartía alimentos de Cáritas (arroz, aceite, avenas...) y ropas usadas que mandaban de otros países. Esto se repartía después de la reunión para ir motivando la gente a que esté en las reuniones (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Se observa que el trabajo misionero en Sucumbíos dependía de las actividades que exigía el gobierno ecuatoriano, que estaban centrados en la apertura de vías, educación, salud, colonización y fundación de nuevos pueblos para la defensa del territorio nacional. A nivel pastoral era un acompañamiento centrado en un modelo sacramentalista, paternalista y basado en devociones carmelitas.

En los años sesenta realiza la labor de visitar constantemente, desde Puerto El Carmen a la zona de las tres fronteras, por el río Putumayo abajo, donde también hacía parte el poblado de Güeppi. En este tiempo, se hace una “valoración religiosa” de los kichwas siendo más “aculturados”⁴⁰ frente a otros grupos indígenas⁴¹.

Para facilitar la tarea educativa y evangelizadora de los indígenas dispersos por las riberas de los ríos San Miguel y Putumayo, se creó el internado en Puerto El Carmen, entregado a la labor

⁴⁰ Vemos que aquí hay una antítesis entre el pensamiento del misionero y del indígena. El trabajo misionero de la Iglesia no lograba comprender las prácticas espirituales de los indígenas y los indígenas no comprendían la práctica religiosa de la Iglesia. La pastoral de la Iglesia estaba dentro de una visión general desarrollada desde una cultura envolvente de raíz europea y occidental, muy ajenos a las prácticas y cosmovisión indígena. Esto generaba un cierto sincretismo en las prácticas de vida y religiosa de los indígenas, y se criticaba las prácticas indígenas como siendo fruto de la ignorancia y supersticiosas.

“Muchos agentes de pastoral en zona indígena, sin percatarse del enorme mal que hacían, llegaron a trabajar asiduamente por la desaparición de esas costumbres y tradiciones, calificándolas de brujería, sobre todo las que se referían a la medicina tradicional, a los rituales en las cuevas y en los cerros” (Siller, 1997, p.7).

⁴¹ “El indio quichua es religioso y moral. Todos viven en santo matrimonio y acuden a los actos religiosos con fe y compostura. Sus hijos están bautizados y confirmados. Les agrada tener estampas, medallas y escapularios. La reverencia que siente hacia el ‘taita padrecito’ se nota en la hospitalidad, en los pequeños obsequios de frutas y productos de sus chagras y en pedirle siempre la bendición” (Periódico Heraldo de Sucumbíos, época II, año III, n° 22, pp.39-40).

de las Hermanas Carmelitas Misioneras del padre Palau para recibir a niñas y niños indígenas. Al mismo tiempo, desde una gran necesidad, una de las hermanas se dedicó al campo de la salud.

Desde nuestra visión actual está claro que se dio en esa etapa un paternalismo muy fuerte. El misionero era el que resolvía los problemas, más que el que enseñaba a aprender a solucionarlos, cada uno por su cuenta. La dependencia que creaba era muy notoria y por eso tenía que multiplicar tanto sus actividades para poder atender a todos (Luis Luis, 1994, p.547).

2.3.5. Kichwas en el Putumayo

En la primera mitad del siglo XX se dio la mayor afluencia de indígenas Kichwas⁴² al Putumayo (ellos son conocidos como Inganos en Colombia), huyendo de los patrones “blancos” del río Napo, con la esperanza de encontrar una mejor vida por el San Miguel y Putumayo⁴³.

⁴² Los kichwas amazónicos están ubicados en territorio ecuatoriano (Sucumbíos, Napo y Pastaza), colombiano (Putumayo) y peruano (Loreto). Los habitantes de las orillas del río Putumayo son, en su mayoría, originarios del alto Napo, descendientes de los quijos, a los cuales con el proceso de colonización mezclando con otros pueblos que perdieron su identidad como son los omaguas, tucanos, panos, jívaros, encabellados y otros que se carecen de referencias claras o precisas (Palacio, 1980, pp.186-187). A pesar de tener orígenes distintos, hoy conforman una sola nacionalidad étnica: kichwas amazónico.

⁴³ En todas las entrevistas realizadas, los indígenas contaron, incluso algunos llorando, lo que pasaron sus abuelos y padres por el Napo.

“Mis papás vinieron del Napo y me da bastante tristeza de conversar sobre eso [comienza a llorar]. En esos tiempos los blancos discriminaban la gente indígena, no les daban estudio y los tenían como esclavos para aprovecharse de ellos. Muchas personas indígenas han vivido de esta manera en esos tiempos. El patrón de mis papás en el Napo fue Jorge Rodríguez, era muy aprovechado: los hacía trabajar y no les daba ni la comida, eran miserables y egoístas, y trataban a los indígenas como perros. Le daba una pastillita o ropita y tenían que trabajar años. Mucha gente viendo eso, se han ido de allá. Mi papá y mi mamá se casaron allá; un padre español los ha casado. Y ellos viendo tanta injusticia, no se aguantaron y se han dicho: “vámonos de aquí”. Y se han venido, mintiendo a la ley y diciendo que venía a visitar al papá en el Putumayo” (I. Achanga, comunicación personal, 1 de junio de 2019).

“Mi papá vino del Napo; él vino porque trabajaba con un patrón que le tenía como castigado. Como en Ecuador y Perú eran la misma cosa. Todo lo que trabajaba, el patrón le daba solo una camisa o unos pantalones, nada más. De la rabia de eso, salió a parte a trabajar, pues uno por si consigue más; por eso vinieron ellos” (C. Aguinda, comunicación personal, 30 de junio de 2019).

“Viviendo en el Napo el patrón era malísimo: no pagaba lo que debía, solo nos daba ropita y siempre pasábamos debiendo a él. Mi familia trabajaba mucho, pero nunca teníamos nada. También teníamos mucho miedo y huíamos el ataque de los aucas (indígenas violentas). Por eso vinimos para el Putumayo, porque aquí abundaba la pesca y la cacería, y para vivir libres de los patrones” (Regina Siquihua, comunicación personal, 26 de mayo de 2017).

“Los antiguos llegaron al Putumayo y San Miguel buscando tranquilidad, porque vivían como esclavos en el Napo. Dicen que los patrones les hacían trabajar y no les pagaban; les daban algunas cosas que necesitaban, pero nunca daban dinero. En el tiempo del caucho y del balastro sufrían mucho; dicen que los hombres iban a hacer trabajo a la

Según Luis Luis (1994), el recorrido histórico de los Kichwas hasta llegar a estos territorios putumayenses, pueden ser remarcados en cuatro momentos:

En primera instancia, los kichwas vivían en las orillas del alto río Napo y sus afluentes. Estuvieron tradicionalmente organizados en grupos unidos por parentesco, bajo la guía de un “yachak” (médico tradicional, líder social y religioso). Los Kichwas se autodenominan “runa” (persona), considerándose parte integral de la selva, contactados por los españoles en los primeros años de la conquista.

El segundo fue en el trabajo con el caucho, la balata y la tagua en la zona de Pantoja-Roca fuerte, frontera entre Ecuador y Perú por el río Napo, con los patrones Gabriel Izulietta y don Peñafiel. En este duro y penoso trabajo los indígenas solo recibían un pantalón, una camisa o algunos objetos como anzuelos o machetes. Engañándolos para mantener este sistema, el patrón llevaba sus cuentas donde siempre los indígenas le debían algo; recordemos que a esta práctica se llamó “sistema de endeude”.

El tercer momento fue el de la explotación del oro, cuando con el nuevo patrón, “don Barriga”, suben a lavar oro en las cabeceras de los ríos Aguarico y San Miguel. Como en el modelo anterior: todo el trabajo a cambio de un pantalón, una camisa o algo para comer, y el indígena rehén de la “deuda” con el patrón.

El último momento coincide con la invasión peruana en 1941, donde aparece el comerciante Alejandro Londoño, que “quita la deuda” de los indígenas con don Barriga y los lleva a cultivar arroz y maíz, en primera instancia por el Aguarico, y luego, en 1946, al San Miguel y San Miguel.

Según los propios relatos recogidos en las entrevistas existieron tres rutas que usaron para pasar del Napo al Putumayo:

1. Algunos bajaron hasta Angoteros (Perú), entrando en Santa Rosa y cruzaron por la quebrada Santa María y por una trocha hasta llegar a Yuvinetto, en el río Putumayo abajo.

montaña y los patrones se aprovechaban de las pobres mujeres. A ellos no les gustó esta situación y decidieron huir de los patrones. Y como van naciendo jóvenes con otra manera de pensar, más inteligentes, dijeron que debían salir de allá y, de balsa y canoas, pasaron al río Putumayo” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

2. Algunos subían al Aguarico, pasaban por el río Conejo hasta llegar al San Miguel, bajando de ahí al Putumayo.
3. Otros subían el Aguarico y llegaban a Cuyabeno, subiendo por el río Aguas Negras y una trocha hasta llegar al San Miguel, bajando al Putumayo.

En este proceso se dio la “internacionalización” de los kichwas⁴⁴, que pasan a ser ecuatorianos, colombianos y/o⁴⁵ peruanos.

El inicio de la colonización y explotación indígena por los ríos San Miguel y Putumayo se dio por el año 1941 y durante más de diez años estuvieron de la siguiente manera:

Londoño estaba con ellos y era el ‘patrón bueno’ que les proveía de todo, pero a cambio de una vida dura, de esclavos que trabajaban día y noche para que todo lo que producían fuese a sus manos ya bastante enriquecidas con el esfuerzo de todas esas familias (Luis Luis, 1994, p.359).

En 1956 Londoño se trasladó a Puerto Ospina, pero continuó dominando a los indígenas como antes, ahora desde otros parámetros, especialmente desde la comercialización de productos. “Londoño tenía la gente aburrída, aburrída, de esclavos. Hacía trabajar y no pagaba a la gente como debía. Esclavo tenía la pobre gente. Y la gente siempre estaba debiendo a él, según las cuentas que llevaba. Pobre gente” (Carlos Aguinda, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

⁴⁴ “Como muchos estaban descontentos, mis abuelitos organizaron para venir del Napo. Bajaron hasta un varadero en Perú y de ahí a un caño abajo de Leguizamo llamado “ancusilla”. Por eso para abajo hay kichwas Aguindas, Coquiches, Yumbos y Alvarados que hoy día son colombianos y otros peruanos. Mi papá subió de allá, de Puerto Alegría (abajo de Leguizamo) y vinieron a vivir acá en el Putumayo por arriba. Esto contaba mi papá finado. Esta es la historia de los abuelitos” (H. Coquinche, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

“Mis papás eran de allá del Napo, y mis abuelitos también. Mi papá tenía seis años cuando vino por Puerto Montufar salieron a Riera desde el Aguarico. Ellos vivieron como tres años, pero no les gustó Riera, porque el río era muy pequeño; y de ahí se vinieron a vivir acá al Putumayo” (F. Tangoy, comunicación personal, 13 de diciembre de 2016).

“Del Napo también vinieron en canoítas un grupo de kichwas subiendo por el Aguarico. Cruzaron al río Conejo y de ahí bajaron al San Miguel. Creo que era más peligroso, pues el río Aguarico es muy caudaloso. Y muchas familias quedaron por el río San Miguel y otros bajaron al Putumayo” (H. Coquinche, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

⁴⁵ Usamos “y/o” pues hay muchos kichwas que son registrados en un solo país, pero hay otros que tiene doble o triple nacionalidad (fueron registrados civilmente en Ecuador, Perú y Colombia).

Como vemos, el sueño de libertad de los kichwas al llegar al San Miguel todavía no se daba, sino que la situación de explotación se repetía, desde otros patrones y modalidades. Así, muchos fueron bajando por el río Putumayo.

Su anhelo de libertad que no estaba muerto, les impulsó a huir otra vez, a pesar de la policía de la Bocana del San Miguel, que tenía como objetivo fundamental no dejarles escapar. El Putumayo colombiano en la zona de Montepa y Piñuña Negro fue su nueva residencia. Algunos se fueron Putumayo abajo hacia Güepí y la Paya (Luis Luis, 1994, p.348).

A nivel educativo, muchos kichwas en este tiempo no conocían el castellano, resistiendo en poner sus hijos a estudiar por miedo de perder una “mano de obra”⁴⁶.

En este tiempo la única zona ampliamente poblada del Putumayo ecuatoriano era la Bocana del San Miguel, las demás regiones estaban despobladas⁴⁷, fruto del esfuerzo de los capuchinos de llevar los huitotos del Güepi y los sionas al lado colombiano. A partir de ahí comienzan a llegar los actuales grandes grupos familiares de kichwas para habitar el sector del Putumayo ecuatoriano, donde están actualmente las comunas y sectores de Tres Fronteras (anteriormente llamada Güepí), Mushu Kallari, Bajo Rodríguez, Alto Rodríguez, Buen Samaritano, Nuevo Sinaí, Sandyacu, Papaya Chica, Aguas Blancas, Nueva Montepa y San Rafael.

3. Procesos de cambio

Al hablar de cambio se busca rescatar algunos eventos significativos que se generaron en el mundo indígena y en la Iglesia Católica. Por tal motivo, se hará una lectura contextualizada,

⁴⁶ “Cuentan que recién se ha creado el internado, tenían que ir motivando de casa en casa, porque los papás veían la idea de la educación, sobre todo los indígenas, como algo secundario. Decían que se lleva al hijo o hija de la casa, tenían que dejar algo en cambio, pues los hijos ayudaban en la casa y chagra para cultivar; tenían la idea de que les están quitando mano de obra. No era fácil la tarea de los misioneros” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

⁴⁷ “Al llegar aquí uno no sabía si estaba en Colombia o Ecuador. Por eso mucha gente del Napo fue a vivir en Colombia y Perú. Mis tíos vinieron para bajo y aquí era un terreno baldío, no había gente. Nadie le impedía adueñarse y organizar una finca donde uno quería vivir. La mayoría de la gente fue a vivir por el lado colombiana o ecuatoriano, pero en Perú muy poco, por miedo de la guerra” (Rosa Siquihua, comunicación personal, 13 de diciembre de 2016).

“Mis cuchos vinieron para el Putumayo porque acá todo estaba más libre, no había gente y la tierra era libre. No había nadie. Nosotros que veníamos encontramos puro monte botado; ahí hicimos un ranchito y vivimos de la pesca, de la caza y trabajamos todos acá” (C. Aguinda, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

dividida en dos momentos: primero de los años 70 y 80, y, después, de los años 90 a la actualidad, en los diversos ámbitos: internacional, nacional (Ecuador), provincial (Sucumbíos) y local (Putumayo), que nos ayudarán a visibilizar, más adelante, los cambios generados en el sector específico de esta investigación (capítulos 3 y 4).

2.3.1. Años 70-80

En las décadas de 70 y 80 varios países de Latinoamérica vivieron regímenes militares de seguridad nacional, entre ellos Ecuador, que generaron la represión de muchos movimientos revolucionarios, una oleada grande de violencia y varios casos de violación de los derechos humanos.

A nivel económico hubo una gran recesión internacional que llevó a la caída de los ingresos de los países y produciendo crisis generalizada, donde los latinoamericanos vieron crecer su deuda externa, especialmente con el FMI (Fondo Monetario Internacional) y con Estados Unidos. Fue un periodo de muchas contestaciones y reflexiones a nivel académico y social en defensa de los derechos humanos, en la promoción de la dignidad humana, con relación a la libertad de conciencia y religiosa, que motivaron a procesos de liberación en la teología, filosofía, Sociología, antropología, educación, comunicación, historia, etc.

La economía ecuatoriana, hasta entonces dependiente de los monocultivos (café, banano, cacao etc.), comienza a ganar fuerzas con la descubierta del petróleo en la Amazonía a finales de la década de 60, expandiéndose fuertemente en las décadas de 70 a 80. Este fenómeno produjo un gran proceso migratorio de campesinos e indígenas de la Sierra y Costa al oriente ecuatoriano.

Desde que el gobierno militar de Guillermo Lara reforzó la Ley de Reforma Agraria y comienza a entregar títulos de propiedad en este sector (Almeida, 2005), se fue marginando a los indígenas amazónicos a arrinconarse en pequeñas porciones de tierras. “El Gobierno lanzó la Ley de Comunas en los años 70, en parte para controlar, pero también para ayudar a organizar mejor las comunas. Así exigía también una manera de organizar según los criterios: presidente y directivas” (Juan Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2016).

Este proceso migratorio tuvo impacto en los pueblos indígenas nativos de estos territorios, pues perdieron el dominio sobre muchos de sus territorios y, además, comenzaron a ser tratados

como colonos-indígenas. También sufren con la contaminación del medio ambiente y la dificultad para cazar y pescar. Esto conlleva a que se realice un gran trabajo para el reconocimiento de los territorios indígenas en la Amazonia. Por otro lado, desde el movimiento que viene de la Sierra y del sur de la Amazonia ecuatoriana vemos renacer el “sueño indígena” de organizarse para enfrentar los atropellos que continúan siendo cometidos, fomentando el nacimiento de muchas organizaciones indígenas en defensa del territorio y, posteriormente, de concientización y rescate cultural, en torno, con especial atención a la educación intercultural bilingüe.

Movimiento indígena: “despertar y organización”

En los años sesenta ya habían comenzado a surgir las organizaciones indígenas de la Amazonía, como fue la fundación, en 1964, de la Federación Shuar, desde la actuación de Juan Shutka, en el auge del movimiento cooperativista y aprovechándose de los medios técnicos como fue la “Radio Federación”, formados por las Escuelas Radiofónicas de Riobamba, con Mons. Proaño.

La Federación Shuar fue un ejemplo que motivó a la fundación de varias organizaciones en la amazonia ecuatoriana en los años 70, como fue la OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza), la FOIN (Federación de Organizaciones Indígenas del Napo), la FECUNAE (Federación de la Cuenta del Napo, Ecuador) y la Jatun Comuna Aguarico [JCA] (Sucumbíos).

Este mismo periodo fue de efervescencia de los movimientos indígenas locales, provinciales, regionales y nacionales, que comenzó con la creación de la organización indígena ECUARUNARI (Ecuador Runacunapac Riccharimuy), en 1972, como representación de los kichwas de la Sierra. A partir de 1974 comienzan a surgir organizaciones comunales entre los kichwas amazónicos con el objetivo de fortalecer la acción política indígena de defensa de sus derechos ante el Estado nacional.

Al principio el problema se centró en encontrar estrategias para impulsar una reforma agraria más profunda y justa. Más tarde sin dejar tan importante asunto de lado, la mira se fue orientando hacia las otras cuestiones relevantes: el fortalecimiento de las organizaciones, el carácter de los vínculos con otros aspectos sociales, la manera de alcanzar una administración de justicia autónoma (Almeida, 2005, p. 238).

Según Mauricio Gnerre y Juan Botasso (En: AA.VV., 1986), los movimientos indígenas amazónicos surgieron por cinco motivos:

la presión siempre mayor sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por indígenas; (...) el aumento de las comunicaciones y la apertura de carreteras en la región amazónica, que permiten un contacto mayor de los indígenas con las sociedades nacionales; (...) los movimientos de voluntarios especialmente de la Iglesia Católica que aprovechó de la fuerza de los voluntarios; (...); la circulación siempre mayor de ideas que tienen origen en la antropología europea y latinoamericana y que ciertamente están en relación con los movimientos de descolonización en los países de África y Asia; (...) el surgimiento de grupos de apoyo a la causa de los indígenas (pp.24-25).

En Sucumbíos se trabajó mucho por el reconocimiento del territorio indígena, donde cada comunidad optó por un estilo: comuna, cooperativa o un estilo mixto. “Por el Putumayo solo existían Tres Fronteras, Puerto Rodríguez y Aguas Blancas como comunas indígenas. Las otras comunidades seguían como Juntas de Acción Comunal” (H. Coquinche, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

El movimiento organizado de los indígenas en Sucumbíos comenzó por la unión amistosa y comprometida de los comuneros desde 1974. Varios misioneros venían concientizándolos, como fue el curso de organización comunal realizado en 1977 por el Ministerio de Agricultura – Departamento de Desarrollo Campesino. Este fue un paso decisivo para la identificación de las comunas indígenas ubicadas a las orillas del río Aguarico, quienes fundaron en 1978 la Jatun Comuna Aguarico⁴⁸ (La Gran Comuna del Aguarico) desde la filosofía kichwa: ¡Un solo corazón, un solo pensamiento, una sola fuerza! Su objetivo principal era evitar la invasión de sus tierras por los colonos y la contaminación del agua, tierra y aire.

Esta organización se vincula con organizaciones regionales y con organizaciones de la Sierra para promover la reforma a la ley agraria; ya se reclama que se reconozca el territorio

⁴⁸ “La Jatun Comuna Aguarico fue fundada en 1974 y el primero presidente fue Domingo Aguinda. Pero a nivel jurídico fue en 1978 que tuvo el reconocimiento. En febrero de 1988, la Jatun Comuna Aguarico cambia de nombre para FOISE (Federación de Organizaciones Indígenas de Sucumbíos, Ecuador), con la inclusión de otras nacionalidades: cofanes, shuaras, sionas y secoyas” (J. Cerda, comunicación personal, 21 de diciembre de 2016).

Hay relatos que dicen que el cambio se dio en 1985 y otros en 1986, pero estos fueron cuando se buscaban nuevos nombres para la Federación.

colectivo y que se entregue un derecho a tener la tierra de manera colectiva a los indígenas (P. Chuji, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

En los años 80, ampliando su plan de acción, pasa a llamarse FOISE (Federación de Organizaciones Indígenas de Sucumbíos Ecuador)⁴⁹, representando a 33 comunas. En el trabajo se crearon los departamentos de Salud, Derechos Humanos, Educación, Tierra, Promoción y Organización.

Entonces la Federación de los kichwas empieza a nacer, bastante acompañado por la iglesia. La primera organización que conforman es la Jatun Comuna Aguarico, a partir de cinco comunas, que empiezan a promover y acompañar, con los propios kichwas, el resto de comunidades de la ribera de los ríos para organizarlas” (P. Chuji, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

De ahí, estas fueron motivando el proceso también en Putumayo, donde “en los años 80 empezaron a formar comunidades aliadas a la Jatun Comuna Aguarico, que fue la organización madre para las comunidades de base” (H. Coquinche, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016). Esto veremos más adelante.

El trabajo coordinado de las comunas en la Amazonía lleva a la creación de la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) en 1980, fruto de la formación de líderes y de varios movimientos sociales en Ecuador y en la Amazonía, que fomentaron el rescate cultural y se promovió la identidad de cada pueblo indígena. “En la Región Amazónica prevalece la visión que se podría llamar ‘étnica’ y que insiste más en las raíces históricas y en la identidad cultural de cada pueblo, como elemento capaz de motivar y coagular cualquier movimiento” (AA.VV., 1986, p.20).

Este proceso amazónico, juntamente con el proceso indígena de la sierra y la costa ecuatoriana, darán origen al Consejo de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE) en 1980, que se tornó la base de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades

⁴⁹ El cambio de nombre se dio en la búsqueda de agrupar el resto de las etnias de la provincia, pero esto nunca se dio en la práctica, pues las demás nacionalidades indígenas (Shuar, Cofán, Siona y Secoya) poco a poco también organizaron sus propias organizaciones.

Indígenas del Ecuador), creada en 1986 para representar a las nacionalidades⁵⁰ indígenas ecuatorianas.

La CONAIE trabaja hace muchos años por el reconocimiento de los pueblos indígenas como nacionalidades, la creación de espacios propios de autonomía, la definición de jurisdicciones territoriales, la participación en las instancias públicas y estatales, la elaboración de proyectos propios de desarrollo económico, cultural y lingüístico, entre otros, haciendo que las organizaciones indígenas se fortalezcan y estrechen lazos recíprocos que las unen (CONAIE, 1988).

De ahí, las luchas indígenas ganaron fuerza, haciendo presión y negociando con el gobierno ecuatoriano la resolución de sus problemas, en este tiempo centrados en la lucha por la tierra y el reconocimiento de los pueblos con cultura propia. Una de las primeras conquistas políticas de la CONAIE fue la creación *Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB)*⁵¹, en 1988. A partir de este momento, el movimiento indígena ecuatoriano cuestiona la atribución de las élites políticas de representar el interés de todos, afirmando que

a diferencia del pasado donde solo las élites podrían argüir en favor de su capacidad de representación de la nación en su conjunto, lo que me parece fundamental es que los movimientos indígenas también buscan, ahora mismo, representar esos mismos intereses, aunque desde la perspectiva de la nación ‘incluyente’ que, por lo mismo, en lo social elimine toda forma de exclusión, segregación, racismo, opresión, etc., y, en lo económico desarrollo todas las condiciones para mejorar la calidad material y espiritual de la vida. Ese es el escenario en el que se debate la noción de diversidad (Moya y Moya, 2004, p.70).

⁵⁰ Después de muchas discusiones históricas, sociológicas, antropológicas e ideológicas, en Ecuador se optó por utilizar la categoría “nacionalidad” para identificar a los pueblos según su lengua, cultura y tradiciones, “permitiendo subrayar la insuficiencia democrática del Estado ecuatoriano y las contradicciones que se dan entre política estatal y los derechos de este gran sector de la población” (Almeida, 2005, p. 239), trabajando por muchos años para el reconocimiento de Ecuador como Estado plurinacional, pluricultural, multiétnico e intercultural.

⁵¹ La DINEIB planteaba la oficialización del quichua y shuar, la defensa de las culturas indígenas y un programa de educación intercultural bilingüe. La interculturalidad se planteaba desde la revalorización de la lengua y culturas propias. En 1992 la DINEIB se convierte en una Dirección descentralizada hasta que en 2014 pierde su autonomía. En las últimas décadas, ante la “falta de consistencia en el manejo de la cultura dentro de la EIB ha dado cabida a que otras instituciones educativas y las propias organizaciones indígenas estén buscando una salida teórica y práctica que les permita abordar el tema de la cultura propia y de las relaciones interculturales” (Moya y Moya, 2004, p.132).

A nivel Panamazónico⁵², hay que destacar el nacimiento de la COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica) con el propósito de defender los ideales y representar los intereses de los pueblos indígenas de la panamazonia. Esto se dio durante el I Congreso de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, realizada en Lima en 1984, con la participación de Perú, Ecuador, Bolivia, Colombia y Brasil. La COICA “es una organización indígena de convergencia internacional que orienta sus esfuerzos a la promoción, protección y seguridad de los pueblos y territorios indígenas a través de la defensa de sus formas de vida, principios y valores sociales, espirituales y culturales” (COICA, s.f.).

Práctica misionera

Como venimos reflexionando, la Iglesia Católica a nivel mundial vivió un gran proceso de renovación a finales del año 60 con el Concilio Vaticano II (1962-1965). Después del cambio interno, muchos misioneros, apoyados en la renovación filosófica y teológica, y del diálogo con las ciencias humanas y sociales, realizan procesos de renovación personal y eclesial, que tiene como fruto un gran cambio de mentalidad, de actitud y de paradigma.

Los nuevos planteamientos estimulan la reflexión teológica. Si todos los pueblos tienen valores y si en todas las culturas se halla la presencia divina, la tarea del misionero ya no será la de destruir las culturas, sino de descubrir esta presencia multiforme (AA.VV. p.25).

Uno de los nuevos planteamientos nació con la *Teología de la Liberación*, como se describió en el marco teórico, que buscaba ser una voz profética en defensa de los oprimidos y para las prácticas pastorales de las comunidades. Este camino fue reforzado por la publicación de la Encíclica del papa Pablo VI (1975), *Evangelii Nuntiandi*, donde rescata la íntima relación que hay entre Evangelio y promoción humana, esta última comprendida como liberación y desarrollo.

Los nuevos planteamientos se hicieron evidentes entre los obispos latinoamericanos, anteriormente en Medellín (1968) y que será reforzada en la Conferencia de Puebla (1979) y en los encuentros continentales de misiones y pastoral indígena organizados por el Departamento de Misiones (DEMIS) del CELAM y las dos declaraciones de los antropólogos reunidos en

⁵² El término panamazónico vamos a utilizar en algunos momentos y se refiere a los territorios amazónicos de los nueve países suramericanos de la cuenca amazónica: Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Brasil, Venezuela, Guyana, Guyana Francesa y Surinam.

Barbados (1971 y 1977), que ayudarán la Iglesia en la búsqueda de nuevos paradigmas. En todos los documentos hay que destacar tres principios de la Iglesia con relación al mundo indígena: el reconocimiento de los errores del pasado y las nuevas iniciativas; la denuncia de los atropellos y las injusticias; y el compromiso de cambio desde un proceso de liberación, diálogo e inculturación⁵³.

Del 25 al 30 de enero de 1971 un grupo de antropólogos se reunieron en Barbados y elaboraron una declaración donde llamaban la atención para la necesidad de conocer la difícil situación en que vivían los pueblos indígenas del continente y denunciaba la responsabilidad de los Estados, de las misiones religiosas y de la antropología que practicaban expresiones coloniales imperiales que solo buscaban la integración de estos pueblos a la “civilización occidental”. Afirmaron que la actividad religiosa de los misioneros que se basaba apenas en una ideología colonialista, etnocéntrica, intolerante y hostil a los valores de las culturas indígenas, bien como connivente y cómplice de los intereses dominantes de los Estados. Su propuesta categórica es pedir el término de toda actividad misionera de la Iglesia junto a estos pueblos. Esta “Declaración de Barbados I” impactó significativamente la actividad misionera católica latinoamericana y marcó un hito en el cambio de su praxis misionera, porque generaron una revisión crítica en el interior de la misma.

En marzo de 1971, se realizó en Iquitos (Perú) el primer encuentro de pastoral de misiones del Alto Amazonas, convocado por el DEMIS y que tuvo la participación de misioneros Venezuela, Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia. Algunos dicen que fue el primer planteamiento sincero a la praxis misionera que se venían llevando adelante. En el encuentro, los participantes se mostraron conscientes de la trágica situación de los pueblos indígenas y del avance conquistador que reproducía los modelos coloniales. También se admitió la responsabilidad de la Iglesia, en una actitud de autocrítica, donde los planteamientos generaron grandes cambios a nivel doctrinal, litúrgico, catequético y educativo en el trabajo de la Iglesia, como se verá posteriormente.

⁵³ Inculturación es un término utilizado desde finales de la década de 80 en el camino evangelizador de la Iglesia Católica y fue fundamentado en Santo Domingo (1992). Según Pablo Suess (s.f.), “inculturar significa: a) Descolonizar el proceso de evangelización (desvincular la evangelización de una supuesta cultura modelo; trabajar con lo culturalmente disponible). b) Socializar el Evangelio y su proyecto de vida en la cultura del respectivo grupo social (alfabetización evangelizadora en lengua materna)”. Paulatinamente va siendo cambiado los últimos años por el término interculturalidad, pero sigue vigente su utilización en lo que se refiere a la evangelización explícita.

Frente a la Declaración de Barbados, las Iglesias realizaron en marzo de 1972 un encuentro en Asunción (Paraguay) para dar una respuesta adecuada a la situación. En el documento final se reconoce los errores históricos de la Iglesia, pero que esto no debería generar la actitud drástica de abandonar estos pueblos. Más bien reconoce que deben generar un auténtico diálogo sobre las situaciones culturales de los indígenas y las situaciones que pasan con relación a las relaciones interétnicas, discriminación racial y expoliación de sus tierras.

En los años siguientes, se realizaron muchos encuentros regionales sobre la situación indígena y del trabajo misionero en la Amazonía, como fue el encuentro de Santarém (Brasil) y la Semana Misionera en Colombia en 1972, por ejemplo.

En el año 1977 se realizó el Primer Encuentro Panamazónico de Pastoral Indigenista, en Manaus (Brasil) que contó con la participación de representantes de Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela. Fruto de este encuentro está la opción preferencial por las minorías étnicas, que debe llevar a un mayor diálogo cultural con y entre los pueblos, y algunas actitudes propias de los misioneros con la encarnación en el mundo indígena, reconociendo sus culturas, estructuras y valores.

En este de tiempo, se realizó la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (México) en 1979, que acogió parte de las solicitudes de las bases referentes a los desafíos de la pastoral junto a los pueblos indígenas. Dentro del aspecto de la opción preferencial por los pobres, fueron reconocidos como “los más pobres entre los pobres” (DP, 34), desde un aspecto más socio-económico que étnico-cultural.

Nuevamente en Manaus (Brasil), en noviembre de 1980, se realizó el I Encuentro Ecuménico Panamazónico de Pastoral Indigenista, con representantes de varias iglesias cristianas y, por primera vez, con la participación de siete indígenas del territorio amazónico. Éstos últimos, denunciaron las amenazas contra la sobrevivencia física y cultural de los pueblos ante el avance de las políticas neo-liberales de gobiernos y empresas en la Amazonía. Nuevamente las iglesias reconocieron los errores del pasado y del presente, comprometiéndose en el trabajo de defensa de la vida, tierra, cultura, identidad étnica y autodeterminación de los pueblos indígenas amazónicos.

Ante el reto generado por la celebración los 500 años de la evangelización en América, se realizó un encuentro en Bogotá, en septiembre de 1985, con la participación de obispos,

misioneros y un número significativo de representantes indígenas. Se analizó la situación de los indígenas y de la pastoral que la Iglesia se realiza con estos pueblos. Se proyectaron algunas líneas de trabajo con el fin de pasar de una pastoral indigenista a una pastoral indígena, donde el indígena sea el sujeto creador de su proceso de evangelización y promoción humana integral.

Para elaborar propuestas de líneas de acción para la Pastoral Indígena en la Región Amazónica, en agosto de 1988, se lleva a cabo un encuentro en Fusagasugá (Colombia), analizando la realidad de la situación indígena amazónica e iluminada por los últimos documentos de la Pastoral Indígena en lo que se refería a la evangelización y a la inculturación, se tomaron muchas decisiones relativas al proceso misionero que esté en sintonía con el proyecto integral de vida de los pueblos indígenas.

El Vaticano comienzan a hacer eco voces en sintonía con los pueblos indígenas, entre ellas las del papa Juan Pablo II quien, en 1979, por primera vez en la historia, habló explícitamente a los indígenas en Qaxaca (México) sobre el desafío de la inculturación para la Iglesia, desde una preocupación por la situación en que vive los pueblos originarios de América.

Posteriormente vamos encontrando varias alocuciones de él a los indígenas. En Manaus (Brasil - 1980), reconoce a los indígenas como primeros habitantes de la Amazonía, que tienen un derecho adquirido a lo largo de generaciones sobre este espacio de sobrevivencia para la preservación de su identidad como pueblo y nación. En Quezaltenango (Guatemala - 1983), enfatiza sobre la inculturación, donde el Evangelio debe encarnarse en los pueblos que acogen la fe y debe asumir sus culturas. Reconoce la riqueza de las culturas indígenas y resalta que se debe defender sus valores culturales, sus territorios y el carácter sagrado de la vida que llevan. En Latacunga (Ecuador – 1985), habló de la relación entre los valores indígenas y las “semillas del Verbo⁵⁴”. Rescata que en las culturas y valores indígenas está la presencia divina, manifestados en las relaciones, fiestas, solidaridad, hospitalidad y en la organización familiar y comunal. Subraya que muchas dificultades y sufrimientos históricos los hicieron dudar de su identidad

⁵⁴ Es un término usado en la misionología para indicar que la presencia de Dios ya está presente en las culturas como una semilla que debe crecer y producir frutos. En América se usa especialmente para indicar la presencia de Dios en la espiritualidad indígena. “Los pueblos indígenas de hoy cultivan valores humanos de gran significación... Estos valores y convicciones son fruto de “*las semillas del Verbo*” que estaban ya presentes y obraban en sus antepasados para que fueran descubriendo la presencia del Creador en todas sus criaturas: el sol, la luna, la madre tierra, etc.” (DSD, 245).

indígena, pero la perseverancia durante siglos los hizo conservar sus valores y culturas. Llama a las Iglesias locales a que respeten y acojan la cultura de cada pueblo. En Iquitos (Perú – 1985) reconoce la preocupación de los indígenas por la defensa de sus derechos, culturas, territorios, valores y un progreso justo. El año siguiente en Popayán (Colombia – 1986), recordó que los indígenas son sujetos del amor preferencial de la Iglesia. Siendo así, la Iglesia apoya sus aspiraciones en los campos de la educación, trabajo, salud y territorio, y espera que nazca una Iglesia con rostro indígena.

Estas reflexiones y otras realizadas a nivel local, llevaron a dos hitos importantes en la historia de la Pastoral Indígena en Ecuador, impulsadas por Mons. Leonidas Proaño y la Iglesia de Riobamba: la creación del Departamento de Pastoral Indígena en la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, en 1985, y la fundación, por iniciativa de un grupo de indígenas y motivadas por Mons. Leonidas Proaño, del SICNIE⁵⁵ (Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador), en 1988.

En recurrencia a la participación de este camino continental y ecuatoriano, la Iglesia de Sucumbíos también realizará un camino significativo para renovarse y actuar según las propuestas locales y en el espíritu latinoamericano.

Iglesia San Miguel de Sucumbíos

Nuevos aires llegan a la Iglesia de Sucumbíos con la capacitación de los misioneros y la conformación de nuevos centros misionales para fomentar un trabajo pastoral y crear espacios de convivencia, reflexión y actualización de los misioneros. Esto se debe mucho a los cambios internos generados en la Iglesia Católica después del Concilio Vaticano II y en el camino Latinoamericano, y el cambio de la administración de la Prefectura de Sucumbíos en 1971.

⁵⁵ El SICNIE es la organización de los servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Fue creada por iniciativa de algunos Servidores y Servidoras Indígenas (animadores, ministros, catequistas, cantoras, grupos musicales, organización de mujeres, grupos juveniles, organizaciones de residentes, estudiantes de Centros de Formación Indígena, Religiosas, diáconos permanentes, sacerdotes de las diferentes Nacionalidades indígenas del Ecuador), con el apoyo de Mons. Leonidas Proaño, en búsqueda del fortalecimiento de la identidad de los pueblos indígenas. Tiene por objetivo “Construir la Iglesia Católica Indígena desde las experiencias y expresiones de fe de cada cultura a la luz del Evangelio, reafirmando nuestra identidad de servidoras y servidores para ser fermento del Reino de Dios”. Para una mejor coordinación el SICNIE estará organizado en cinco zonas (Amazonía, Costa, Sierra Sur, Sierra Centro y Sierra Norte).

Después de la muerte de Mons. Venceslao en 1968, la Santa Sede nombró al padre carmelita español Gonzalo López Maraño como Prefecto Apostólico de Sucumbíos el 14 de diciembre de 1970, quien comenzó un arduo trabajo de conocimiento del trabajo misionero en Sucumbíos y de actualización e inserción en la realidad socio-eclesial latinoamericana⁵⁶. Su primer encuentro con la realidad se realizó en Iquitos, donde afirmará el que fue su “bautismo en Sucumbíos”; es decir, este encuentro le ayudó a ver que la Iglesia en Sucumbíos tenía mucha necesidad de actualizarse y renovarse en el trabajo misioneros y social⁵⁷.

Su llegada también coincidió con la explotación petrolera en el Aguarico, que generó un gran aumento de la población en este sector, con la construcción de la carretera hacia Quito y de pistas de aviación. Así, la misión asume también otro sector misionero, totalizando tres: Sector Aguarico, sector Sierra, y sector San Miguel y Putumayo. Así, comienza también un nuevo camino para la Iglesia en Sucumbíos⁵⁸.

La primera etapa de renovación se dio entre 1971 e 1975 y fue un periodo de búsqueda de un nuevo modelo de “ser y hacer Iglesia”. Cada año se realizaban las “Semanas de la Pastoral

⁵⁶ “La llegada de Gonzalo fue un kairós para la misión. Pensábamos que el objetivo de nuestra labor debía ser integral, por eso la liberación integral del hombre y de la mujer, desde los pobres, por la causa del Reino. Como teníamos mucha relación con Mons. Proaño y Riobamba, de caminar con los dos pies: el pie de la organización y el pie de la evangelización; no se podía separar los dos pies. Nuestro camino fue alimentado por Medellín e Iquitos, desde la Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base. Se buscaba la orientación de expertos, participar de encuentros diversos y la participación de la gente en las grandes asambleas de la misión y de las organizaciones” (J. Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2016).

“Gonzalo cuando llega, se estaba germinando muchos cambios a nivel de la Iglesia Latinoamericana y ecuatoriana, cambios eclesiales impulsa dos por el Concilio que venían desarrollándose en varias partes con profundos cambios sociales. En América Latina, desde la revolución cubana del 59, empezaba un proceso de liberación, donde nacen varios grupos guerrilleros de resistencia al imperialismo. También en la Amazonía se veía un escenario de cambio radical con el petróleo que fue descubierto en Sucumbíos. Hay un ambiente de Iglesia en América Latina que él conoce en la primera reunión que participó en Iquitos (Perú); allá fue con dos misioneros y se empapa de todo; incluso afirma que allá fue su bautismo en América Latina y en la Amazonía. Esta fueron algunas condiciones previas a nivel social y eclesial que encontró Gonzalo; lo único que hizo fue moverse con la gente y con los misioneros que tenía para acompañar ese proceso” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

⁵⁷ “Gonzalo vino muy motivado de Iquitos, decía que ahí fue su bautismo en la realidad amazónica y latinoamericana. Allá los antropólogos insistían que si la evangelización no toca y cambia la parte social, es mejor que dejen el trabajo, porque es una labor a medias. Gonzalo, motivado por estos ideales, iba organizándose y buscando gente dispuesta a este trabajo. Fue ahí que nos dimos cuenta que los indígenas, su modo de ver, pensar y sentir la realidad es distinta de la nuestra. Y era importante trabajar según su ritmo y no el nuestro” (J. Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2015).

⁵⁸ “Él [Gonzalo] al venir para acá no tenía la idea de lo que va a hacer, pero, sin embargo, va leyendo la realidad de acá y tuvo una intuición de que la situación iba a cambiar con el petróleo que recién estaba descubierto en Lago Agrio; por tal motivo no fue a vivir en Santa Bárbara, como los anteriores administradores, sino que vino de una a vivir en Lago Agrio. Vivía en una casita prefabricada” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Misionera” para todos los misioneros y misioneras de Sucumbíos. Eran dos semanas seguidas donde en la primera se reflexionaba sobre la realidad misionera actual y en la segunda se discutían asuntos diversos, se planificaba las actividades misioneras y organización de la misión (García, p.403). A partir de este periodo comienzan a llegar colaboradores seglares⁵⁹ en las misiones para ayudar en la parte educativa y de promoción humana.

Desde que llegó, Gonzalo propició los equipos misioneros mixtos, conformados por padres, hermanas y laicos. Con esto, algunas congregaciones e, incluso, algunos carmelitas se marcharon, porque no estaban de acuerdo con la idea de Gonzalo. (...) Él también promovió una fuerte formación posconciliar desde el magisterio de la Iglesia Latinoamericana. Comenzó a realizar Asambleas de 15 días en diversas partes de Ecuador; era una semana de formación y otras de evaluación y planeación. La formación era con los mejores teólogos pastoralistas latinoamericanos, como Codina, Iriarte, Comblin, Proaño, Pablo Richard, Riquelamer, entre otros” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

A nivel social hubo una gran labor por el reconocimiento jurídico y organizativo de las comunas indígenas y la fundación de planteles educativos en cada comunidad. Por otro lado, se empieza a dar una atención a los colonos que llegaban desde un proyecto integral de acompañamiento. “El proceso del Vicariato fue muy importante para los campesinos e indígenas, porque mediante la organización y la evangelización fue empoderándose los campesinos e indígenas de su propia dignidad de ser humano, empezando a defender, reclamar y exigir sus derechos” (A. Bravo, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

En el acompañamiento a los indígenas, se comienza a visibilizar una pastoral específica, dentro de la propuesta indigenista que venía de varias partes del continente, cuya materialización empieza en la zona de los ríos, con el padre Juan Cantero y las hermanitas carmelitas misioneras. En la Asamblea se establece una meta: “Que tres misioneros aprendan las lenguas nativas: dos el quichua para Putumayo y Lago Agrio, y uno el Cofán para Lago Agrio y Lumbaqui” (Unidad de Pastoral Indígena, 2002, p.35). Quedará grabado en la memoria de los indígenas la figura del

⁵⁹ La palabra “seglar” o “laico” en el ámbito religioso se refiere a una persona católica que por el bautismo asume su tarea de evangelizar desde la vida cotidiana de la familia, trabajo y actividades de la sociedad. El seglar se distingue del diácono, sacerdote y obispo (llamados clérigos) y de los monjes y monjas (llamados religiosos o consagrados).

padre Juan Cantero, que hace más de cincuenta años es considerado por los kichwas amazónicos un maestro en el idioma “runa shimi” y en las prácticas kichwas.

De 1975 a 1986, se realiza un proceso de reflexión y maduración del camino, con la opción por implementar comunidades eclesiales de base desde dos pilares: evangelización y organización social⁶⁰.

En este período los misioneros fortalecieron su proceso formativo⁶¹ y se dedicaron a incentivar y fomentar la creación de cooperativas (campesinas) y comunas (indígenas), para la defensa del territorio ante el avance petrolero⁶² y la ausencia del estado ecuatoriano en cuanto a salud, educación y presencia institucional. Aquí comienzan a despertar las comunidades cristianas y nacen las primeras organizaciones populares.

⁶⁰ “La nueva propuesta de iglesia también contemplaba la venida de laicos y la búsqueda de una economía común. Por dos Asambleas seguidas (1975 y 1976), vino José Marins y el equipo de las CEBs, que nos ayudó a madurar y conformar la opción por las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) como el centro de la experiencia eclesial” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

⁶¹ “Íbamos a las semanas teológicas de verano que hacía en Lima Gustavo Gutiérrez; anualmente algunos misioneros iban a Centroamérica al DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones) de San José; a Panamá frecuentábamos al ICI (Instituto Cooperativo Iberoamericano), en Brasil al CESEEP (Centro Ecuménico de Servicios a la Evangelización y Educación Popular). Era mucho la formación, donde se trabajó el cambio de mentalidad de los misioneros, pues veía que ahí estaba la puerta que hacía posible abrir una posibilidad nueva, una nueva forma de ser iglesia, dando cabida a los laicos. De Riobamba mucha gente pasó por aquí, como Chelina Bufy y el propio Mons. Proaño. En este tiempo, mucha gente de Riobamba y Quito estaban en la onda, porque la iglesia ecuatoriana también estaba abierta a cambios. Muchos obispos que habían participado del Concilio Vaticano II y habían firmado el pacto de las catacumbas, como Proaño, continúan trabajando sus temáticas en sus países. En Ecuador, con Proaño a la cabeza, se forma el Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA) y venía gente de toda Latinoamérica y como el seminario estaba al lado, entonces los seminaristas bebieron de todo ese impacto de cambio. Gonzalo también invitaba a esta gente a venir. Vinieron Carrasquilla de Colombia y mucha gente del CELAM: estos nos fogueaban y nos zarandeaban de información” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

⁶² “A partir del año 75 y con la asesoría de Marins, se consolida las reflexiones y experiencias en una opción de iglesia-comunidad. No era una iglesia con comunidades, sino una iglesia cuya vértebra son las comunidades en todos sus niveles: desde la comunidad pequeña, que reconoce Medellín como la primera cédula eclesial, y luego la parroquia. Así comienza el trabajo por crear comunidades, desde el espíritu de una iglesia en salida que no espera en la parroquia o en el templo central del pueblo, sino que va al encuentro de las personas desde una forma descentralizada. Se formaba comunidad donde la gente quería formar comunidad; allá los misioneros teníamos que ir a acompañarlos, desde una dinámica que se iba dando en todas partes: la gente iba llegando, el IERAC les daba el terreno, ahí comenzaban a trabajar. En esto íbamos organizando en precooperativas para los trámites de linderación y títulos de propiedad. Procesada la tierra, se pensaba en la escuela para los niños. En todo esto la misión apoyaba. Las escuelitas primero fueron fiscomisionales y después de algunos años se tornaba fiscal. También desde la organización de los padres de familia de huertos escolares, cultivos de café para sacar fondos para pagar a los profesores o para lo que se necesitaba; se buscaba superar la antigua visión asistencialista de solo entregar y que no generaba nada” (E. Pinos, 20 de diciembre de 2016).

A partir de 1976 se crea un equipo indigenista que se dedicará exclusivamente a acompañar esta realidad étnica y cultural. Dos años después (1978) nace el Departamento de Pastoral Indígena de ISAMIS para coordinar el trabajo misionero en este sector, con el gran objetivo de que “en los sectores donde existen grupos indígenas, el misionero debe atender a sus problemas, conocer su ambiente, procurarles una educación adecuada, ver por su defensa” (García, 1985, p. 407). Así se va gestando procesos para que tengan cierta autonomía en el trabajo misionero, con la participación cada vez más activa de los propios indígenas.

Para reconocer sus territorios se organizan las comunas con el fin para defender sus derechos, originando un proceso educativo y de formación de líderes indígenas; para vencer el clientelismo se fundan algunas tiendas comunitarias; para generar algunos ingresos económicos se elaboran proyectos productivos (cacao, maíz, café) y de pequeñas crianzas (pollo); y para el campo de la salud se comienza la formación de agentes de salud (para combatir especialmente la malaria) y la conformación de botequines en las comunas.

En Jambelí se organiza “un centro indígena para reuniones de misioneros indigenistas y para los propios indígenas, incluso con hospedaje” (J. Cerda, comunicación personal, 21 de diciembre de 2016), donde actualmente está la sede de la organización indígena kichwa de Sucumbíos (FONAKISE).

En 1980, como signo de una iglesia local madura, se desarrolla la primera Asamblea Diocesana no solo con misioneros, sino con la mayoría de delegados indígenas y campesinos de las comunidades. “Desde ahí hubo dos Asambleas anuales: en abril, la diocesana con la predominancia de gente representando a las comunidades, catequistas y misioneros; y en agosto la asamblea misionera, solo con nosotros” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016). En esta Asamblea nació la sigla ISAMIS (Iglesia San Miguel de Sucumbíos) para indicar el trabajo misionero de la Iglesia Católica en Sucumbíos, que se va fortaleciendo con la fundación de la COIM (Comunidades para la Iglesia y el Mundo) en 1981⁶³.

⁶³ “La COIM fue fundada en 1981. Monseñor decía que los misioneros y misioneras se viene y se van; las congregaciones lo mismo; los padres hacen lo mismo, pues no son de acá. Por eso se daban muchos cambios y no hay una continuidad. Entonces buscaba gente propia de acá para que fueran misioneros y que la Iglesia estuviera en manos de la gente. Por eso había que formar a las comunidades y a la gente para fortalecer la comunidad cristiana y las organizaciones populares” (I. Asimbaya, comunicación personal, 23 de diciembre de 2016).

De la Asamblea Diocesana como un proceso de iglesia, van apareciendo las comunidades cristianas y las organizaciones populares para trabajar con la realidad que viven las personas. Fue la lucha de los dirigentes, con la ayuda de la Iglesia, que ayudó en esto (I. Asimbaya, comunicación personal, 23 de diciembre de 2016).

En los años 80 llegan las Hermanas Lauritas, que se dedican al trabajo con los indígenas por el río San Miguel, dejando más tiempo para que las Hermanas Carmelitas Misioneras hicieran una presencia más constante por el Putumayo. Así nace en Tacé un segundo centro de atención pastoral para los indígenas.

Como reconocimiento a todo el trabajo misionero llevado adelante por la misión carmelita en Sucumbíos, en 1984 la Santa Sede eleva la Prefectura a Vicariato Apostólico de San Miguel de Sucumbíos, nombrando como primer vicario a Mons. Gonzalo López Maraño, ordenándolo obispo el 8 de diciembre.

A nivel misionero, ante cierto cansancio generado por las evaluaciones y programaciones anuales, Mons. Gonzalo envía en 1986 a dos agentes de pastoral para el curso de planeación pastoral organizado por el CELAM, en Medellín. A su regreso, se realiza un proceso de evaluación de los últimos quince años y la planeación pastoral para el período 1988-1992. Este plan fue denominado EPPP (Evaluación y Planeación Pastoral Participativa), con objetivos, metas, acciones, etc.

Partiendo de una evaluación de los once años de camino realizado de 1975 a 1986, se hace una consulta a las comunidades de base⁶⁴ (donde participaron alrededor de cuatro mil personas de las comunidades de base y de las organizaciones populares⁶⁵) y, en la Asamblea, con la

⁶⁴ “La provincia de Sucumbíos ha sido un territorio de extracción petrolera, donde se violaban muchos los derechos de los seres humanos y ambientales. En esto el Vicariato empezó un proceso de evangelización y organización desde las comunidades, desde la gente y para la gente. Todo ese proceso va empoderando a los campesinos, a los indígenas y las personas más vulnerables, creando no solo comunidades cristianas, sino también se va creando organizaciones” (A. Bravo, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

⁶⁵ Las organizaciones populares son parte de la apuesta del proyecto de la Iglesia de Sucumbíos para la construcción de una sociedad nueva. Cada una fue naciendo a su tiempo y según la necesidad: JCA (Jatum Comuna Aguarico), UCANO (Unión de los Campesinos del Nororiente), APAFANO (Asociación de Padres de Familia del Nororiente), FMNO (Federación de Mujeres del Nororiente), Promotores Agrícolas y de Salud (ACOPSAS/UPPSAE), Comité de Derechos Humanos, Frente de Defensa de la Amazonía, entre otras. Estas fueron agrupadas en la Coordinación Popular del Nororiente (CPN), formando un frente común.

participación de delegados, se establece el Primer Plan Pastoral de la nueva etapa del Vicariato⁶⁶. Este plan incluyó la pastoral indígena dentro del organigrama de ISAMIS, dándole cierta autonomía en el trabajo misionero para que cada nacionalidad indígena decidiera qué aspectos trabajar.

A nivel educativo, en 1986 se realiza un convenio de cooperación ente el Ministerio de Educación y Cultura (MEC) y el Vicariato de Sucumbíos para impulsar la Educación Intercultural Bilingüe, que fue oficializado en 1988 con la creación de las primeras escuelas interculturales bilingües infantiles en las comunas y en 1989 se realiza la Asamblea para elegir la primera Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe de Sucumbíos⁶⁷.

Putumayo

En este periodo, el Putumayo continúa desafiando a la organización del Estado ecuatoriano, a la Iglesia y a la propia organización indígena. De aquí que 1969 hubiera sido elevado a categoría de Cantón y se crearan las parroquias civiles de Puerto Rodríguez, Palma Roja y Santa Elena, pero aun así, continuaban los problemas, principalmente por la falta de comunicación y por las distancias a Quito (capital del país) y a Tena (capital de la provincia de Napo, al cual pertenecía todo Sucumbíos en este tiempo), la falta de carreteras y los medios precarios de transporte que tenía la zona.

Llegué a Ecuador en 1972 y me fui de una al Putumayo. En este tiempo era un gran viaje: el primer día de Quito a Pasto, donde dormíamos en las carmelitas del colegio San Andrés; de Pasto a Puerto Asís y ahí dormíamos en los redentoristas; y el otro día temprano, en canoas grandes y motores de poca potencia, de Puerto Asís a Puerto El Carmen. Yo entré con un grupo de hermanitas carmelitas y bajamos en una barca pequeña, entre mucha gente (J. Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2016).

En los años 70 y 80, los dos poblados grandes en el Putumayo eran Puerto El Carmen y Palma Roja (y podemos agregar Puerto Ospina y Puerto Asís en Colombia, donde se realizaban el comercio del sector). En Puerto El Carmen había escuela, colegio, internado, dispensario

⁶⁶ “Esta etapa de creación y desarrollo de las comunidades llevó al inicio de la Iglesia Local y de organizaciones populares; así empieza a hablar de caminar con los dos pies: la comunidad cristiana y la organización, que son autónomas pero que se complementan” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

⁶⁷ Datos de la Historia de la Unidad de Pastoral Indígena de ISAMIS. Julio de 2012.

médico, batallón militar, tenencia política, registro civil, alcaldía y templo parroquial. La educación y la salud dependían totalmente del trabajo social de los misioneros y misioneras carmelitas. De la misma manera, lo que se realizaba en las comunidades por los ríos San Miguel y Putumayo. La misión tenía dos centros de evangelización: Puerto El Carmen para todo el Putumayo y Palma Roja para atender al San Miguel⁶⁸.

El trabajo de los misioneros era en este entonces atender al colegio e internado, al dispensario médico y la atención pastoral a la gente: “las hermanitas se dedicaban a la educación y a la pastoral. Tenían el colegio e internado en Puerto El Carmen y acompañaban a las escuelitas de las veredas. También en el dispensario médico” (E. Guerrón, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016).

El internado exigía mucho trabajo de los misioneros, pues “todo giraba en torno al internado y en dar clases; no había profesores con nombramiento oficial por la distancia, de tal manera que los profesores eran las mismas hermanas y sacerdotes, que daban clases y vivían en función del internado” (J. Septien, comunicación personal, 27 de mayo de 2019) y exigía 100% de tiempo. En este tiempo acogía mucha gente de la ribera del Putumayo, de Cuembí a Güeppi, con indígenas y no indígenas, siendo que 65% eran indígenas” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016). Toda la gente que estudiaba (incluyendo los indígenas) debía venir a Puerto El Carmen. La indígena Ines Achange (comunicación personal, 1 de junio de 2019), recuerda este hecho: “Vine al internado y estuve hasta cuarto año (tenía como trece años al salir). Yo aprendí a leer rápidamente, la hermanita me enseñó. Mis papás venían cada dos meses para visitarme, pues vivían muy lejos”.

A nivel económico, la gente dependía del comercio desde el lado colombiano, especialmente con Puerto Ospina y todavía con los Londoño⁶⁹. En esta zona la moneda que circulaba para los

⁶⁸ “Yo llegué al Putumayo en febrero de año 1971. En este tiempo, la vida de la Iglesia de Sucumbíos, en el Putumayo giraba en torno a dos lugares: la Parroquia de Palma Roja, en un pueblito muy pequeño, con apenas de 14 familias, todos militares ya jubilados; y Puerto El Carmen (J. Septien, comunicación personal, 27 de marzo de 2019).

⁶⁹ “Los indígenas se inquietaron con la propuesta de Londoño para que vinieran al San Miguel. Muchos llegaron así, con el deseo de que serían liberados de los patrones. Londoño se comprometió a comprar sus productos en Puerto Ospina, creando así una nueva forma de explotación por medio del cambalache (trueque): él compraba las pieles de los animales, pescado seco, maíz y otros productos indígenas, en cambio de que les vendiera pólvora, diésel para lámpara, ropa y comida” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

negocios era el peso colombiano. “Eso duró mucho tiempo, hasta que en Puerto El Carmen surgieron otros comerciantes, los Hidalgos. Estos eran más amables, pero también hacían sus trampitas. Todavía por mucho tiempo duró esta situación de ambos lados” (J. Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2016).

En el trabajo, los militares pensaron en tener gente con autoridad para organizar a los indígenas para trabajar organizando los “capitanes”⁷⁰. A nivel de atención pastoral, “en El Carmen, en ese momento, la práctica era que la gente que quería un servicio religioso buscaba el sacerdote en su casa; los misioneros poco salían a las comunidades” (J. Septien, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

Pero poco a poco esta situación va cambiando, comenzando con el cambio de misioneros, pues los que llegaban venían con otra manera de pensar y más sensibles. “Los carmelitas que vinimos en el tiempo de Gonzalo llegamos con una ideología marcada, una predisposición y una sensibilidad de lo que se hablaba: opción por los pobres, por los marginados y por los indígenas” (J. Cantero, comunicación personal, 27 de mayo de 2019). De esta manera toman algunas decisiones que van cambiar el rumbo del proceso evangelizador y organizativo del Putumayo.

El primer tiene que ver con realizar visitas más constantes a las comunidades⁷¹. Estas llevaron a que los misioneros se dieran cuenta de la situación difícil que pasaban los indígenas en sus

⁷⁰ “Waynaru, varayu y kapitán [son] los jefes indígenas principales de los hacendados. Presidían los trabajos, ceremonias y concentraciones en nombre del patrón. Convocaban y reunían a la gente para resolver los conflictos suscitados, entre sí y con los mestizos. Organizaban las fiestas, los juicios y las acciones de guerra; fungían de capataces en la búsqueda, recolección y transporte del oro, la canela, la tawa, el caucho y la balata, desde los bosques y ríos lejanos, a las haciendas” (Goldáraz, 2004, p.225).

“Los capitanes era como los presidentes de esa época; era una persona mayor que encargaban de coordinador de los trabajos conjuntamente con las familias. Porque en ese tiempo del capitán no habían comunidades. El capitán era el más mayor que tenía inteligencia y experiencia de trabajo. Aquí en el San Miguel había el capitán Bartolo Noteno, que tenía su grupo de familias y que las organizaba para el trabajo de estas familias (hijos, compadres, nietos, sobrinos) en el batallón o colonia militar. Dicen que ellos construyeron la pista para avionetas. Dicen que en Rocafuerte y por el Napo había capitanes para organizar el trabajo con los patrones” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

“Los capitanes eran gente mayor que tenían la obligación de convocar a todos para las mingas, limpiar la pista y los trabajos” (J. Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2016).

⁷¹ “Monseñor Gonzalo había estado en Iquitos y entendió que para poner en práctica el Concilio Vaticano II había que buscar a las ovejas: salir por el río a visitar las casas y organizar las comunidades; y no esperar que las personas que viven en Tres Fronteras subiesen en una canoa de remo dos días para pedir el bautismo de un niño o un servicio religioso. Sino que era más fácil que el misionero bajara y se reuniera a las gentes que estaban más o menos cercas para evangelizar y organizar mejor a las comunidades. A raíz de esta petición de Gonzalo, empezamos a movernos por el río los fines de semana; fue ahí que se organizaron las comunidades de Tres Fronteras, Puerto Rodríguez,

comunidades y comenzaron a pensar en un proceso de transformación, concientizándolos de su propia situación de marginación y exclusión. Así, comenzaron a organizar escuelitas⁷² en casa comunidad y formar líderes en ellas para que realizaran una comunicación más fluida con los misioneros⁷³, los comerciantes⁷⁴, el gobierno⁷⁵, los militares⁷⁶, etc.

Papaya Chica y Aguas Blancas por el Putumayo abajo, y Montepa, Restrepo, Santa Elena, El Remolino y Cuembi por arriba” (J. Septien, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

“En las visitas por la ribera las hermanas enseñaban la catequesis y preparábamos a los catequistas en los temas que debían dar durante los tres meses que no íbamos a visitarles. Cada tres meses estábamos con el profesor para la formación e indicarle que hacer en las clases con los niños. También era él que guiaba a la comunidad en los encuentros comunitarios desde la Palabra de Dios de cada domingo. De ahí comenzaron los líderes comunitarios, tanto indígenas como blancos” (E. Guerrón, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016).

⁷² “Una vez que se organizaron en grupos, comenzamos a gestionar las escuelas y los profesores. El problema fueron los profesores que a veces venía, pero se iban aburridos, pues la realidad era difícil. A veces pedíamos al batallón que nos ayudara muchachos formados para ayudar en la educación. Pensábamos que con la escuela en sus comunas, el internado comenzara a tener menos gente. Y sería una educación más integral, pues el muchacho estaría con la familia y dentro de su propia cultura” (J. Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2016).

⁷³ “Los misioneros insistían que nos organicemos, haciendo chagras y reuniones. Siempre cuando venían para hacer la misa, antes teníamos una horita de charla sobre la organización y los problemas. Los antiguos no querían a los curas, pues decían que eran españoles que habían quitado todo de los indígenas; entonces tenían desconfianza y decían que estos españoles ahora querían hacer comunismo. Después nos dimos cuenta de que ellos venían ayudarnos” (Rosa Siquihua, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016).

⁷⁴ “Fuimos concientizando la gente que no debían mantenerse en el tiempo de la conquista, ni dejarse engañar por los patrones, pues ya había acabado este tiempo. En esa concientización, invitábamos a otros líderes [indígenas] que iban de la Jatun Comuna Aguarico al Putumayo (J. Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2016).

“La gente cambió cuando la gente misma. Con la experiencia y el pensar bien: nosotros si continuamos a trabajar con el patrón, cuándo vamos a conseguir las cosas. Trabajemos por nosotros. Y así se cambió ya. Entonces el patrón tenía que pagar la gente para que la gente trabajara” (C. Aguinda, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

“Poco a poco, llegaron los misioneros y comenzaron a decir que todo tiene un precio y que los comerciantes debían pagarles en dinero. Y poco a poco comenzaron los indígenas a conocer la moneda, porque primero ellos no sabían contar cuánto valía una moneda. Entonces los misioneros, que hacían acompañamiento a las comunidades, les enseñaron a contar y conocer el dinero, pues no bastaba que el patrón les pagara en dinero si no conocían cuanto valía. Mi abuelita nunca aprendió a contar. Ella vendía el maíz, la gallina o la chicha, y le daban la moneda, y ella iba a comprar en la tienda y el tendero le tenía que pasar cuanto costaba el artículo y devolverle el resto. Mi abuelita compraba así” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

“Los misioneros enseñaron a conocer la moneda y a contar a los mayores, desde la alfabetización para aprender a contar un poquito. Recuerdo que cuando ya había escuelita, mi papá estudió como un año para contar bien: de uno al cien, hasta aprender a contar a mil” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

⁷⁵ “La parroquia nació en el año 69; en ese tiempo había jefe político y registro civil en la parroquia. Ellos eran de afuera y los sacaron. Después ya entra [solo indígenas a] la junta parroquial y entró un presidente local (Felinto Yaguaje) en 74. Después fueron llegando más habitantes; no teníamos problemas de nada: todos íbamos a la minga y a la fiesta” (F. Tangoy, comunicación personal, 13 de diciembre de 2016).

⁷⁶ “La gente [militares y civiles] pagaba a los mingueros con trago. Fuimos a hablar con los militares y dijimos que no más, pues cada uno ya tiene sus comunidades y trabajos allá. Entonces comencé a visitar más frecuentemente visitando las comunas y para conocer la gente” (J. Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2016).

Se fueron conformando, primeramente, las escuelitas en cada comunidad, y con la unión de la gente, se fueron organizando las comunas, cada cual según sus necesidades de responder a la realidad en que vivían. Fueron dos décadas de mucha vitalidad a nivel organizativo en este sector. La organización de las comunas obedecía a la normativa establecida por la ley ecuatoriana para una organización civil: realizar un estatuto jurídico civil y en asambleas elegir su directiva conformada por presidente, vice y vocales⁷⁷. A partir de ahí se hacía el proceso de reconocimiento del territorio y se otorgaba el título de la tierra comunal.

De este camino la primera organización a nivel cantonal fue la COPIR (Coordinación de Pastoral Indígena de los Ríos San Miguel y Putumayo), que “nació en el año pastoral 1987-88. Su primera directiva fue: Carlos Padilla (presidente), Hnas. Lauritas (secretarias) y Nelson Cruz (tesorero)” (Unidad de Pastoral Indígena, 2002, p.8). Su trabajo siempre estuvo vinculado a la Pastoral Indígena y al objetivo del Vicariato de Sucumbíos que era caminar con los dos pies: evangelización y organización popular. “La COPIR tenía mucha fuerza en la parte de evangelización y en la organización, desde la formación de animadores, catequistas y promotores, desde temas como derechos humanos, liderazgo, educación, salud, familia y muchas cositas. Se trabajaba junto” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

En los años 80, el trabajo de las hermanas lauritas desde Tacé y de los catequistas de la COPIR produce “un florecimiento pastoral en las comunas y un despertar de los jóvenes hacia una vocación misionera que se consolidará el siguiente año pastoral (1989-1990) con el nacimiento de la COIM Singüe” (I. Asimbaña, comunicación personal, 23 de diciembre de 2016). A este proceso se integran los primeros kichwas en la conformación de un equipo de Pastoral Indígena⁷⁸.

⁷⁷ Son autoridades indígenas según las normativas jurídicas, administrativas y organizativas del Gobierno Nacional ecuatoriano, organizadas en cabildos comunales y regidos por la ley de comunas. Como vemos era (y continúa siendo) un proceso burocrático que muchas veces escapa de las manos de los indígenas por falta de conocimiento jurídico o de recursos para realizar su homologación (que debe ser realizada en Quito), junto al CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos de Ecuador, establecido en 1988, es un órgano de deliberación nacional compuesto por representantes de las comunidades indígenas, afrodescendientes, otros pueblos tradicionales de Ecuador y el Estado. Su misión principal es promover y facilitar el desarrollo sostenible de muchas nacionalidades y pueblos del Ecuador a través de la formulación de políticas, la asignación de recursos y el diálogo con la sociedad).

⁷⁸ En los años 90 será un período fuerte, donde kichwas como Simón Mamallacta (primer sacerdote indígena de Sucumbíos), César Licuy y otros se integran a equipos misioneros para el trabajo de Pastoral Indígena, especialmente por el San Miguel y Putumayo.

2.3.2. Años 90 a la actualidad

A partir de los años 90 el mundo vive periodos de grandes cambios. Con el fin de la guerra fría (1989), se generan procesos de integración regionales. Al mismo tiempo, los avances tecnológicos y cibernéticos comienzan a poner en comunicación muchos espacios y realidades hasta el momento lejanos unos de los otros.

América Latina vive nuevas condiciones en los mercados financieros, favorecidos por la abundancia petrolera en varios países, entre ellos Ecuador, Colombia y Venezuela, que permiten el ingreso de muchos créditos externos (que directamente va generando un gran endeudamiento a nivel externo), tendrá altos costos sociales para los más pobres (CELAM, 2016) y se realizan políticas de ajuste fiscal con mucha apertura al comercio exterior y la conformación de nuevas asociaciones intrarregionales (COMUNIDAD ANDINA, UNASUR, etc.).

El final del siglo XX estuvo marcado por graves crisis políticas y sociales generadas por el narcotráfico, corrupción y violencia generalizada en muchos países. El nuevo siglo comenzó con el avance de procesos de democratización, pero desde una democracia más formal que real, más representativa que participativa (CELAM, 2016). En algunos países, desde los procesos de crisis política y económica, realizan un nuevo camino socialista de renovación (que generará el socialismo del Siglo XXI en Venezuela y avances políticos en Bolivia, Ecuador y Brasil).

A nivel político, se observa una búsqueda de intereses personales por encima del bien común, que genera una pérdida de concentración en el sindicalismo (fruto de la ideología neoliberal y de la corrupción de algunos líderes, entre ellos algunos indígenas), con centrales sindicales sin capacidad de negociación. Estos hechos provocan cierta apatía y desencanto del pueblo en cuestiones políticas.

A nivel social, el proceso de globalización y del mercado libre evidencia un gran contraste social (por un lado, una gran mayoría de pobres y, por otro, algunos muy ricos), que generan un gran proceso migratorio (con la ilusión del “sueño americano”), crecimiento del desempleo y del trabajo informal. Vivemos en las últimas décadas un proceso de desestabilización y, en consecuencia, muchos conflictos sociales.

Por otro lado, se va creando también una gran conciencia ecológica, fruto de los muchos daños generados en el medio ambiente por el ser humano en muchos siglos y que van trayendo consecuencias a nivel climatológico.

En la perspectiva político-cultural, en varios países se reconoce la pluriculturalidad, multiculturalidad y/o plurinacionalidad del Estado, rescatando aspectos culturas y sociales en sus constituciones políticas (Ecuador en 1998 y 2008, Bolivia en 2009); otros países reconocen solamente alguna de las propuestas, como el caso de Colombia que reconoce el Estado multiétnico y *pluricultural* (1991).

En estos años, Ecuador vivió una gran crisis económica por la caída del precio del café (fruto del histórico problema de los monocultivos en el país), la crisis política que lleva a la dolarización de la economía y a un gran éxodo migratorio hacia EE.UU. y Europa. A nivel político vivió dos grandes momentos, desde los procesos constitucionales de 1998 y 2008, y la llegada de Rafael Correa a la presidencia del país.

En la frontera colombo-ecuatoriana se vive el clima del “boom cocalero”⁷⁹, iniciado a fines de los años 80 y que traerá muchas consecuencias para la zona fronteriza, como fue el Plan Colombia, que resultó en las fumigaciones que traen graves consecuencias socio-políticas, la llegada de un gran número de refugiados colombianos a Ecuador y el aumento de la violencia en el sector. Estos eventos tendrán sus consecuencias en el trabajo de las organizaciones indígenas, de los misioneros y de las diversas organizaciones sociales en el Putumayo y sector fronterizo.

Movimiento indígena ecuatoriano: “empoderamiento y autonomía”

Como se ha venido sistematizando, los movimientos indígenas en Ecuador empezaron a surgir en los años 70 y 80 con la conformación de organizaciones que los representaban, pero su gran vitalidad política se dio en los años 90.

Un gran movimiento continental unió a muchos pueblos, donde se venían reflexionando y realizando eventos acerca de los 500 años de dominación y exclusión de los indígenas en

⁷⁹ El cultivo de coca es propio de algunas culturas indígenas y usadas en rituales y medicinales. El periodo de la bonanza cocalera en el sector a finales de los 80’ e inicio de los 90’ fue producto de la expansión de la coca procesada (cocaína) y la demanda de los mercados internacionales para fines ilícitos. Para profundizar en el tema: CNMH. (2012). *El Placer. Mujeres, Coca y Guerra en el Bajo Putumayo*. Colombia: Centro Nacional de Memoria Histórica -CNMH. CNMH. (2015). *Petróleo, coca, despojo territorial y organización social en Putumayo*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica -CNMH.

América⁸⁰: movimiento zapatista en México y los movimientos organizativos de Guatemala, Ecuador, Bolivia, Colombia, entre otros. Estos llegaron a grandes conquistas, como fueron la inclusión de jurisprudencias indígenas en las Constituciones políticas, la regulación sobre los territorios propios y el surgimiento de líderes políticos indígenas con presencia en instituciones nacionales e internacionales.

En algunos países, el movimiento indígena se ha consolidado organizativamente, ha entrado a participar en la vida política, y están reivindicando tierras que les han pertenecido y que hoy están en poder de particulares o de empresas. Sin embargo, en la mayor parte de los países los indígenas siguen siendo marginados y se menosprecia su cultura (CELAM, p.143).

Ante este proceso de marginación y menosprecio, en Ecuador los indígenas empiezan a movilizarse, bajo la coordinación de la CONAIE, que se tornó en la principal organización social del país, y del liderazgo de dirigentes e intelectuales indígenas.

Estas luchas se hicieron visibles a nivel nacional durante los levantamientos y marchas indígenas de 1990⁸¹, 1992⁸², 1994, 1997 y 2000 que

mostró no solamente la existencia de un Ecuador profundo, con pueblos olvidados y excluidos, sino que además planteó serios cuestionamientos a un modelo de democracia absolutamente excluyente en el que los pueblos indígenas no tenían cabida y un modelo de desarrollo construido sobre ellos, de espaldas a ellos y sin ellos (Larrea, 2004, p.68).

En 1992 se reforma la Ley de Educación, otorgando cierta descentralización al DINEIB para planificar, dirigir, ejecutar y evaluar el proceso de educación intercultural bilingüe, que están en

⁸⁰ La nueva reflexión crítica acerca del periodo colonial en la misión se puede profundizar en: Mires, F. (1989). En nombre de la cruz: discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios, periodo de conquista.

⁸¹ En 1990, ante la decepción, “los indígenas del Ecuador vindicaron públicamente sus tierras, erigieron barricadas a través del país y por primera vez desde que tenemos memoria marcharon por las calles de Quito, la capital” (Berger, 1999, p.22).

⁸² “En 1992 los pueblos indígenas de latinoamérica recordarían los 500 años de la llegada de los españoles. Era fuerte una incidencia entre los indígenas en el tema, pues hablan de invasión, explotación, esclavitud... le dan muchas cosas. En este período los dirigentes de la CONAIE y las organizaciones de base organizaron comisiones para realizar un gran paro nacional. Había varias comisiones: seguridad, cocina, alimentación, vigilancia, salud y otras más. Siempre se pensó en todo antes de realizar una marcha. De Sucumbíos salieron como 500 personas coordinados especialmente por la UCANO y FOISE. Hubo un levantamiento con participación de todas las provincias del país y de todos los indígenas, bien organizados y coordinados. Esto demostró la fuerza de la organización indígena en el país” (I. Asimbaya, comunicación personal, 23 de diciembre de 2016).

el Modelo de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB)⁸³. En este periodo se tornó parte de la agenda nacional los temas indígenas en las universidades, colegios, gobiernos y ministerios, y en las organizaciones indígenas y no indígenas.

Desde el IV Congreso de la CONAIE, de 1993, se comienza a hablar de un país pluricultural, multiétnico y plurinacional, con la elaboración de un proyecto político⁸⁴. En este proceso de “reindianización”, en Ecuador se comienza a usar el término “nacionalidad”, reconociendo que el país es pluricultural y plurinacional, de tal manera que cada pueblo indígena, según su realidad lingüística y cultural, se define como nacionalidad (Nacionalidad kichwa⁸⁵, nacionalidad shuar, nacionalidad cofán, etc.), totalizando catorce nacionalidades indígenas en Ecuador.

Con su fuerza de representación, la CONAIE procede con reivindicaciones y demandas junto al gobierno. Sus luchas llevaron, incluso, al derrocamiento de los presidentes Abdalá Bucaram en 1997 y Jamil Muhuad Witt en 2000. Grande fue su participación en el proceso constitucional de 1998, para el reconocimiento constitucional de Ecuador como Estado pluricultural y multiétnico, y de los derechos colectivos (derechos culturales, sociales, políticos, territoriales, educacionales, etc.) para los pueblos y nacionalidades indígenas (Almeida, 2005).

Con el poder articulador y representativo, se creó el movimiento político Pachakutik en 1995⁸⁶, que ganó relevancia en el escenario político nacional con el desafío de construir un proyecto político desde el Estado Pluricultural, Plurinacional y Multiétnico. Pero este proyecto entró en crisis desde la alianza realizada con Lucio Gutiérrez en 2003 (con posiciones neoliberales), perdiendo mucho de su poder convocatorio y representativo indígena y por ello, su permanencia en el gobierno durará solamente siete meses, quedando marcado por entrar en el

⁸³ “El mismo movimiento indígena ecuatoriano sobre todo al proponer las características de la interculturalidad en la educación, señalaba la necesidad de impulsar una interculturalidad de dos vías, esto es, las relaciones interculturales de sí mismos y del ‘otro’ – mestizo – con los indígenas. Esta relación, debería involucrar el respeto, la mutua valoración y la conservación de los rasgos del ‘diálogo entre culturas’” (Moya y Moya, 2004, pp. 76-77).

⁸⁴ CONAIE (1994). Proyecto Político de la CONAIE. Quito, Ecuador: Consejo de Gobierno de la CONAIE.

⁸⁵ Vale resaltar que dentro de la nacionalidad kichwa hay dieciséis pueblos que están unidos por la lengua kichwa, pero desde identidades culturales distintas (pueblo kichwa otavalo, pueblo kichwa amazónico, pueblo kichwa puruhá, etc.).

⁸⁶ “En el nacimiento de Pachakutik confluyen tres tendencias: la propuesta de las organizaciones amazónicas de crear un movimiento político exclusivamente indígena; el planteamiento de las organizaciones serranas y la izquierda política de contar con un movimiento político multiétnico; y la idea de generar alianzas más amplias con tendencias progresistas, promovida desde las actorías sociales urbanas del austro ecuatoriano. Finalmente se lo bautiza como “Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País” (Larrea, 2004, p.69).

juego político tradicional⁸⁷. Con la idea de recuperar su participación política, se alía en 2006 a Rafael Correa, que en su discurso populista antineoliberal, prometió que, los ciudadanos anónimos serían la fuerza del Estado⁸⁸, pero tampoco avanzó en sus ideales. Según Larrea (2004), esto se debe a que todavía no fue posible “configurar este gran proyecto político basado en la unidad en la diversidad. Si bien han existido momentos importantes donde la convergencia de distintas tendencias desde los movimientos sociales ecuatorianos ha permitido esbozar propuestas programáticas profundas, también han existido momentos críticos en los que la fragmentación y segmentación han imperado” (p.79).

Estos procesos llevaron a un gran debilitamiento de la organización indígena ecuatoriana en los últimos años, pero hay que reconocer el poder que tiene. Se rescata que la CONAIE no estableció alianza con el gobierno de Correa, pero participó activamente en el proceso constituyente de 2007 y 2008⁸⁹, con el reconocimiento constitucional del Buen Vivir-Sumak Kawsay como principio orientador del Estado plurinacional e intercultural. Y en los últimos años viene trabajando sobre el derecho a la sostenibilidad de la tierra, luchando contra los proyectos de desarrollo minero y de hidrocarburos del gobierno, que muchas veces no consultan previamente los procesos propios de cada nacionalidad indígena.

La Directiva de la CONAIE, también llamada Consejo de Gobierno, está conformada por el presidente, vicepresidente y dirigentes de Fortalecimiento Político, Territorios y Recursos Naturales, Relaciones Internacionales, Educación, Mujer y Familia, Salud y Nutrición, Juventud

⁸⁷ “Los gobiernos han visto, desde el levantamiento de los 90, que son una fuerza que podían bloquear el país y lo hicieron. Entonces empezó a echarle ojo y, sobretodo, utilizar de la organización indígena, como lo hizo muy astutamente el presidente Lucio Gutiérrez, que es del Oriente, de Tena, Napo; él puso a Antonio Vargas de ministro del Bienestar, pero fue un desastre porque fue corrupto. Varios indígenas ocuparon puestos políticos. ¡Es muy peligroso el salto de la organización que lucha a la política! La política es resbalosa y peligrosa, y allí los indígenas pagaron un alto precio por la participación política, debilitando la organización.” (J. Bottasso, comunicación personal, 23 de mayo de 2019).

⁸⁸ “Rafael Correa al comienzo se apoyó mucho en los indígenas, pero después de diez años en el poder, dividió el sindicato, los profesores, la CONAIE y todo el mundo. Usó de la astucia política de los romanos: divide et impera (“divide e impera”). Fue un periodo de divisiones y debilitamiento organizativo de los indígenas. Ahora están recuperándose como fuerza política, pues no creo que haya muchos países donde los indígenas han condicionado la política del Gobierno como en Ecuador.” (J. Bottasso, comunicación personal, 23 de mayo de 2019).

⁸⁹ CONAIE (2007). Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente: principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador, por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico. Quito, Ecuador: CONAIE.

y Cultura, y Comunicación. Cada cuatro años se reúne la Asamblea Nacional para la elección de la directiva. Actualmente, sus principales objetivos son:

Consolidar a los pueblos y nacionalidades indígenas del país; Luchar por la defensa de tierras, territorios indígenas y los recursos naturales; Fortalecer a la educación intercultural bilingüe; Luchar contra el colonialismo y neocolonialismo (empresas transnacionales en comunidades indígenas); Impulsar la autolegislación comunitaria y desarrollar el comunitarismo integral; Fortalecer su identidad y sus formas de organización social; Promover el ejercicio de los Derechos Colectivos de pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador, reconocidos en la Constitución Política de la República; Construir una sociedad intercultural; promover la participación mediante el establecimiento de una democracia participativa, con fines de alcanzar la descentralización del poder y los recursos económicos, la solidaridad y la equidad; Lograr la igualdad y la justicia en los pueblos y nacionalidades indígenas, por ende en la sociedad en general; y, Mantener las relaciones internacionales entre las nacionalidades indígenas del Continente ABYA-YALA, a fin de viabilizar una comunicación alternativa entre los pueblos indígenas, y con otros sectores sociales comprometidos con la causa (CONAIE, 2018).

En la misma línea están los grandes problemas y demandas de los pueblos amazónicos, reivindicados por la CONFENAIE y las organizaciones de base de cada provincia y sector de la Amazonía ecuatoriana. Según Ruth Moya (en Moya y Moya, 2004), los principales problemas que amenazan a los indígenas amazónicos son: continuidad del fenómeno de la “integración” y colonización para facilitar proyectos desarrollistas (hidrocarburos, minería, monocultivos etc.) de los territorios ancestrales, debilitando sus formas de producción y organización social; la deforestación, pérdida de territorios, migraciones y desplazamientos forzosos; guerras “intertribales”; la presencia de misiones evangélicas que desestructuran la identidad cultural y espiritual; la explotación petrolera que genera desplazamiento, riesgos ambientales y prostitución; la droga, la guerra y la militarización; la desatención de los poderes públicos lleva a situaciones de inseguridad, subescolaridad y reaparición de enfermedades que amenazan a las minorías étnicas.

Por tal motivo, según estudios realizados, entre las principales demandas de los pueblos amazónicos están:

La demarcación de territorios ancestrales, con un nuevo marco jurídico en favor de la indivisibilidad e intransferibilidad de los mismos; La creación de planes y programas que aseguren el respeto a los territorios ya oficialmente reconocidos; El derecho a conservar su lengua y su cultura y a educarse en su lengua y cultura y en la lengua y cultura de interrelación nacional; El derecho a preservar y desarrollar sus propios sistemas de salud y el acceso a sistemas de salud no indígena (Moya y Moya, pp.90-91).

Organizaciones indígenas en Sucumbíos

En Sucumbíos, como hemos visto, nació en los años 70 la Jatun Comuna Aguarico, que en los años 80 cambia su nombre a FOISE. Este cambio obedeció al sueño de que las otras nacionalidades indígenas (cofanos, shuaras, sionas y secoyas) se unieran, pero esto nunca se dio.

En los 90, por la vitalidad del trabajo de la Federación, se crearon varios departamentos, como la organización de mujeres (Warmi Wangurina⁹⁰) y la APSTISE (Asociación de Promotores e Salud Tradicional Indígena de Sucumbíos, Ecuador) con la ayuda del proyecto de la Cruz Roja Suiza que organizaban brigadas de salud en las comunas⁹¹; también continúan realizando talleres de formación para líderes en Derechos Humanos, Educación, Tierra, Promoción y Organización, de la mano de las organizaciones indígenas regional (CONFENAIE) y nacional (CONAIE), y de la Pastoral Indígena Nacional y de ISAMIS.

En el año 2000 la FOISE pasó a llamarse FOKISE (Federación de Organizaciones Kichwas de Sucumbíos, Ecuador) y en el 2004 adquiere su nombre actual, FONAKISE (Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos, Ecuador). En este tiempo, la federación comienza a tener autonomía⁹² con relación a la Iglesia, para organizar los departamentos y su economía.

⁹⁰ Del trabajo organizativo, muchas mujeres comenzaron a liderar procesos en sus comunas y también en las organizaciones.

⁹¹ “Este es un proyecto que tiene su foco de atención en al Putumayo, por ser el sector más vulnerable. El proyecto que tenemos ahora está 70% enfocado en el Putumayo, para los talleres con los promotores y parteras. Hacemos talleres en las comunidades con todos los socios, promotores y parteras. De ahí invitamos los promotores y parteras al subcentro de salud de Puerto El Carmen para la formación con los doctores sobre los problemas de enfermedades como tuberculosis” (R. Noteno, comunicación personal, 21 de diciembre de 2016).

⁹² “En 1992 fui a participar de la organización indígena FOISE, como asesora de la Warmi Wangurina, que estaba empezando a tomar fuerza en este entonces. Los líderes de las comunas empezaron a participar activamente en la organización. En este tiempo ya había autonomía de la organización con relación a la misión. Hubo muchos

Hay un momento en el que la Iglesia empieza soltando ciertas cosas para que la Federación empiece a trabajar por sí. En eso ha habido mucha dificultad en el proceso organizativo, entre altos y bajos. La FONAKISE se ha mantenido como una de las organizaciones más estructuradas dentro de Sucumbíos. Al desprenderse ya de la tutoría de la Iglesia resultó con muchas dificultades, pero la Iglesia siempre estuvo presente, ya no de la mano de la federación, sino que presente dentro de las bases de las comunidades. Siempre fue respetuosa de la Federación con la que se trabajó durante mucho tiempo” (P. Chuji, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

La FONAKISE en el año 2012 sufrió una ruptura por razones políticas; por cuatro años caminó paralelamente con la ONAKSE (Organización de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos, Ecuador). Este fue un período difícil para las comunas, con proyectos paralelos, que debilitaron a la organización indígena en Sucumbíos. Unidas nuevamente en 2016 bajo el lema “Mushuk Yuyaywan Wankurishunchik” (Vivimos unidos con un nuevo pensamiento) y “su estatuto está fundamentado en los tres principios básicos de los kichwas: Ama Killa (no ser ocioso), Ama Llulla (no ser mentiroso) y Ama Shua (no ser ladrón), complementado con un nuevo que se está gestando: Ama wañuchina (no matar)” (J. Cerda, comunicación personal, 21 de diciembre de 2016).

El trabajo de la Federación Kichwa de Sucumbíos formó líderes que asumieron cargos políticos a nivel de la provincia (el expresidente de la FOISE, Orlando Grefa, por ejemplo, fue prefecto de Sucumbíos), a nivel de los cantones y parroquias civiles, así como de ministerios y servicios en varias instancias y otros, participaron de cargos en instancias regionales y nacionales (en este momento el joven Jairo Gualinga es dirigente de juventudes de la CONAIE).

En el tiempo de la FOKISE, entra con mucha fuerza la organización de las mujeres; y la iglesia empieza a ser bastante fuerte en el tema de organización de las mujeres. Se consolida la pastoral indígena dentro de la iglesia y se forma más catequistas con una visión más organizativa y que se involucran en los procesos organizativos. La mayor parte de los dirigentes que pasamos fuimos parte del proceso de formación en la iglesia. Yo si estuve en el

problemas, especialmente por la desorganización económica y prestación de cuentas de los proyectos” (I. Asimbaya, comunicación personal, 23 de diciembre de 2016).

proceso organizativo que promovió la iglesia en esos años (P. Chuji, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Camino de la Iglesia Católica

A nivel mundial, la Iglesia Católica continúa su camino de reflexionar sobre su acción misionera en el mundo en las últimas tres décadas. No se puede negar que en este periodo resurgen tendencias críticas en cuanto a la renovación de la Iglesia después del Concilio Vaticano II y renacen varios grupos tradicionalistas que defienden, incluso, el antiguo modelo de cristiandad. Hay dos modelos de Iglesia con dos propuestas políticas distintas, pero la mayoría sigue la línea renovada.

En la década de 90 Juan Pablo II publicó la encíclica *Redemptoris Missio* (1992), asentando nuevas bases para pensar un proceso evangelizador a las puertas del nuevo milenio, rescatando los frutos misioneros de los últimos años. Se reconocen las dificultades, como son la disminución de vocaciones sacerdotales, religiosas y misioneras, procesos de secularización en occidente, los cuestionamientos a la nueva teología de la salvación y el respeto a la libertad religiosa, la falta de testimonio de vida de muchos católicos y la “onda del sentimentalismo”, y la división entre los cristianos, bien como la dificultad de entender la práctica de “inculturar” la palabra de Dios en las culturas y tradiciones distintas, y no seguir con las lógicas de la colonización. Por otro lado, mantiene firme la necesidad del trabajo misionero.

A partir de este momento, los tres papas reconocen los errores cometidos por la Iglesia en el pasado contra los pueblos indígenas y se realiza un camino de reconciliación y cambio. El primero fue Juan Pablo II quien, en 12 de octubre de 1992, en Santo Domingo, pidió perdón a los pueblos indígenas por las “injusticias” cometidas en el pasado; y se compromete a continuar caminando de la mano con ellos, con una nueva manera de pensar y actuar, hasta que “ocupen en la sociedad y en las comunidades eclesiales el puesto que les corresponde”. Benedicto XVI, en una audiencia en 2007 recordó que “no se puede ignorar las sombras que acompañaron la evangelización del continente latinoamericano, ni el sufrimiento y las injusticias infligidos por los colonizadores a las poblaciones indígenas”. Y actualmente Francisco, en sus visitas a Latinoamérica, viene reconociendo los graves pecados cometidos contra los pueblos originarios en nombre de Dios. En julio de 2015, en su viaje a Bolivia, pidió "humildemente perdón" no sólo

por "las ofensas de la propia Iglesia sino por los crímenes contra los pueblos originarios durante la llamada conquista de América".

Desde que el argentino Jorge Mario Bergoglio fue elegido papa (el primer latinoamericano en el papado) y asumió el nombre de Francisco, se han visto signos de renovación, en la búsqueda de que la Iglesia asuma su papel en la sociedad con coherencia y desde el testimonio de cercanía, diálogo, respeto y apertura a los demás. Para esto establece constantemente un diálogo abierto con los pueblos originarios de América.

En 2015 se lanzó "Laudato Si" (LS), que fuera la primera encíclica oficial de un papa que tiene el cuidado y protección del planeta, asociado a una fuerte crítica al modelo actual de desarrollo. La estructura del documento sigue el método de la ética social cristiana *Ver-Juzgar-Actuar*. En el Ver (capítulo 1 y 3) hace un recorrido por los distintos aspectos de la crisis ecológica actual y las causas profundas de la actual situación; en el Juzgar (capítulos 2 y 4), presenta el evangelio de la creación y la propuesta cristiana para una ecología integral; y finaliza con el Actuar (capítulos 5 y 6) presentando algunas líneas de diálogo y acción a nivel internacional y local, y la maduración humana del proceso de cuidar. Trae una visión holística y de interrelación, criticando al paradigma del desarrollo tecnocrático e invitando a construir un modelo de bien común, que tiene como meta un desarrollo humano integral desde otros estilos de vida para llegar a una Ecología Integral. En la encíclica hace un reconocimiento sobre el valor de los pueblos indígenas (que aquí llama aborígenes) y una denuncia de la situación que pasan:

En este sentido, es indispensable prestar especial atención a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales. No son una simple minoría entre otras, sino que deben convertirse en los principales interlocutores, sobre todo a la hora de avanzar en grandes proyectos que afecten a sus espacios. Para ellos, la tierra no es un bien económico, sino don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores. Cuando permanecen en sus territorios, son precisamente ellos quienes mejor los cuidan. Sin embargo, en diversas partes del mundo, son objeto de presiones para que abandonen sus tierras a fin de dejarlas libres para proyectos extractivos y agropecuarios que no prestan atención a la degradación de la naturaleza y de la cultura (LS, 2015, n° 146).

En 2017 convocó un Sínodo⁹³ Panamazónico para pensar nuevos caminos para la acción de la iglesia en la Amazonía, desde una propuesta de Ecología integral.

En su primera visita a la Amazonía en enero de 2018 el papa recordó la necesidad de escuchar las voces de los pueblos:

Confío en la capacidad de resiliencia de los pueblos y su capacidad de reacción ante los difíciles momentos que les toca vivir. Así lo han demostrado en los diferentes embates de la historia, con sus aportes, con su visión diferenciada de las relaciones humanas, con el medio ambiente y con la vivencia de la fe (Francisco en Puerto Maldonado, 18 de enero de 2018).

En su discurso denuncia las amenazas que sufren sus territorios, como también las vidas por los proyectos neo-extractivos por los grandes intereses individuales y corporativos. Reconoce el legado de los pueblos que enseñan al mundo una manera armónica de vivir con la naturaleza e invita a todos a trabajar por la conservación de la vida y territorio amazónico.

Invita constantemente a los obispos, sacerdotes y misioneros, bien como a los gobiernos e industrias a tener una actitud de respeto y diálogo con las tradiciones originarias y con el planeta, al cual llama Casa Común. En sus discursos y prácticas hay una valoración de la evangelización como acto eclesial en el mundo, pero desde un diálogo intercultural y amplio con varios sectores de la sociedad civil, partiendo del encuentro verdadero y de la búsqueda de un crecimiento recíproco.

Desde las dos Conferencias del Episcopado Latinoamericano realizadas en Santo Domingo (DSD – 1992) y Aparecida (DA – 2007), podemos destacar algunas temáticas comunes:

Santo Domingo, con el tema “Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana” dio un empuje a que se establezca un auténtico diálogo entre los pueblos y culturas latinoamericanas, en la misma línea de *Aparecida*, que llamó a un compromiso de todos en esta tarea, no cayendo en la “trampa” de encerrarnos en nosotros mismos.

⁹³ Sínodo quiere decir “caminar juntos” y se refiere a la asamblea de la Iglesia Católica para discutir temas de la actualidad en cuanto a su praxis pastoral y misionera. En el Sínodo participan todos los obispos del territorio en cuestión y algunos expertos del tema. En Sínodo para la Amazonía tuvo una preparación de más de casi dos años con un Documento preparatorio que fue estudiado por toda la Panamazonía por la gente del sector y expertos. Las respuestas fueron sistematizadas en el Documento de Trabajo que será discutido en el Sínodo, en octubre de 2019 en Roma.

Otra temática tiene a ver con la continuidad de la opción preferencia por los pobres, desde la inserción en el mundo y con una voz profética ante las situaciones de desigualdad, con una postura de compromiso y no de paternalismo y asistencialismo (DA, n. 397), pero buscando el cambio social desde la promoción humana integral (DA n.399). Continúan apostando en la formación y organización desde las Comunidades Eclesiales de Base, que nacen de la opción por los pobres y la lucha por la liberación integral, con un rostro propio en cada situación, con la valoración de los ministerios y la preocupación de poner en práctica la fe en los ámbitos social, cultural y político.

Por otro lado, lanzó un apelo para que la Iglesia continuara el camino de conversión pastoral y renovación misionera, abandonando sus antiguas estructuras que no favorecen a su trabajo junto a los pueblos, estando atenta a la situación histórica y sociocultural de las personas.

Con relación a los pueblos indígenas y afroamericanos, Santo Domingo llama a realizar un auténtico proceso de inculturación del Evangelio, en cuanto *Aparecida* llama a reconocer la presencia de los pueblos indígenas, que están en la “raíz de la identidad latinoamericana”, con actitud de respeto y reconocimiento, luchando contra las amenazas a su subsistencia física, cultural y espiritual. Estos dieron un impulso al trabajo de Pastoral Indígena y de las reflexiones de la Teología India en el continente.

La Pastoral Indígena y la Teología India ganan fuerza en la reflexión sistemática y en el acompañamiento a los pueblos indígenas, con un elemento propio (CELAM 167): ya no es indigenista (los de afuera piensan y dialogan con los indígenas), sino que es indígena (con la participación de indígenas y no indígenas).

Estas reflexiones comienzan con la propuesta de la inculturación (años 90 y 2000), hasta llegar al trabajo intercultural en los últimos años, por un proceso comunicativo que se construye, desde el aprendizaje de los aciertos y errores del pasado, y con las nuevas maneras de pensar y actuar.

La Teología India, que fue gestada en varios encuentros en los años 70 y 80, nació durante el encuentro-taller en México, en 1990, en la búsqueda de herramientas y método apropiados para elaborar y sistematizar los conocimientos ancestrales en diálogo con la tradición cristiana. Y viene siendo reflexionada y trabajada en las últimas tres décadas: Panamá (1993) – La experiencia de Dios en los proyectos de vida de nuestros pueblos; Bolivia (1997) – Sabiduría

indígena, fuente de esperanza; Paraguay (2002) – en busca de la tierra sin mal; Brasil (2006) – la fuerza de los pequeños, vida para el mundo; El Salvador (2009) – movilidad humana, desafíos y esperanzas para nuestros pueblos indígenas; Ecuador (2013) – Sumak Kawsay y Vida Plena; y Guatemala (2016) – los proyectos de vida de los pueblos originarios del Abya Yala frente a los nuevos desafíos del continente latinoamericano. El próximo será realizado en Panamá (2020) con el tema *La acción del espíritu en los pueblos indígenas muestra caminos de descolonización para defender la vida amenazada de la madre tierra y de sus hijas e hijos*. Estos encuentros son organizados por la AELAPI (Articulación Ecuémica Latinoamericana de Pastoral Indígena) y apoyada por varias instituciones religiosas y civiles.

Como conclusión a este fragmento y considerando el trabajo en red iniciado en la Panamazônia que se está dando con la creación de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM)⁹⁴, se puede decir que, todo esto es fruto de un camino de encuentros y prácticas que vienen haciendo la Iglesia Católica, al menos en las últimas cuatro décadas en el territorio amazónico.

Vicariato de Sucumbíos

El Vicariato de Sucumbíos ha vivido procesos significativos en este tiempo, con grandes iniciativas a nivel social, pero pasando por un periodo de conflictos internos con repercusiones externas, y sigue un momento renovación a nivel administrativo y de personal.

Los años 90 comenzaron con la realización de un nuevo plan pastoral para ISAMIS, que fue llamado “Minga”. El resultado de este camino recorrido es el nacimiento de las cuatro unidades de pastoral, desde el enfoque étnico y cultural para una mejor articulación a nivel interno y

⁹⁴ Fundada oficialmente en 2014, viene trabajando desde la lógica de presencia, escucha y diálogo con los sujetos originarios de esta zona, que son los pueblos indígenas con sus tradiciones, conocimientos y espiritualidades.

Busca articular la presencia de la Iglesia en los diferentes países, para construir agendas comunes desde algunas líneas: pueblos indígenas y comunidades tradicionales; derechos humanos e incidencia internacional; métodos pastorales de formación en perspectiva itinerante y amazónica; justicia socio-ambiental y buen vivir; iglesias en frontera; comunicación para la transformación social; mapeo e investigación; y redes internacionales.

En este trabajo se reconoce que la construcción de la red a nivel Panamazónico es un ejercicio constante de escucha, diálogo, estructura y adecuación, por lo que la red se encuentra en un proceso constante de consolidación, fortalecimiento y articulación. En los últimos años hay un acercamiento de diálogo cercano y con agendas comunes con la COICA, FOSPA, Iglesias y Minería, y varias organizaciones que trabajan en defensa de la Amazonía y de sus pueblos.

externo: pastoral indígena (que ya existía y fue piloto en este proceso), pastoral afro, pastoral campesina y pastoral urbana.

Se establece un objetivo para la Pastoral Indígena: “Fortalecer la unidad de Pastoral Indígena desde las comunidades y sus servidores, a través de una capacitación integral, descubriendo así, en el Dios de las culturas, al mismo Dios de Jesús, para que respondamos coordinadamente a la problemática de los pueblos indígenas de Sucumbíos”. Del objetivo se generan siete líneas pastorales prioritarias en el trabajo, donde no son explícitas las estrategias comunicativas: 1. Capacitar a servidores y servidoras indígenas de las comunidades en diversos campos. 2. Evitar el alcoholismo en las comunas. 3. Coordinar con las organizaciones indígenas e instituciones en la lucha y defensa de la tierra. 4). Mejorar las condiciones de vida del pueblo indio. 5. Prevenir las enfermedades en las comunidades indígenas. 6. Apoyar la Educación Bilingüe. 7. Fortalecer a los servidores indígenas.

Para acercarse a la realidad indígena, la estructura de la Pastoral Indígena fue simbolizada en la hoja de yuca.

Al plasmar la organización de Pastoral Indígena en una hoja de yuca, se ha querido partir de nuestra propia cosmovisión: la historia es un proceso progresivo, no lineal como en la cultura occidental... Hay un tiempo originario (el ñaupá), lo que está delante, y el tiempo actual (o cunan), que corre también en forma espiral... En nuestras culturas todo es vida o está animado por la vida. De ahí que la hoja de yuca y la espiritual que hay dentro de la hoja están indicando la alternativa que presentan los pueblos indígenas de que la vida es lo importante y que tiene que triunfar la lógica de las mayorías que luchan por esta causa (ISAMIS, 1994,p.8).

Edgar Pinos dice que

en el 92 se comienza una nueva etapa con la iluminación de la Conferencia de Santo Domingo con la temática de las culturas y el camino de inculturación del Evangelio en la realidad propia de cada pueblo. (...) En el 78, poco después que yo llegara, ya se hablaba de diferenciar los trabajos pastorales, según la costumbre y el idioma de cada pueblo; es ahí que se crea el departamento de Pastoral Indígena para realizar un trabajo misionero diferenciado con los indígenas. Y en los años 90 se madura el trabajo pastoral desde las unidades: indígena, campesina, urbana y afro. Así se completa esa diversificación no solamente con los indígenas, sino con otras culturas (comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

La Iglesia en Sucumbíos va abriéndose más y más a un proceso llamado ministerial, incluso con la ordenación del primer sacerdote indígena, Simón Mamallacta, y de muchos laicos que comienzan a asumir servicios a nivel interno y externo. Durante este plan de trabajo, sucedió el caso de los “once del Putumayo”⁹⁵, donde toda la Iglesia de Sucumbíos y diversas organizaciones intervinieron para que se aclarara los hechos y se hiciera justicia a los indígenas que sufrieron en este proceso.

En estos años se originó la Pastoral Fronteriza⁹⁶, para un mejor manejo de las relaciones binacionales entre Colombia y Ecuador, desde el trabajo de las pastorales sociales y en consecuencia del conflicto armado colombiano con la llegada de migrantes y refugiados a Ecuador. Para responder a estos desafíos, en 1992 nace la pastoral social fronteriza (Misión Scalabriniana, 2011), como unión de las jurisdicciones eclesiásticas de Ipiales, Pasto, Tumaco, Mocoa-Sibundoy y San Vicente del Caguán-Puerto Leguízamo, de Colombia, y Tulcán, Ibarra, Sucumbíos y Esmeraldas, de Ecuador. A partir de los encuentros que se realizan anualmente y hasta el momento, se busca hablar de la situación fronteriza y establecer prioridades y líneas de trabajo según las necesidades (Pinilla, 2016). De este proceso nacen posteriormente otras dos experiencias: la pastoral de movilidad humana (para responder a situaciones de migración, refugio y trata de personas) y las iglesias hermanas y fiestas por la paz (entre Sucumbíos en Ecuador y Putumayo en Colombia).

Otro producto tangible de este proceso es la Radio Sucumbíos, que surgió según el sueño de Monseñor Gonzalo de tener una radio como herramienta no sólo de evangelización, sino de divulgación de las aspiraciones, experiencias, luchas y sueños de las gentes que viven acá en Sucumbíos. Por la complejidad de las comunicaciones y vías de acceso, se va naciendo este sueño: articular la provincia de Sucumbíos a través de la radio.

En el año 1988, en una asamblea de misioneros se presenta este sueño y se nombra una comisión para ir plasmando. El 4 de diciembre de 1991 se emite la primera señal de radio; hasta mayo de 1992 hicimos como emisión de prueba. A partir de 1992 la radio sale al aire

⁹⁵ Para profundizar el caso se puede consultar el informe de Amnistía Internacional, disponible en: <https://www.amnesty.org/download/Documents/180000/amr280031995es.pdf>

⁹⁶ Para mayor información se puede consultar: Pinilla, L.E. (2016). *El rol de la iglesia católica en el manejo de las relaciones fronterizas binacionales entre Colombia y Ecuador: el caso de la pastoral fronteriza*.

como señal en frecuencia AM. Con el avance la globalización y la llegada de la frecuencia FM. En 1994 ya funcionábamos en AM y FM. Empieza un proceso de formación de comunicadores sociales. Nunca se pensó en traer comunicadores de fuera, sino que la propia gente de acá fuera aprendiendo y asumieran este proceso; pues eran personas que eran de acá, vivían acá y conocían a fondo la realidad. Estas personas podrían defender y trabajar por este proceso comunicativo (A. Bravo, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Pasados ocho años, la Iglesia de Sucumbíos comienza el proceso de elaboración del nuevo plan pastoral en el año 2000, pero por la situación generada en la frontera con el Plan Colombia, los problemas económicos en Ecuador y la necesidad de responder a los miles de migrantes y refugiados colombianos que llegaban, postergó este proceso por dos años.

Este proceso sinodal demoró más que el esperado, porque tuvimos la situación de los refugiados del Plan Colombia. También en el año 2000 vivimos la mayor crisis de Sucumbíos, por la caída de los precios del café que afectó a los campesinos; con el derrumbe del precio internacional y no teniendo como reponer, pues hasta ahora solo se trabajó el café, vimos que había sido un error solo depender del café: no había cacao, ni peces, ni nada. A partir de esta crisis empieza un nuevo plan de diversificación de cultivos y de proyectos en la finca. Otro factor de crisis fue la dolarización de la economía, donde pasamos del sucre al dólar, que produce un encarecimiento de la vida cinco veces más; se dan las migraciones a Estados Unidos y Europa. Comienza a tener un bajó y vaciamiento de la gente, al mismo tiempo que empieza el Plan Colombia, con fumigaciones y refugiados; ¡imagínate el impacto! (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

En el año 2000 comienzan a llegar los refugiados y la Iglesia San Miguel de Sucumbíos (ISAMIS) coordinó un gran programa interinstitucional para ayudarlos. El primero fue para responder a la atención básica y después realizar una campaña de solidaridad por los colombianos y contra la xenofobia que se generó en Ecuador.

Las autoridades y el pueblo tenían miedo [de los colombianos], pero Gonzalo insistía: “nosotros, con o sin las autoridades, tenemos que hacer algo por humanidad, pues los colombianos son nuestros hermanos; debemos ser solidarios con ellos”. La iglesia fue la que lideraba todo este proceso, con la publicación mensual del boletín “Puente de Solidaridad” sacábamos los datos de la gente que llegaba, lo que se hacía, las temáticas del refugio etc.

Gonzalo siempre nos invitó a mirar esta situación con perspectiva, pues los pueblos siempre han sido hermanos; recordaba que, al acabar el conflicto, seguiremos siendo hermanos, y que no los tratemos como enemigos, pues están sufriendo y hay que ayudarlos” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

El proceso sinodal de ISAMIS se realizó de 2000 a 2004 para escuchar las voces de las comunidades. De ahí nace un plan pastoral en vistas a la salida de Mons. Gonzalo y la llegada de un nuevo obispo (se pensaba que esto sería hasta el año 2010). Bajo la utopía que se fue gestando en las décadas anteriores, se pretendía la “liberación integral del hombre y la mujer desde los pobres por la causa del Reino”, siendo también una iglesia encarnada en las culturas y que hasta el momento continúa apoyando y fortaleciendo las organizaciones populares e instancias de participación ciudadana. Por primera vez aparece explícitamente la palabra interculturalidad, con la búsqueda de “impulsar un proceso de valoración de la propia cultura y de la interculturalidad al servicio de la construcción de una identidad provincial” (Plan Diocesano de Pastoral de ISAMIS, 2004-2010).

En el año 2004 comienzan a realizarse, bajo el liderazgo de ISAMIS, los encuentros de Iglesias Hermanas y Fiesta por la Paz⁹⁷ en la zona amazónica, entre Sucumbíos (Ecuador) y Putumayo (Colombia), para responder a la problemática del conflicto armado y la vulneración de los derechos de la población indígena y devastación del medio ambiente (Pinilla, 2016). Estos encuentros dieron muchas luces para un trabajo transfronterizo social y misionero en el sector⁹⁸.

⁹⁷ “Entramos en otra dinámica, donde se inauguró el trabajo de Iglesias Hermanas y Fiesta por la Paz. Es verdad que hacía años se realizaban un trabajo avanzado de Pastoral Fronteriza entre Colombia y Ecuador, porque siempre hubo problema con Colombia en las cárceles de Tulcán y de Ibarra, de los indocumentados, de los indígenas que estaban en ambos lados... al fortalecer el problema en la región amazónica, era necesaria una pastoral para que nos pongamos de acuerdo en este cordón fronterizo” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

⁹⁸ “Hacíamos las fiestas por la paz en los lugares más vulnerables. Recordemos que el Estado mira la frontera como límite y dice: “hasta aquí llego yo; y para allá no paso”. Pero esto no es el común de la gente; para la gente no hay fronteras, el río no es una frontera, sino que el río nos une. Vemos que las necesidades de ambos lados son las mismas, son comunes. El Estado nos ha fijado una nacionalidad a cada uno, que también nos ponen límites; pero la gente insiste que el río nos une. Las familias en la frontera son binacionales e, incluso, trinacionales (ecuatorianos, colombianos y peruanos). Por eso, con el trabajo de pastoral social se apoyó mucho el tema de educación, de salud, defensa de derechos humanos a todos. En la frontera hay gente que vive del lado colombiano, pero estudian en Ecuador; o al revés, viven en Ecuador y estudian en Colombia. En la cuestión de los registros civiles pasa lo mismo, haciendo que generen problemas gravísimos. Pero como seres humanos nos prevalece la voluntad de ayudar y ser solidarios con la gente que más necesitan. Por eso la gente del Putumayo siempre fue nuestra prioridad, por la carencia que tienen en todos los aspectos” (A. Bravo, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Reconociendo la riqueza intercultural y espiritual de los pueblos indígenas que habitan estos territorios amazónicos, durante el Encuentro de Iglesias Hermanas de 2007, se aprueba la realización de una reunión trilateral (Colombia, Ecuador y Perú) de Espiritualidad Indocristiana en el sector⁹⁹, con el protagonismo de los propios pueblos indígenas y motivados por los caminos de la Teología India en Latinoamérica.

El protagonismo de los pueblos indígenas pasa por la conquista de su ciudadanía eclesial, por el reconocimiento salvífico de su historia y por el nacimiento de una iglesia indígena, indígena en sus estructuras ministeriales, en sus celebraciones y en la formulación de su teología” (Suess, 1995, p. 200 – traducción propia).

En octubre de 2010, sorpresivamente, se generó un grave conflicto eclesial con la llegada de una comunidad religiosa llamada Heraldos del Evangelio – Caballeros de la Virgen¹⁰⁰ para asumir la administración del Vicariato de Sucumbíos, desde un modelo tradicionalista y que puso en choque doctrinal el trabajo realizado hasta entonces por los carmelitas¹⁰¹. Los conflictos sociales causados por esta decisión de la Jerarquía de la Iglesia llevaron a enfrentamientos y a que el gobierno ecuatoriano interviniera, exigiendo la salida de los Heraldos¹⁰², mientras que la Nunciatura pide la salida de los carmelitas. Por tres años el Vicariato estuvo administrado por dos obispos distintos, hasta que en 2014 fue nombrado Mons. Celmo Lazzari, un misionero josefino de Murialdo brasileño que era obispo en el Napo, como nuevo obispo de Sucumbíos.

Desde entonces, se viene realizando un proceso de reconciliación y transición a nivel provincial, con el nuevo plan pastoral que comenzó a ser elaborado en 2014 y que tiene vigencia hasta 2021¹⁰³.

⁹⁹ Se realizaron tres encuentros entre 2008 y 2010; y actualmente se realiza la Escuela de Formación de Líderes y Líderesas cada seis meses en Puerto Leguizamó, Putumayo (Colombia).

¹⁰⁰ Comunidad religiosa católica nacida del movimiento ultraconservador TFP (Tradición, Propiedad y Familia).

¹⁰¹ Aquí se visibiliza el choque entre dos modelos de Iglesia, uno tradicionalista y otro progresista. Más informaciones en: <http://www.alandar.org/hemeroteca/iglesia/de-la-liberacion-descalza-a-los/>

¹⁰² Acerca de la situación se puede consultar: <https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/america/20110209/pedimos-salida-heraldos-evangelio-sucumbios-noticia-689401639811/>

¹⁰³ Plan Diocesano de Pastoral (2016-2021): Iglesia misionera, renovada y en salida. Según monseñor Celmo Lazzari (2016), “el Plan Diocesano de Pastoral es ya señal de unidad porque fue construido conjuntamente por

Con un esfuerzo de fidelidad al Señor, viendo los signos de los tiempos en una realidad cambiante, con el desafío de ir a las periferias, en comunión con el papa Francisco. Esto nos está dando un nuevo oxígeno y es un momento de superar los problemas con la ayuda de Dios (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

En este proceso, la Pastoral Indígena está funcionando con un equipo reducido de misioneros (solo están directamente los misioneros de la Consolata y las Hermanas Lauritas), pero con un impulso significativo de los animadores y catequistas de las comunidades. Su organización está en sintonía con el trabajo del SICNIE Nacional y Amazónico, en la búsqueda de una “Iglesia con rostro, pensamiento y corazón indígena”. Para ello, en el año 2012 se fundó la parroquia personal indígena Nuestra Señora de Guadalupe¹⁰⁴, que camina unida al proceso nacional, amazónico y local de las nacionalidades indígenas en la búsqueda del Sumak Kawsay.

Putumayo

El cantón Putumayo vivió, en las últimas tres décadas, algunos contrastes que tendrán consecuencias en la vida del pueblo del sector, especialmente de los indígenas.

En los años 90 y con mucha fuerza llegó la explotación petrolera, trayendo bonanza de recursos, apertura de la tan anhelada carretera y facilidades para sacar sus productos para la comercialización, no dependiendo solamente del comercio con Colombia, de cierta manera, una mayor integración a la vida nacional ecuatoriana. Los indígenas comienzan a recibir recursos del Estado para educación, salud (con la dotación de varios subcentros de salud en el cantón) y

muchas manos y corazones que anhelan la superación de la división, pero, sobre todo debe ser el instrumento para la construcción de la unidad deseada para nuestra Iglesia”.

¹⁰⁴ Fue una propuesta de la Pastoral Indígena erigir una parroquia Personal conformada por todas las comunas de las nacionalidades Cofanes, Shuar y Kichwas, que por varios años han sido y siguen siendo acompañadas pastoralmente por los diferentes equipos Misioneros (Epi Km 20; Abya Yala; Epi Centro; Epi- Ríos; Epi-Migrantes) del Vicariato San Miguel de Sucumbíos. Esta se basó en las orientaciones del Código de Derecho Canónico (CIC) de la Iglesia Católica en el numeral 515 define lo que es una parroquia: “§ 1) La parroquia es una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del Obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio. § 3. La parroquia legítimamente erigida tiene personalidad jurídica en virtud del derecho mismo”. Y en el numeral 518 define una parroquia personal: “Como regla general, la parroquia ha de ser territorial, es decir, ha de comprender a todos los fieles de un territorio determinado; pero, donde convenga, se constituirán parroquias personales en razón del rito, de la lengua o de la nacionalidad de los fieles de un territorio, o incluso por otra determinada razón”. Más informaciones: <http://parroquiapersonalindigena.blogspot.com/2013/12/propuesta-de-ereccion-de-una-parroquia.html>

movilidad (especialmente con la donación de canoas y motores a las comunas y planteles educativos por parte de los gobiernos).

Entre tanto, también quedará estigmatizado como un sector violento (es considerado en Ecuador como una zona roja), de guerrilleros y narcotraficantes, especialmente por la situación que se vive en lado colombiano. Esta situación se agravó durante lo ocurrido con los Once del Putumayo (expuestos en las noticias nacionales como guerrilleros y terroristas). Por otro lado, las difíciles situaciones de comunicación impedían que mostraran la otra cara de la realidad. Fue necesario la intervención de ISAMIS y de diversas ONGs como ACNUR, OXFAM, Misión Scalabriniana, Cruz Roja, Federación de Mujeres de Sucumbíos, FEPP, entre otras, para que se visibilizara la situación de la gente.

Putumayo nos ha afectado muchísimo y siempre es nuestro objetivo llegar allá, por todo lo que pasa en esta zona. La particularidad del Putumayo era desde la temática de constante violación de los derechos humanos, como pasó en el caso de “los 11 del Putumayo”, donde el Vicariato se empoderó del proceso y la radio también acompañó de cerca el caso. Para nosotros siempre fue primordial que la gente de las riberas del río Putumayo pudiera hablar, sacar su voz por la radio para contar lo que pasaban” (A. Bravo, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Muchos proyectos llegaron al sector para ayudar con las necesidades básicas:

El otro trabajo era monitorear como estaba la situación. Lo que hacíamos era conversar con la gente y para eso nos gastábamos un día con la comunidad. Era un trabajo que unía a ACNUR, Cruz Roja, OXFAM, para llevar proyectos y ayudar a la gente que vivía situaciones inhumanas” (M.E. Posadas, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016).

De otro lado, algunos de estos proyectos (especialmente los petroleros y gubernamentales), causaron divisiones en las comunidades, especialmente por el mal manejo de los recursos económicos que ingresaban causando disgustos. “Con la compañía es que la gente se puso loca, pues decían que había plata para cada comunidad. De ahí se empiezan a dividir en comunas a parte y en sectores” (Rosa Siquihua, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016).

Los encuentros binacionales y trifronterizos realizados a partir del año 2004 favorecieron la integración de los pueblos de este sector y, consecuentemente, facilitó su reconocimiento a nivel

de provincia y país, mostrando que es posible trabajar por cambiar la situación social de la gente en este sector, independientes si son ecuatorianos, colombianos o peruanos.

Hacíamos las fiestas por la paz en los lugares más vulnerables. Recordemos que el Estado mira la frontera como límite y dice: ‘hasta aquí llego yo; y para allá no paso’. Pero esto no es el común de la gente; para la gente no hay fronteras, el río no es una frontera, sino que el río nos une. Vemos que las necesidades de ambos lados son las mismas, son comunes. El Estado nos ha fijado una nacionalidad a cada uno, que también nos ponen límites; pero la gente insiste que el río nos une. Las familias en la frontera son binacionales e, incluso, trinacionales (ecuatorianos, colombianos y peruanos). Por eso, con el trabajo de pastoral social se apoyó mucho el tema de educación, de salud, defensa de derechos humanos a todos. En la frontera hay gente que vive del lado colombiano, pero estudian en Ecuador; o al revés, viven en Ecuador y estudian en Colombia. En la cuestión de los registros civiles pasa lo mismo, haciendo que generen problemas gravísimos. Pero como seres humanos nos prevalece la voluntad de ayudar y ser solidarios con la gente que más necesitan. Por eso la gente del Putumayo siempre fue nuestra prioridad, por la carencia que tienen en todos los aspectos” (A. Bravo, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

En este camino, las comunas del Putumayo siempre estuvieron presentes en las Asambleas de la FOISE, FOKISE y FONAKISE, apoyado (y de cierta manera liderado) por el trabajo de la COPIR en el sector. Paco Chuji, expresidente y que estuvo en varias comisiones de la FONAKISE destaca que “las comunas del cantón Putumayo eran muy organizadas, mismo sin tener mayor acompañamiento y acercamiento de la federación, siempre tuvieron mayor presencia dentro del aspecto organizativo” (comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

En los años 90, la mayoría de las comunas del Putumayo se filiaron a la Federación Indígena de Sucumbíos.

La Jatun Comuna fue creciendo y se tornó Federación, FOISE; en la actualidad se llama FONAKISE. Tres Fronteras fue una de las primeras a afiliarse a la federación. Actualmente con los sectores, fue creciendo las comunas en el Putumayo. Con los sectores suman nueve de Puerto El Carmen para abajo: Aguas Blancas, Papaya Chica, Sandiyaku, Nuevo Sinaí, Buen

Samaritano, Alto Rodríguez, Bajo Rodríguez, Mushuk Kallari y Tres Fronteras (H. Coquinche, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

En ISAMIS, se fortalece el trabajo misionero con Equipos de Pastoral Indígena de los Ríos San Miguel y Putumayo (EPI-Ríos) desde la inserción en las comunas, viendo entre los indígenas cómo funciona el EPI Tacé, EPI Singüé, EPI Lorocachi. “El trabajo de este equipo va a producir un florecimiento pastoral en las comunas y un despertar de los jóvenes [indígenas] hacia una vocación misionera” (Unidad de Pastoral Indígena, 2002, p.26). Los equipos mixtos de trabajo (sacerdotes, hermanas y laicos) ayudan a fortalecer el compromiso de todos. Diversos indígenas del sector como Simón Mamallacta, Estela Mamallacta, Euclides Machoa, R. Arimuya y Fredy Dagua.

Desde el año 2000 el EPI-Ríos estuvo conformados por equipos mixtos de misioneros, por las hermanas Guadalupanas y desde 2008 por los Misioneros de la Consolata, todo el trabajo coordinado por la COPIR. La dinámica de visitas continúa siendo la misma los últimos años: para las visitas por el Putumayo se va hasta la última comuna (Tres Fronteras), subiendo el río y visitando cada comuna hasta llegar a Nueva Montepa. Este recorrido lleva de diez a doce días completos, compartiendo en una comunidad y realizando la reunión con los socios. Las temáticas son a nivel religioso (celebraciones, sacramentos, formación del catequista y animadores) y social (situaciones que vive la comuna, formación en alguna temática propia definida por la COPIR para el año en distintos aspectos: derechos humanos, mujeres, organización, territorio, etc.).

Fruto de este camino es que, desde la COPIR se comenzó a motivar a los catequistas y animadores para que promocionaran la creación de una organización indígena civil para animar a las comunidades del Putumayo y coordinar una agenda de trabajo común¹⁰⁵.

¹⁰⁵ “La única manera de protestar contra las fumigaciones, entonces hablamos con todos los catequistas de la COPIR sobre el tema. Este proceso llevó un año, pues iban de comunidad en comunidad hablando de la problemática y viendo si era bueno o no conformar una organización de los indígenas del Putumayo. Por eso la mayor parte de los dirigentes de este tiempo eran los catequistas. Por eso don Héctor Coquinche, hombre joven y líder, se fue a formar en ISAMIS acerca de los temas organizativos. De ahí íbamos con la evangelización y organización. Entonces coordinaron y realizaron un congreso de las comunas del Putumayo; y así surge la UCKIPSE. Incluso tienen un terreno en Silvayaku, pero falta hasta el día de hoy el presupuesto para construir la sede. Pero, independiente de como sea, la FONAKISE sabe que tiene una sede ahí en el Putumayo, UCKIPSE. Fue un proceso muy interesante y participativo” (I. Asimbaya, comunicación personal, 23 de diciembre de 2016).

En 2004 pasamos en las comunidades para explicar cómo sería el trabajo conjunto de las comunidades del Putumayo. Fue así que en diciembre de 2004 fundamos la UCKIPSE (Unión de Comunas Kichwas del Putumayo, Sucumbíos, Ecuador). Yo digo que es un hijo de la COPIR. Yo fui el primero presidente de la UCKIPSE (H. Coquinche, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

Según Isabel Asimbaya (comunicación personal, 23 de diciembre de 2016), la UCKIPSE nació “para unir las comunidades ante el tema de las comunidades del Putumayo por el problema de la fumigación y del Plan Colombia”¹⁰⁶.

El trabajo del primer presidente, Héctor Coquinche, y la primera directiva de la UCKIPSE fue dar identidad a la organizar y posicionarla ante las comunas y la sociedad civil. Según nos cuenta el propio Coquinche

ayudé para que esta organización sea jurídica y reconocida por el Estado y, con el apoyo de los misioneros, se hizo una campaña internacional que dio a conocer que esta organización existe en el cantón Putumayo de la provincia de Sucumbíos, Ecuador. Teníamos muchos contactos: los misioneros, las organizaciones indígenas, entidades y organizaciones nacionales e internacionales (comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

En seguida, fue buscar organizar algunos proyectos productivos para ayudar en el mantenimiento de la organización.

Estuve cuatro años (2004-2008) como presidente; según el estatuto el presidente es elegido por dos años y puede ser reelegido. Saqué dos proyectos productivos con el FEPP para algunas comunidades. Se daban 40 pollitos y dos quintales de balanceado, medicina y bebederos; y cuando los pollos ya estaban de salida, la gente tenía que dar un pollo y colaborar con diez dólares: ese era el convenio con cada beneficiario. Con esa plata que la gente pagó, eso me sirvió de viáticos para hacer los trámites para el motor” (H. Coquinche, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

¹⁰⁶ “Nació el 11 de diciembre de 2004, con la visión de ser una asociación que une las comunas del cantón Putumayo. Los misioneros animaron para fundar esta organización, para dar solución a los problemas sociales en la frontera, como son el tema de territorio, del Plan Colombia y las fumigaciones para erradicación de los cultivos de coca, la penetración de las petroleras a los territorios, entre otros. Esa fue la visión para fundar la organización y tomar medidas a estos problemas sociales y nacionales. Por eso se creó la UCKIPSE” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

En estos quince años de la UCKIPSE, estuvieron como presidentes: Héctor Coquinche, Darwin Cruz, Alberto Shiguango, Clara Shiguango, Guacho Bohórquez, Rubén Bohórquez y, actualmente, Carlos Calapucha. En este momento, todas las comunas indígenas del Putumayo están afiliadas a la organización, que camina de manera autónoma. En los últimos años la UCKIPSE ha sufrido un bajón, que según Héctor Coquinche, se debe a “que han puesto dirigentes que están más en la parte política que social”. También recuerda que “en este año se nombró un nuevo presidente, Carlos Calapucha, que ha sido secretario anteriormente” y mantiene la esperanza: “ojalá el hombre tenga este conocimiento de la misión y la visión de la organización y de sus objetivos. Es necesario que le apoyemos y asesoremos para que trabaje bien” (comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

Como vemos en el proceso, “las organizaciones nacieron de la Iglesia, pero se independizaron, pues la sociedad civil tiene su propia dinámica. La iglesia sigue acompañando no como dueña, sino como un participante más. Lo bonito es estar presente sin adueñarse del proceso” (J. Berdonces, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

En el camino de acompañamiento a las comunas del Putumayo, la COPIR continúa siendo una fuerza organizativa que ayuda a mirar los procesos y dar una respuesta según las necesidades sociales y de la evangelización, desde la perspectiva intercultural.

El rol del misionero es acompañar, colaborar y respetar su cultura, recordando siempre que para ellos la idea de comuna indígena y comunidad cristiana es única, y no fragmentada como entre los campesinos. Isabel Asimbaya, rescata que los misioneros pensamos y avizoramos una Iglesia Indígena formada por comunidades vivas, animadas por sus propios servidores, con propios ministerios, imbuidos de su propio espíritu, vida, pensamiento y lenguaje. Soñamos con comunidades libres, que busquen su propio autofinanciamiento, gestoras de su propio desarrollo. Unas comunidades que vivan su propia espiritualidad, como núcleo de la Iglesia universal, anunciadora del reino presente, ya, pero todavía no, y denunciadora de la injusticia. Soñamos con unas comunidades cristianas netamente runa, shuar, cofán; que sean vivas, expresivas, alegres, con su forma propia de manifestar su fe, valorando los ministerios, liturgia y sacramentos culturales (apuntes personales, 2001).

2.4. A manera de conclusión

A través de los siglos, la Iglesia ha tenido diferentes entendimientos sobre su tarea misionera, que tienen repercusión especialmente en el acompañamiento y presencia junto a los pueblos indígenas. Después de siglos de conflictos donde se condenaba las prácticas no-católicas, afirmando su misión en el hecho de que “*extra ecclesiam nulla salus*” (fuera de la Iglesia no hay salvación), va tomando conciencia del cambio de época y que este paradigma no responde a la realidad. De esta manera, realiza un proceso de “conversión interna”, abriéndose al diálogo, reconocimiento mutuo y compromiso social desde nuevos paradigmas.

Según Patiño (2012), se puede dividir la experiencia misionera de la Iglesia Católica del siglo XV al siglo XXI en cinco momentos:

El primer consideró que la conciencia del aborígen era intrínseca y absolutamente perversa; el segundo y tercero comprendieron que para evangelizar era necesario conocer el pensamiento nativo; el cuarto vivió la experiencia del olvido de la conciencia del aborígen; el quinto comenzó con movimientos indigenistas volviendo a descubrir la conciencia aborígen como sistema orgánico y viviente, dinámico y con valor intrínseco (p.112).

Al mismo tiempo, se puede reconocer que la conciencia histórica indígena y la posibilidad de establecer luchas por sus derechos fundamentales en estos cinco ciclos van cambiando desde los contactos que van realizando en cada momento (colonizadores europeos, misioneros, criollos, comerciantes, otros grupos indígenas, afrodescendientes, entre otros) y desde el mismo avance de las sociedades occidentales e indígenas de concientizarse sobre el valor que tienen los indígenas en la sociedad. Las organizaciones indígenas, en este momento, son sujetos de diálogo directo con los gobiernos y con la sociedad occidental, ayudándoles a reconocer las equivocaciones que tuvieron en la historia y planteando nuevas maneras de relacionarse consigo mismo, con los otros y con la propia naturaleza.

El contacto entre Europa y América planteó dilemas morales, jurídicos y filosóficos que todavía subsisten. (...) En diversas zonas de América los indios fueron aniquilados, arrancados de sus tierras ancestrales o reducidos a la pobreza. Con todo, instalados en lo que resta de sus territorios tribales, los pueblos autóctonos conservan vínculos con aquellos antiguos valores y costumbres culturales que los separan de la sociedad dominante. En la

sociedad dominante prevalece un determinado enfoque de progreso y del desarrollo, en las comunidades indígenas otro (Berger, 1999, p.20-21).

También las ciencias humanas, sociales y teológicas hicieron grandes avances en cuanto a la perspectiva de reconocimiento de los pueblos indígenas y cómo realizar investigaciones no solamente hablando sobre ellos, sino haciendo un proceso de diálogo con ellos. Estamos viviendo nuevos tiempos, que exigen nuevas preguntas y nuevas respuestas. Este es un trabajo que se debe realizar entre todos.

Con este pequeño recorrido histórico-social realizado en este capítulo, proyectamos un camino que facilita nuestra comprensión del proceso de comunicación realizado durante los últimos años entre los misioneros católicos y los kichwas del Putumayo ecuatoriano, y las posibilidades abiertas para que se llegaran a cambios sociales en el sector, especialmente en la comuna de Tres Fronteras.

Por fin (soñábamos), vamos a tener en Sucumbíos una vida propia, un pueblo que tome rumbo hacia el futuro sin tantos condicionamientos y cadenas: los campesinos labrarán la tierra con respeto y amor a la naturaleza; las madereras dejarán de saquear el bosque; los indígenas regresarán a su paz antigua y nos enseñarán a querer a la Madre Tierra, a los animalitos, a los ríos y quebradas, a las flores y recodos misteriosos y fantásticos; y nuestras autoridades ejercerán su oficio con entereza, cortesía y responsabilidad (López Marañón, 2008, p.4).

Capítulo 3

Procesos de comunicación intercultural entre los Kichwas del Putumayo y los misioneros del Vicariato de Sucumbíos

Retomando la propuesta de Miquel Rodrigo (2012) se observa que, la comunicación intercultural tiene algunos objetivos imprescindibles, empezando por un diálogo para un conocimiento mutuo y eliminación de los estereotipos negativos (cambio de mentalidad), para iniciar una relación, sin paternalismo ni victimismo, reconociendo que los valores de nuestra cultura no son únicos y las otras culturas también tienen valores. Así, “la interculturalidad pretende que, lo antes posible, se conviertan en un espacio de negociación que debe tender a ser un espacio de cooperación, para acabar siendo simplemente un espacio de humanización” (p. 243).

Los procesos históricos demostraron que desde los años setenta existió un cambio significativo en la manera como se dio (en la colonia y primer periodo republicano) y como se da en los últimas décadas, el diálogo entre pueblos indígenas y misioneros católicos en Sucumbíos, con transformaciones internas en dos instancias: de los misioneros católicos que realizaron un proceso de “aggiornamento” desde el Concilio Vaticano II (1962-1965) y el camino de liberación en América Latina por medio del CELAM, la Pastoral Indígena ecuatoriana y, en nuestro caso, en Sucumbíos; e indígena en el proceso de las organizaciones a nivel continental, nacional, provincial y local del Putumayo (ecuatoriano), por medio del empoderamiento de los procesos para un mayor diálogo con los gobiernos e instituciones sociales.

En este tercer capítulo se busca identificar los procesos comunicativos interculturales que llevaron entre los kichwas del Putumayo ecuatoriano (que a partir de este momento llamaremos “putumayoruna¹⁰⁷” y los misioneros y misioneras del Vicariato de Sucumbíos (a partir de aquí

¹⁰⁷ Putumayoruna: gente del Putumayo. La palabra “runa” en el idioma kichwa significa gente, persona. Así se identifican los kichwas como “runas”. Los putumayoruna son descendientes de los pueblos amazónicos de la cuenca del río Napo (naporunas) que fueron llegando, como vimos, hace tres o cuatro generaciones al Putumayo, de tal manera que ya pueden ser reconocidos como putumayorunas, por haber realizado un camino cultural en estas tierras. Su lengua original es el kichwa o “runa shimi” (lengua de la gente), pero casi la totalidad habla castellano actualmente.

llamaremos “agentes de pastoral indígena¹⁰⁸” para referimos a sacerdotes, monjas y laicos que realizan trabajos misioneros con los indígenas). Para tal, nos detendremos en los espacios y las prácticas de comunicación intercultural que se dieron en este sector. Esto se hará desde un diálogo interlineal, entre las entrevistas realizadas, documentos, talleres, apuntes del trabajo de campo, y las bases teóricas que apoyan esta investigación.

3.1. Espacios de diálogo intercultural

En la relación mutua entre misioneros y *putumayoruna* se reconocen los espacios desde donde se estableció la comunicación intercultural entre ellos y algunas situaciones que la propiciaron a nivel socio-cultural como la hospitalidad, valores, ritos, integración transfronteriza, organización y medios de comunicación.

3.1.1. Hospitalidad (“pasyana”)

La hospitalidad es propia de la cultura kichwa. Siempre (en cualquier hora y casa) tienen algo que brindar: chicha, guarapo, jugo, cafecito o un plato de comida. Nunca un huésped se queda sin ser atendido.

En el pueblo kichwa, ser hospitalero con la gente que viene a visitar es una tradición que viene de mucho tiempo, es algo ancestral. Cuando llega alguien hay que ofrecerle y compartir una comida, la chicha o algoito, porque si no hacemos, no quedamos tranquilos. A veces el papá no está, solo el hijo y la hija, y llega alguien y se no ofrecieron nada a ellos, entonces el papá los regaña. Nosotros nos preocupamos mucho con esto. Esta es una tradición ofrecerle comida al que llega, si llega tarde se debe prestar algo para que duerman bien. En eso el pueblo kichwa no se descuida” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

Práctica ancestral

Esta práctica milenaria, cambió de ambiente durante los siglos (pasando de la maloca a la casa comunal o al hogar), pero se mantiene vigente. José Miguel Goldáraz (2004), recuerda que los

¹⁰⁸ Los “Agentes de Pastoral Indígena” (API) son sacerdotes, religiosos/as y laicos/as que se dedican a reflexionar, acompañar y animar a los servidores para que lleven adelante los trabajos en las comunidades indígenas. Este es el nombre que se utiliza en todas las instancias de la iglesia católica y de las organizaciones indígenas en Ecuador.

runas reconocen en el huésped al propio “Yaya”¹⁰⁹, que camina por las casas esperando que le den de comer o posadita, según el mito presente en su cultura, recordando que él dio todo a la gente runa para que sean agradecidos y hospitalarios. Esta es una manera para que los kichwas se actualicen sobre lo que ocurre en otros lugares y tengan un mayor conocimiento de asuntos que no manejan tradicionalmente.

La señora Regina Siquihua, partera y una de las mayores de la comuna Tres Fronteras, en varios momentos expresó que nosotros debemos ayudarnos, pues somos una sola familia: “Nosotros siempre vivimos muy unidos en familia, eso aprendimos de nuestros abuelos. De la misma manera, debemos ayudarnos entre todos. Si uno sufre, todos sufren; si uno se alegra, todos se alegran” (comunicación personal, 26 de mayo de 2017).

Es la manera kichwa de decir que todo parte de la gratuidad, pues “los runas siempre recibimos de forma gratuita a las gentes de fuera; siempre brindamos algo a la gente que nos visita y a quien necesita” (C. Aguinda, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

Cuando uno llega a una casa runa, después de un tiempo de cercanía ya se siente en familia o como si se estuviera en su propia casa. De ahí el reconocimiento del valor que tiene la hospitalidad para ellos, como nos relata el misionero Juan Cantero (comunicación personal, 27 de mayo de 2019): “Nunca he visto que rechazaran nuestra llegada. Sus palabras eran siempre: yakuy / sicay (suba a la casa), tyaipay (siéntate), upy-upy (tome la chicha) y samay (descansa). Son los cuatro verbos de la hospitalidad kichwa”.



Ilustración 5. Entrevista con la señora Regina Siquihua

¹⁰⁹ Yaya es la deidad creadora de los kichwas y que está descrita en el mito de la creación (Saberes ancestrales de Sucumbíos, 2011, pp.183-184).

Visitas periódicas

La casa familiar y la casa comunal son los espacios donde se dan la mayor parte de los procesos de comunicación intercultural. Este hecho fue favorecido desde el momento en el que los misioneros comienzan a realizar visitas periódicas y a compartir la vida cotidiana de la gente¹¹⁰.

Esto “flota” constantemente en los diálogos con los kichwas acerca de la misión, especialmente en las mujeres: “Los misioneros venían a visitar y hacían muchas cosas: misas, bautismos, matrimonios, reuniones con los dirigentes y enseñando a trabajar todos juntos. Y las hermanitas visitaban y quedaban nuestras casitas” (Regina Siquihua, comunicación personal, 26 de mayo de 2017).

Los misioneros quedaban varios días en la comuna. Hacían visita a las familias casa por casa, talleres con las mujeres, y con la comunidad hacían la reunión y la misa. Siempre traían algo para ayudar a preparar la comida el día de la reunión; arroz, aceite, sal. Nunca ayudaban con plata, sino traían cositas. Y tomábamos la chichita. Pasaron varias hermanitas por acá: hermana Genoveva, hermana Cristina, hermana Flor, y muchas hermanitas carmelitas y lauritas (Rosa Siquihua, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016).

En las entrevistas con los misioneros se rescata el valor que tuvo para ellos las visitas más constantes: “nosotras íbamos cada mes y nos quedábamos una semana allí, comiendo de lo que había” (E. Guerrón, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016); “en este tiempo, bajábamos por una semana el río; íbamos a Tres Fronteras y subíamos de comuna en comuna. (...) visitábamos casa por casa, conversando con la gente” (J. Septien, comunicación personal, 27 de diciembre de 2019); “hacíamos un plan de recorrido de familias. Dormíamos en casas distintas para estar en contacto con las familias y ahí desayunábamos y cenábamos” (J. Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2016).

¹¹⁰ Por mucho tiempo la práctica de la misión era que la gente buscara el servicio religioso en la casa del sacerdote y este organizaba para realizar el sacramento en Puerto El Carmen o éste iba alguna vez para realizar los sacramentos en el estilo de la “desobliga”. Poco se dialogaba y se quedaba con las familias para conocer el cotidiano de sus vidas y realidad. Era una preocupación basada en el sacramentalismo y paternalismo.

3.1.2. Valores comunes

Este insumo parte de los diálogos informales y de los talleres que se establecieron por medio de la observación y de la experiencia de compartir con los kichwas en estos años. Se reconocen estos valores comunes para los kichwas y los misioneros, resaltando el mutuo compartir y el diálogo.

Familia

Según José Miguel Goldáraz (2004)¹¹¹ (hablando de la complementariedad), para un runa el hombre y la mujer son seres incompletos, necesitan complementarse por medio del matrimonio para dar cumplimiento a esta necesidad cultural. Acerca del rito del matrimonio hablaremos más adelante. La familia nuclear (ayllu) se integra a la familia extensa (aylluyana) por medio de los compadrazgos, en la cual se complementan y satisfacen sus necesidades humanas, sociales, espirituales y culturales.

A nivel católico el núcleo fundamental de la sociedad es la familia, donde la alianza entre el hombre y la mujer forma una nueva institución como parte del proyecto de Dios.

La familia es la célula original de la vida social. Es la sociedad natural en que el hombre y la mujer son llamados al don de sí en el amor y en el don de la vida. La autoridad, la estabilidad y la vida de relación en el seno de la familia constituyen los fundamentos de la libertad, de la seguridad, de la fraternidad en el seno de la sociedad. La familia es la comunidad en la que, desde la infancia, se pueden aprender los valores morales, se comienza a honrar a Dios y a usar bien de la libertad. La vida de familia es iniciación a la vida en sociedad (CIC, n. 2207).

De ahí, uniendo ambas cosmovisiones y propuestas, el trabajo con las familias (en las visitas familiares, conversaciones, dando consejos y haciendo correcciones, etc.) fue y continúa siendo la prioridad en el proceso comunicativo entre agentes de pastoral y putumayorunas. Cuando hay conflictos no hay vida plena, pero cuando están en armonía hay vida en abundancia (Sumak Kawsay). Todo esto se expresa en signos concretos: comida y bebida, visitas interfamiliares, alegría, fiesta y celebración (Goldáraz, 2004).

¹¹¹ José Miguel es español de nacimiento y naporuna de adopción. Vive hace cincuenta años con los kichwas por el río Napo (en la provincia de Orellana, entre El Coca, Pompeya y Nueva Rocafuerte). Recibió la adopción kichwa bajo el sobrenombre “hachacaspi”.

Espíritu comunitario

La comunidad para el runa es un referente. Cuando uno se aleja de la comunidad pierde la esencia de su ser (de tal manera que el mayor castigo es ser expulsado de la comunidad). De tal manera que es en la comunidad que se aprende (viviendo y trabajando en ella), corrige, escucha los consejos (camachinas), sufre y resiste. El valor fundamental de un runa es el “comunitarismo” (Goldáraz, 2004), que libera a uno del individualismo y de perderse. Está basado en la tradición de que “Yaya” formó una comunidad de personas (que establecen relaciones familiares desde los ritos comunitarios, compadrazgos y servicios prestados, especialmente en las mingas).

Es casi impensable que un runa tome una decisión solo, no importa que sea el principal líder (presidente), siempre va a consultar a su comunidad. Para esto convoca una reunión o asamblea para tomar decisiones. Esto se expresa también en el lenguaje: pocas veces he oído a un runa decir en singular (“yo pienso”, “yo hago”, etc.), sino que siempre es en plural (“nosotros pensamos”, “nosotros hacemos”, etc.).

Esta práctica runa (y creo que de todos los indígenas) también es fuente de la utopía católica de la vida en comunidad, que fundamentó en todos los tiempos, especialmente en los últimos cincuenta años en las comunidades eclesiales de base (CEBs).

El espíritu comunitario y fraterno de las CEBs no es una especie de oasis con que aislarse de este mundo corrompido. Es la alternativa que ofrecen para promover un mundo nuevo, una sociedad nueva, en que se actualicen los valores del Reino. En ellas van surgiendo ciertos servicios o ministerios sociales que responden a esta dimensión esencial de la misión evangelizadora de la Iglesia. Vale destacar los trabajos comunitarios y la organización popular. Este es uno de los lugares principales en que tiene que comprometerse la acción pastoral, abriendo alternativas frente al sistema neoliberal reinante, para salir de la crisis económica y social que padecemos y lamentamos (Salvatierra, 1992, n° 5.4).

Como signo de comunidad, las fiestas, reuniones y celebraciones se realizan en la casa comunal, como lugar de encuentro entre todos.

La casa comunal sirve para reunir a la gente, para reuniones y fiestas, es la casa grande, la más importante de la comuna. Antes teníamos una casa grande, de paja, llamada “waynaro”;

era una casa muy grande para reunir la gente. Ahí se hacía la reunión y después a tomar chicha (C. Aguinda, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

Trabajo comunitario (minga)

Para un runa, “el trabajo en minga es festivo y se da en relaciones de igualdad y de reciprocidad. Fomenta el bienestar y la armonía y fortalece la vida y la seguridad de la comunidad” (Goldaráz, 2004, p.283). Este principio de igualdad y reciprocidad es visible en los trabajos comunitarios que realizan, al que llaman minga. Una minga puede ser a nivel de toda la comunidad (limpiar la casa comunal, escuela, camino vecinal, sembrar una chagra comunitaria, etc.) o desde la petición de un socio, familiar o compadre.

Siempre en una minga hay bebida (en general chicha para fortalecer el cuerpo y despertar el espíritu para el trabajo compartido: esta es servida antes, durante y después de la minga) y comida (en general se comparte al finalizar el trabajo como recompensa por todo lo que se hizo). El trabajo es realizado entre todos, hombres, mujeres, jóvenes, ancianos y niños; cada uno realiza lo que le corresponde, según su edad y sexo. La minga es la expresión de los valores de solidaridad, intercambio, reciprocidad y compartir que hay entre los runas (no es objeto de valor económico, ni de compra y venta).

A nivel católico, también existe la valoración del trabajo, como ente dignificante del ser humano. El papa Francisco (2014), recuerda que:

el trabajo, en efecto, concierne directamente a la persona, su vida, su libertad y su felicidad. El valor principal del trabajo es el bien de la persona humana, porque la realiza como tal, con sus actitudes y capacidades intelectivas, creativas y manuales. De aquí deriva que el trabajo no tiene solamente una finalidad económica y de ganancia, sino sobre todo una finalidad que implica al hombre y su dignidad.

Igualmente, y hablando a los movimientos populares, recordó que pese:

a esta cultura del descarte, a esta cultura de los sobrantes, tantos de ustedes, trabajadores excluidos, sobrantes para este sistema, fueron inventando su propio trabajo con todo aquello que parecía no poder dar más de sí mismo... pero ustedes, con su artesanidad, que les dio Dios... con su búsqueda, con su solidaridad, con su trabajo comunitario, con su economía popular, lo han logrado y lo están logrando... (Francisco, 2014).

De tal manera, que el trabajo comunitario, llamado minga por los indígenas, es un elemento común donde se lograba un diálogo intercultural entre runas y agentes de pastoral. Para dar testimonio de esto, el padre Juan Cantero expresa: “Buscábamos estar presentes y trabajar como ellos en espíritu comunitario, ayudando en todo que favoreciese a ellos: el huerto escolar, un sembrío o alguna minga particular de algún socio” (comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

3.1.3. Ritos complementarios

Dentro de la función comunicativa del rito¹¹² se hace alusión a que, en el contacto intercultural de los últimos siglos, algunos ritos runas se realizan complementándolo con ritos católicos, en una sintonía intercultural que ya fue reconocida por los kichwas y que se está, poco a poco, reconociendo por la iglesia católica¹¹³. En esto vemos:

la importancia de las funciones de almacenamiento y de transmisión de la información del ritual, especialmente útiles en el caso de las sociedades sin escritura, en las que la recurrencia de significados desempeña un papel esencial en el nivel mismo del aprendizaje y de la transmisión de una cultura dada. Si cruzamos la dimensión de comunicación con las dimensiones sagrada y espacio-temporal, se hace patente el lugar que ocupan los rituales en la vida política, tanto para nuestros gobernantes como en general para personas emblemáticas de determinadas formas de poder (Segalen, 1998, p.112).

Nacimiento

En las culturas indígenas amazónicas, el nacimiento de un niño es signo de continuidad de la vida y ampliación del núcleo familiar, de tal manera que se espera con mucha expectativa. Para

¹¹² “El comportamiento ritual remite, no a manifestaciones que ‘hacen’ algo, sino a formas de ser, formas de comunicación exterior entre dos o más individuos. Se convierte en lenguaje del comportamiento y un rasgo esencial de este tipo de lenguaje es que sus símbolos unitarios tienen un significado común, tanto para el que los manifiesta como para su público” (Segalen, 1998, p.126).

¹¹³ Por su presencia global, la Iglesia Católica tiene normas universales que algunas veces dificultan el reconocimiento global de ciertas prácticas. Entre tanto, desde el Concilio Vaticano II se viene realizando muchas vivencias locales desde la práctica intercultural, donde las prácticas de inculturación llevan a reconocer y realizar la complementariedad de los signos y ritos. Para el kichwa amazónico ya es una práctica reconocida e integrada dentro de su cotidiano de su vida (son visiblemente complementarias), desde los ritos de nacimiento (agua socorro y bautismo), matrimonio (boda y celebración), muerte (velorio y entierro), misa (con elementos kichwas y católicos, lectura bíblica y de los mitos), que conlleva a un manual inculturado (utilizando mitos, ritos y relatos de ambas tradiciones).

que ocurra el nacimiento hay algunos signos importantes como la partera y el parto, los padrinos y el agua socorro, y, finalmente, el bautismo.

La **partera** es un oficio que, en la mayoría de las veces, pasa de madres a hijas. “Aprendí de mi mamá, que también es partera; hasta que llegué a aprender todo” (Rosa Siquihua, comunicación personal, 1 de junio de 2019). Entre tanto, también hay quienes aprenden mirando o se disponen a prepararse para ser partera¹¹⁴. Su tarea es realizar la preparación, acompañar el parto y dar atención al niño y a la mamá por algunos días.

El parto de la mujer llamamos wawa tupachina. La partera miramos a la mujer hasta que tenga el niño; puede durar un día y una noche. Toca cortar el ombligo, hacer bañar, limpiar el niño y envolver con trapo en la cama. Se usa el algodón para amarrar el ombligo hasta que se seque. El papá debe escavar un huequito en la tierra y enterrar el cordón” (M. Siquihua, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

La partera Rosa Siquihua nos relata todo el proceso del **parto**:

Uno cuando es partera sabe cuándo ya es el tiempo para el niño nacer. Le hace tomar a la mujer las yerbas que hay por aquí, para que baje rápido la criatura. Algunas demoran tres o cuatro horas, o la mitad del día. Entonces uno está ahí pendiente cada nada, hasta cuando ya sea tiempo. Aquí utilizamos la escobilla, hoja de algodón y el vástago del plátano; eso se machaca bien y se le hace tomar. Después que sale la criatura, uno le corta el cordón, lo baña, lo seca y envuelve en los trapos. Nosotros amarramos el ombligo del niño con lanas. De ahí se baña la mamá, se le aplasta la barriga, recostada, para botar la suciedad de adentro, y se le sigue dando el tabaco y otras yerbas para que no le coja infección. Se le da la chuchuwaska con tabaco y una yerbita que llamamos aquí descansé. El cordón que cortamos lo envolvemos en una funda y lo enterramos en tierra. Según decían los mayores, el papá tiene que ir a enterrar lejos el cordón, para que el niño no fallezca o para que no salga rápido los dientes. La partera va todos los días a ponerle cuidado a la mujer y al niño, hasta que cumpla los ocho días. La dieta de una mujer es que no puede comer pescado, solo pollo, animalitos del monte (panguana, paloma, guatusa). El pescado no se come hasta uno o dos meses, cuando la mujer

¹¹⁴ Según los relatos recogidos, hoy en día pocos jóvenes y adultos quieren aprender estas técnicas, pues muchos dicen que es mejor ir al hospital. Entre tanto nos dimos cuenta que casi la totalidad de las mujeres de las comunas prefieren tener el acompañamiento de una partera que ir a un hospital.

ya se siente mejorcita. En el parto natural la mujer ya se levanta y camina a los tres, cuatro u ocho días. En el hospital, cuando se le raya a una, lleva alto tiempo para sanarse” (comunicación personal, 1 de junio de 2019).

El **compadre** (markakyaya) y la **comadre** (markakmama) tienen una importancia primordial en la cultura kichwa, pues son signo de la familia extensa que se va formando y ampliándose.

El compadrazgo requiere respeto. Más antes se contaba que los mayores iban de visita al que querían como padrino. Entonces iba a visitar a esta persona para invitarla, llevando leña, chicha y comidita (pollito o carne del monte). Tocaba madrugar para coger al padrino desprevenido, a las tres de la mañana. Le decía: ‘aquí te traigo la leña y la chicha, compadre’. Y ahí comenzaba la fiesta (H. Coquinche, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016).

De tal manera el **compadrazgo** (kumpayana) es un ritual entre padres y padrinos del niño, que simboliza la unión de familias que debe mantenerse durante toda la vida y que va a ser fortalecida en las reuniones, visitas, fiestas y consejos que realicen entre sí. “Se espera que los compadres sean de buen corazón y se comprendan, que sean dignos miembros de la familia y estén dispuestos a apoyarse y a visitarse. (...) Por compromiso ritual debe asegurar [al niño] su vida material, social y espiritual” (Goldáraz, 2004, p.287).

Durante el rito de compadrazgo se realiza también el llamado ritual del **agua socorro (yaku tallina)**, que viene de una antigua tradición cultural de regar el agua al niño como signo de vida¹¹⁵. En la cultura runa, el que riega la agüita se torna compadre y pone el nombre al niño. Este ritual se hace antes del bautizo del niño.

El agua del socorro se pone cuando quieran las personas que piden para alzar al niño; según sea, al mes, dos meses, al año, le echan el agüita socorro. Esto viene de la tradición de los abuelos de que primero tienen que echar agua socorro y después viene el bautismo con el cura. El agua es para proteger al niño, para que no le coja el mal aire y reciba la bendición de Dios; le echan la agüita con la sal, todo bendecido. Hoy día eso lo hace el catequista; cuando

¹¹⁵ También en el catolicismo se tiene la práctica de que en la ausencia de un ministro para bautizar y en riesgo de muerte, alguna persona de la comunidad puede aplicarle el agua socorro. Según el Código de Derecho Canónico de la Iglesia Católica (CIC, n. 861), “es ministro ordinario del bautismo el Obispo, el presbítero y el diácono”, pero en seguida reconoce que “si está ausente o impedido el ministro ordinario, administra lícitamente el bautismo un catequista u otro destinado para esta función por el Ordinario del lugar, y, en caso de necesidad, cualquier persona que tenga la debida intención”.

él no está cualquier persona. En este momento están todos: los papás, padrinos y familiares del niño. Entonces los padrinos alzan al niño, que es el signo que ahora son padrinos del niño y compadres de los papás (Rosa Siquihua, comunicación personal, 1 de junio de 2019).

Este ritual es propio del **bautismo cristiano (*shutichina*)**¹¹⁶ (acrecentando en algunos casos el achiote como signo cultural), como signo de que el niño es hijo de Dios. Como ya se mencionó, primero se hace el ritual de agua socorro para después realizar el bautismo del niño. En general el ritual es realizado por un sacerdote, diácono o un ministro del bautismo.

Después de eso se preparan para, después de algún tiempo (un año, dos años o más) para bautizar el niño. Ahí viene el padrecito y hay otra fiesta. Esa es la costumbre. Hay gentes que para el momento del bautismo y no llega el padrino de agua socorro, coge otro. Así el niño queda con dos padrinos y dos madrinas. Yo, por ejemplo, tengo padrinos de agua socorro y padrinos de bautismo (H. Coquinche, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016).

Matrimonio (*shawarina*)

Esa práctica es significativa en el mundo runa, especialmente por ampliar los lazos entre familias y los contrayentes se unen como signo de complementariedad y con el compromiso de ampliar la comuna¹¹⁷. El rito, como en el bautismo, tiene elementos culturales runas (ampliación de lazos familiares, las fiestas y el compadrazgo) y católicos (celebración, compadrazgo y fiesta), y se encuentra integrado en la tradición runa del Putumayo.

Esto se mantiene en algunos lugares, especialmente en Tres Fronteras, y en otros con algunas diferencias. Todo esto depende de los abuelos, que conocen el proceso de la boda kichwa, para no perderse. Don Carlos y doña Matilde son los que hacen todo el proceso de la boda kichwa en Tres Fronteras, por ejemplo, tienen todos esos pasos en la memoria (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

¹¹⁶ “El rito del bautismo, aunque revista todas las pompas del rito cristiano occidental, en la cultura [runa] está más socializado que evangelizado” (Goldáraz, 2004, p.289).

¹¹⁷ Por el proceso de secularización y maneras de pensar distinta de los jóvenes, los ritos están perdiendo sentido en muchos lugares, entre tanto todavía se realizan en algunas comunidades, como lo hemos encontrado en la comuna Tres Fronteras.

El primer momento es llamado “*paktachina*” (*acuerdo, pacto*) entre los novios y entre las familias. De ahí buscan los *padrinos*¹¹⁸ que acompañarán a los novios al momento de la fiesta. Luego se organizan las cosas para la boda: cacería y comida (hombres), chicha (mujeres), música y todo lo necesario para la fiesta. La celebración de la “*boda kichwa*” tiene el momento de la llegada a la casa donde se hará la fiesta y los momentos del baile, comida y bebida. En la práctica, primero se hace la “boda kichwa” y, después de realizar el registro civil del matrimonio (que no es estipulado, sino que depende de los esposos y la familia organizarse), se formaliza el “*matrimonio católico*”¹¹⁹. El rito del matrimonio¹²⁰ contempla algunas prácticas culturales propias de los runas durante la celebración (limpia, lecturas de mitos, ofrendas...), más de los anillos y de la fiesta, que no puede faltar en una celebración runa.

Compartimos aquí el relato de la señora Matilde Siquihua, que al contar como se realiza la “boda kichwa” recurre a comparar cómo era y cómo se realiza actualmente. Lo único que ha cambiado significativamente es la primera parte (antes se arreglaban los matrimonios entre papás y hoy día son los novios que se comprometen con los papás de la novia).

Anterior uno tenía que pedir al papá y a la mamá de la muchacha; eran ellos que daban orden de salir. Para sacar la muchacha era el novio debía comprometerse a cuidar de la hija. Si decía que sí, entonces tocaba buscar padrino, madrina, cajero y pifanero, y comprar ropa y zapato. Se definía la fecha para todo. En la fecha, los padrinos llegan con la música (caja y pifano) para empezar la fiesta; salen con el novio bailando mucho, del río a la escalera de la casa de la novia. Saludamos y pedimos permiso para conversar. Después se saca la muchacha. Con orden nos vamos y sacamos la muchacha para sentar. Se cambian la ropa toda y sacan a

¹¹⁸ Los padrinos tienen el compromiso de acompañar a la joven pareja en la celebración y después, especialmente en los momentos de conflictos deben hacerse presentes para dar consejos (*kamachina*) y ayudarlos a solucionar los problemas (*allichina*).

¹¹⁹ En algunos lugares se intentó organizar una celebración única, donde se contemplara todos los momentos juntos, pero hasta el día de hoy no fue posible. Lo que la gente tiene es que se deben realizar el rito completo: “boda kichwa” y “matrimonio católico”, independiente del momento que se realice.

¹²⁰ En la frontera hemos encontrado la gran dificultad de muchos kichwas en casarse por el registro civil y realizar el “matrimonio católico” por los problemas legales de los documentos, especialmente cuando una pareja es colombiana o peruana y la otra ecuatoriana. Según la legislación ecuatoriana tales trámites deben ser realizados en Quito, llevando a que la distancia y la burocracia de papeles dificulte a muchos realizarlo. De ahí que muchos quedan por años solamente con la “boda kichwa” o conviviendo en unión libre (como llaman allá). Por el Concordato firmado entre la Santa Sede y el Estado ecuatoriano, para bautizar o realizar el matrimonio religioso hay que realizar el registro civil.

bailar. Se lleva la comida para dar a los papás y a toda la familia de ella. Y ponemos a bailar a todos. Durante el baile se envuelve un trapo como se fuera un niño mismo; llamamos chawcha wawa. Hacen bailar la mamá, la comadre y toda la gente con el chawcha wawa. Se busca una comadre para el niño; y cuando tenga el niño de verdad, la misma madrina que cargó el chawcha wawa va a cargar el niño. (...) Hay varias [parejas] que todavía hacen así. Ahí es bueno (Matilde Siquihua, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

Muerte (pasaje, viaje)

La muerte de una persona en la cultura de los putumayoruna no genera muchos rituales. Pero encontramos que hay algunos elementos que se hacen presentes: el llanto en la llegada de los familiares del fallecido (por medio de una lamentación constante, principalmente de la mujer, madre y/o hija), preparación básica del cuerpo y entierro.

Al fallecer una persona el primero que hacen es reunir a toda su familia nuclear y extensa antes de enterrarlo (es signo de que la familia debe mantenerse unida ante la muerte de uno de sus seres queridos). En este momento es fuerte el llanto (lloro) de lamentación de varias mujeres que recuerdan quien fue la persona y que él no está más entre nosotros. También es una manera de desahogarse y quedar tranquilo.

Un elemento fuerte cuando muere alguien es el lloro. Cuando uno no llora, lo hacen llorar. Es algo instantáneo: cuando una mujer llora acaba haciendo a los otros llorar. Llega alguien que no quiere llorar, al acercarse a él la tía, mamá u otra mujer llorando profundamente, lo hace llorar. Culturalmente es importante que uno pueda llorar, pues cuando llora desahoga el pensamiento que tiene: remordimientos, tristezas o algún sentimiento mal que tiene. Llorando, uno se desahoga, queda tranquilo y sereno; y evita que tenga mal aire. Al llorar recuerdan de todo que hacía el finado: que me traía pescado, casería o tal cosa... todo lo que ha sido la persona. Es un lloro de lamento, pues ahora quien me va a traer (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

Como en todos los momentos de la cultura runa, en el velorio de un finado hay que tener comida: Cuando uno muere, se invita la familia y los amigos para el velorio. Y cada uno trae algo para compartir (pollo, chicha, lamparita o vela)” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

En la preparación del cuerpo no hay una práctica común, sino que varía de comuna a comuna. Lo único que se hace es colocar la ropa que más le gustaba al finado (esto es común en todos los casos). Lo que encontramos en Tres Fronteras es algo interesante de compartir, y se trata de poner un pabilón (como un lazo) en la cintura del finado:

Cuando se muere se usa el pabilón, se pone como un lazo en la cintura; este se hace como un algodón. Contaban los viejos que después de morir, con eso la persona le da con ese juguete a los diablos que vienen. Diosito nos dio esto para alejar el mal. Y siempre se enterraba la persona en la loma (C. Aguinda, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

Antes se tenía la costumbre de enterrar en la finca, pero se fue perdiendo por las leyes del gobierno ecuatoriano que amenazaban multar, como nos cuenta Héctor Coquinche:

Culturalmente sabían enterrar al muerto en su propia casa o finca donde vivía el finado. A mí abuelo hicieron así. La municipalidad nos hizo perder esto, porque amenazaban poner multa a quien no llevaba al cementerio. Por eso ponen en el cementerio municipal de Puerto El Carmen o del lado colombiano (comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

No se tiene en cuenta, por las distancias, de invitar al sacerdote para realizar el funeral, sino que en la mayoría de las veces es el catequista o una persona mayor que realiza una celebración de despedida para luego enterrar al finado. Por cuestiones culturales, siempre se sepulta la persona en la tierra.

Espiritualidad indo-cristiana

Desde la praxis fomentada en las últimas décadas desde el diálogo interreligioso entre los indígenas y los misioneros católicos, se fomenta un proceso de intercultural, donde se asumen de las dos partes, elementos que ayudan a vivir y celebrar desde la unión entre las dos prácticas espirituales. De tal manera que se vienen elaborando ***manuales interculturales*** que utilizan las semejanzas entre las dos tradiciones, lo que viene fomentando una nueva tradición indo-cristiana, especialmente en las prácticas religiosas de los runas y en las nuevas líneas misioneras de la iglesia católica¹²¹.

¹²¹ Como dije anteriormente, es una práctica ya común a las comunas kichwas, pero que al interior de la iglesia católica se está realizando un camino de oficialización (pero los misioneros de estas zonas realizan con naturalidad y espontáneamente en las celebraciones).

Los principales vienen de los manuales llamados catecismos, donde se presentan las doctrinas católicas desde las prácticas kichwas, especialmente entre los relatos bíblicos y los mitos runas, las prácticas comunitarias y familiares desde las dos ópticas. Se observa que hay mucha similitud (más que uno espera) entre algunos relatos bíblicos y mitos kichwas, como son la creación, Dios que está entre nosotros, el camino de liberación, etc.

También actualmente se está construyendo un camino para una *liturgia intercultural*, donde la celebración de la misa o la celebración desde la Palabra de Dios estén en sintonía con la realidad runa. En la misa se usa la *hoja de plátano* en vez del mantel, siguiendo la práctica ancestral para los momentos de comida.

Esas tradiciones de poner hoja de plátano en las celebraciones vienen de antes. La hoja de plátano en las celebraciones se pone como un mantel. Para nosotros los indígenas más antes era como la mesa, no tanto mantel. Yo me acuerdo que cuando era más pequeñitos, mi papá colocaba dos hojas de plátano, la más nuevita y sin dañarse; ponía en el centro. Llegaba mi mamá y ponía los plátanos, la yuca, un pedacito de carne para cada uno sobre la hoja; si éramos cinco, ponía cinco porcioncitas. Ahí nos sentábamos a comer, el papá, la mamá y los niños; esa era la mesa para nosotros. Antiguamente no comíamos en plato, así comíamos. En un pilche tomamos el caldo y de ahí lo que era seco era con la mano, sin cuchara ni nada. Solo cuando tenía siete años ya compraron platicos de esos esmaltados y se ponía todo ahí, y el caldito en una tacita. Hoy día en las celebraciones, para no poner así en el piso, se pone la hoja de plátano en la mesa. Los compañeros catequistas mayores hacen así. Por eso en las misas, en vez de poner el mantel se ponen hojas de plátano (H. Coquinche, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016).

Otro elemento inculturado en la misa es la utilización de la “*limpia*” durante el momento penitencial. Es una práctica entre los runas de que hay que quitar el mal aire (“pajo”: espíritu mal que causa un desequilibrio de las fuerzas vitales y afectan el entorno de la persona), de tal manera que, el pecado es visto como un desequilibrio. “Algunos tienen mal viento y tienen que aventar con hoja. Cuando duele todo, tiene que aventar con hoja, para sacar el pajo (mal viento). Si la hoja queda toda marchitada, entonces ese tenía un pajo. Así se hace aventar la gente” (M. Siquihua, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

En general es realizado por una persona que recibe este don: “Mi padrino me dio la mano para que pueda curar el mal aire. Cualquiera puede hacer, pero dicen que el mal viento le pasa a la persona que está haciendo la limpia; pero al que tiene la mano, no le pasa nada” (Héctor Coquinche, 2019). De tal manera que, en general, quien realiza este ritual durante la misa es el “pajuyo”, el indígena que tiene el don para quitar el mal aire (y no el sacerdote).

Como dijimos anteriormente, también se usan *lecturas mixtas*, o sea, realizan la lectura de un mito propio runa y una lectura bíblica para explicar y aconsejar desde las dos visiones que se complementan. Al mismo tiempo, en el momento de dar los consejos el sacerdote o misionero y el catequista explican las lecturas y hacen la *kamachina* (dan consejos a la comunidad)¹²².

Otro aspecto es que se usan símbolos propios durante la presentación de las ofrendas¹²³, como la chicha, yuca, plátano, tierra, agua, fuego etc.

Con eso en la Amazonía la gente se va familiarizando con el sentido de las oraciones compartidas con los símbolos: ponen pilche con chicha para compartir este ritual, una canastica con algunos frutos. De ahí vamos tejiendo y llenando el canasto. Si ponemos tierra, esta representa a Dios en la madre tierra; pues se en la tierra ponemos una semilla, la tierra la produce y este fruto es alimento del ser humano; entonces la tierra representa a Dios. Estos signos que pone la pastoral indígena nos motiva mucho, pues antes no entendía porque poníamos tantas cosas (H. Coquinche, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016).

Los símbolos de la pastoral indígena están dados por *el collar, la chicha y productos de la zona* ayudan al indígena y al misionero a comprender la dinámica que debe darse. En el caso del collar es una metáfora para decir que “Cristo está en el centro y las pepitas que forman el collar representan las comunidades; las pepitas eran distintas porque las comunidades eran distintas, algunas grandes y otras pequeñas” (H. Coquinche, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016).

¹²² Una práctica constante es que el misionero hable en castellano y el catequista en runa shimi.

¹²³ Esta práctica se introdujo especialmente desde la participación de muchos catequistas en momentos de espiritualidad de los indígenas de la Sierra, que utilizan muchos signos como agua, tierra, fuego, semillas, etc.

3.1.4. Interacción transfronteriza e interculturalidad

Históricamente la interacción en las fronteras genera procesos de encuentro entre personas e instituciones (Zárate, 2008). Existe una famosa frase que se usa en este sector es “*el río no nos separa, sino que nos une*”, por ser una zona de contacto entre personas. Entre los runas, estos contactos son a nivel comercial, social y cultural, donde las relaciones se establecen por medio de intercambios comerciales, fiestas, mingas, compadrazgos, matrimonios y un infinito sentido de solidaridad que traspasa las fronteras de cada país. Desde el principio esto se inculcó en la mentalidad de la gente y de los misioneros que llegaron en los años 70.

Nosotros bajamos y la gente se desplazaba; unos venían el mismo día y dedicábamos un día entero a la reunión y a veces dos días. La gente compartía sus inquietudes sobre la cacería, si era o no tiempo de pesca, si iban a ver las babillas, si era tiempo de las pepas que comían los monos (...) el encuentro servía para un diálogo y comunicación entre las familias que vivían en este sector. Había un momento grande para conversar, luego se iba haciendo la comida donde comíamos toditos iguales. Luego venía gente del lado de Colombia que cuando sabían que llegaban los misioneros venían a este lado; trabajamos mucho que en la Iglesia no hay fronteras y somos todos hermanos, que seguir a Jesús es trabajar juntos para superar los mismos problemas todos: lo mismo que sufrían los del lado de Ecuador, sufrían los de Colombia (J. Septien, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

Algunos espacios que favorecieron y fortalecen este proceso son los encuentros de Iglesia Hermanas y fiestas por la paz, encuentros de espiritualidad indo-cristiano y las escuelas de formación trifronteriza.

Iglesias Hermanas y Fiestas por la Paz

Los encuentros de Iglesias hermanas y fiesta por la paz nacieron como una respuesta de la pastoral social de la iglesia católica en Colombia y Ecuador, para responder a la difícil situación generada por el Plan Colombia, como fueron la ola de migrantes y refugiados que llegaron a Ecuador y las nuevas dinámicas fronterizas que se establecieron en el sector, especialmente en el Putumayo.

En estos encuentros (iniciados en 2004), se establecieron nuevas dinámicas entre personas e instituciones. Héctor Coquinche comparte que “cuando hay un encuentro en la frontera se reúne

la familia iglesia, por ejemplo, los consolatos que están en Colombia, Ecuador y Perú, y también de la familia indígena kichwa, secoya, ingas, nasa y otras nacionalidades” (comunicación personal, 30 de mayo de 2019). Entre instituciones se daba de la misma manera: “Era un trabajo que unía a ACNUR, Cruz Roja, OXFAM, Pastoral Social y otras instituciones para llevar proyectos que ayudaran a la gente, como fue el realizado para mejoramiento del agua” (M.E. Posadas, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016).

Las organizaciones indígenas de Sucumbíos y del Putumayo colombiano estrecharon lazos y los encuentros ayudaron a fomentar una nueva visión, especialmente de solidaridad con los pueblos y nacionalidades del sector que vivían en abandono.

La realidad del Putumayo en la época que ingresé fue en uno de los periodos más duros de todos los tiempos, porque se aplicaba el programa del Plan Colombia. La fumigación comenzó aplicar con mayor dureza para las comunidades, que sufrieron terriblemente todo ese impacto. Nosotros entramos en el Cantón Putumayo y sus comunidades tenían un concepto de la sociedad bastante oscura, en una frontera absolutamente violenta, que llamaba la atención de unos y era temible para otros ir a las comunidades. El Gobierno nunca llegaba por las fronteras” (P. Chuji, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Por las situaciones complejas que se dieron en la iglesia católica, especialmente en Sucumbíos, este proceso fue posible hasta el año 2013, con el anhelo de retomarlo en la actualidad.

En ese tiempo eran lindísimos los encuentros de Iglesias Hermanas y Fiesta por la Paz. Cuando empecé a participar de eso, sentía mucha fuerza para saber de los problemas y darnos la mano entre Colombia y Ecuador en esa situación. Recuerdo que se llamaban de Colombia recomendando a una persona que iba a venir; y uno armándose con las diferentes ayudas para poderlos recibir. Igualmente, nosotros de aquí para allá averiguando como está la frontera para poder pasar, o para saber cuánto cuesta tal cosa para ayudar en algo. No se sentía como una frontera, sino como Iglesias Hermanas” (M.E. Posadas, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016).

Caminando por estas fronteras se ven varios frutos directos de estos encuentros, como son las frecuentes visitas entre familias, organizaciones y las mesas binacionales del sector.

Todavía funciona el trabajo comunicativo binacional entre Colombia y Ecuador, especialmente entre la radio Sucumbíos y la red Cantoyaku, que continúan realizando procesos de formación de comunicadores binacionales y compartiendo noticias del sector para ambos países, incluso para otros territorios por medio de la red panamazónica de radio.

Alcíbar Bravo, exdirector de Radio Sucumbíos comenta que: “hicimos un convenio binacional con la iglesia de Mocoa y entre las pastorales sociales, para trabajar la problemática social de las riberas del río Putumayo y San Miguel, tanto de Ecuador como de Colombia” (comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Las fiestas por la paz se realizaban siempre en el último día de los encuentros, realizados en los lugares más vulnerables de la frontera (La Hormiga, Puerto Asís, Puerto El Carmen, Lago Agrio...), como signo de un camino binacional.

El Estado mira la frontera como límite y dice: ‘hasta aquí llego yo; y para allá no paso’. Pero esto no es el común de la gente; para la gente no hay fronteras, el río no es una frontera, sino que el río nos une. Vemos que las necesidades de ambos lados son las mismas, son comunes. El Estado nos ha fijado una nacionalidad a cada uno, que también nos ponen límites; pero la gente insiste que el río nos une. Las familias en la frontera son binacionales e, incluso, trinacionales (ecuatorianos, colombianos y peruanos). Por eso, con el trabajo de pastoral social se apoyó mucho el tema de educación, de salud, defensa de derechos humanos a todos. En la frontera hay gente que vive del lado colombiano, pero estudian en Ecuador; o al revés, viven en Ecuador y estudian en Colombia. En la cuestión de los registros civiles pasa lo mismo, haciendo que generen problemas gravísimos. Pero como seres humanos nos prevalece la voluntad de ayudar y ser solidarios con la gente que más necesitan. Por eso la gente del Putumayo siempre fue nuestra prioridad, por la carencia que tienen en todos los aspectos (A. Bravo, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Encuentros indo-cristianos y escuela de formación de líderes

El avance a nivel latinoamericano de las reflexiones de la Teología India y el camino trazado por las Iglesias Hermanas de la frontera colombo-ecuatoriana, llevó a que los pueblos indígenas y misioneros proyectaran un espacio específico de encuentro en el sector de frontera. Según las memorias de los encuentros de espiritualidad indo-cristiano (2008), el objetivo es “propiciar un espacio de conocimiento y celebración común entre varios pueblos indígenas y la iglesia católica

para el reconocimiento y la valoración de las semillas del Verbo presentes en las culturas autóctonas”. Esto se concretó por medio de tres objetivos específicos: primero, favorecer el intercambio y el aprecio de los valores religiosos de los pueblos indígenas fronterizos: Colombia – Ecuador – Perú y de la Iglesia Católica. Segundo, celebrar comúnmente el Dios que vino para que todos los pueblos en Él tengan vida y vida en abundancia; y tercero, estrechar lazos de fraternidad entre los diferentes pueblos indígenas de las tres fronteras, desde los auténticos valores que cada uno profesa.

Así, entre 2008 y 2010 se realizaron tres encuentros de espiritualidad indo-cristiano, desde la propuesta de encontrarse y poner en diálogo intercultural a los “indígenas de Colombia y Ecuador, pues ir por el río era una demostración de solidaridad e intercambio” (M.E. Posadas, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016).

Las temáticas se fundamentaron en la reflexión de la espiritualidad que los mantiene vivos (Puerto Leguísimo, 2008), la espiritualidad desde las plantas sagradas (Sibundoy, 2009) y los lugares sagrados (Lago Agrio, 2010).

Estos encuentros fueron retomados en 2014 en Puerto Leguísimo, en el Putumayo colombiano con la dinámica de la Escuela de Formación para Líderes y Lideresas de la zona trifenitrica (Colombia, Ecuador y Perú). Actualmente este plan de formación se amplió (siendo para indígenas y agentes de pastoral) y se proyectó entre el 2017 a 2020, con el objetivo de “adelantar procesos de formación integral dirigidos a animadores y animadoras de los municipios de Leguísimo, Solano y las comunidades fronterizas de Ecuador y Perú para el fortalecimiento de su identidad cultural, su participación en los procesos de transformación social y su protagonismo en la evangelización para la consolidación de una iglesia católica con rostro, pensamiento y corazón amazónico trifenitrico”.

Para ejecutarlos, fueron fijados como objetivos específicos: 1) Promover el liderazgo en los animadores y animadoras para que se conviertan en gestores de transformación social en sus comunidades. 2) Profundizar y fortalecer en los animadores y animadoras el sentido de pertenencia por su propia cultura, territorio y la región amazónica. 3) Robustecer valores cristianos, morales éticos y culturales en los animadores y animadoras para dinamizar los procesos evangelizadores en la consolidación de una Iglesia con rostro, pensamiento y corazón amazónico.

Según Héctor Coquinche (2019), “en la escuela de Puerto Leguízamo hay gente de diferentes países y de diferentes etnias. Después que hice uso de los símbolos la primera vez, la gente se motivó un poquito más y también trajeron sus símbolos. Los de Perú y Colombia también presentaron. Y así vamos tejiendo el ‘canasto amazónico’ entre todos, indígenas y misioneros”.

3.1.5. Medios de comunicación

La base de la comunicación intercultural entre putumayorunas y misioneros se dio desde la comunicación interpersonal. Entre tanto, es importante pensar que se utilizaron algunos medios de comunicación propios de la tecnología de cada época, como fueron los folletos, el radio transmisor y la radio Sucumbíos.

Folletos y filminas

Para los talleres de formación y para ayudar en los procesos de comprensión de temáticas lejanas al contexto del putumayoruna como eran las cuestiones históricas, leyes y normas estatales, en los primeros tiempos se utilizaban mucho los folletos o trípticos mimeografiados.

La elaboración de este material era por medio de frases y diseños que trataban los temas de manera sencilla, apoyándose en la propuesta de la educación liberadora de Paulo Freire. Edgar Pinos, que fue profesor en el internado de Puerto El Carmen y actualmente es el misionero más antiguo residiendo en Sucumbíos, nos narra como el folleto sirvió para explicar la libertad de los indígenas:

Mi idea era trabajar con los jóvenes en el internado para que no creyeran que ya estaban libres, como decían sus papás, y no cayeran en los mismos engaños. Íbamos con ellos a visitar las comunidades como equipo misionero y como colegio internado: Ahí sacamos materiales para trabajar que no se había cambiado la explotación de ellos: ya no había patrones como anteriormente, sino que había nuevas formas de explotación. Sacamos un folletito en kichwa desde el internado, desde un método de aprender kichwa por parte de los campesinos; yo daba la historia y la gramática, y los indígenas daban la práctica del idioma. Había algunos papás [colonos] que se resistían a esto, pero fue una bonita experiencia de educación liberadora, basado en Paulo Freire (comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Está en la memoria de las comunas algunos materiales elaborados para los talleres de formación y la importancia de tenerlos para facilitar el trabajo de concientización de las temáticas tratadas. “Los misioneros traían trípticos o folletos mimeografiados como materiales para los talleres de formación. Uno usaba este material para explicar cómo se iba a hacer el trabajo, que fines tenía, cuál era el proceso a llevar adelante” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

Los primeros folletos fueron elaborados desde temáticas religiosas, con una visión católica y en castellano, pero poco a poco van ganando temáticas interculturales, como tratar temas propios cristianismo y de los mitos kichwas. Juan Cantero también expone el proceso que llevaban, desde un avance histórico de estos folletos: “En los primeros tiempos usábamos mimeógrafos para sacar copias. A principio era solo en castellano y poco a poco se van integrando temas culturales. Hablábamos de Jesús, de su historia y enseñanzas, unidos a los mitos” (comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

Otra manera de mostrar una realidad o trabajar una temática era la utilización de filmas:

La gente de aquí no conocía otras ciudades más que Puerto El Carmen y Puerto Ospina. Pero cuando los misioneros traían las cámaras, tipo video, miraban las fotografías y llamaba la atención de todos y todo eso le gustaba a la gente. Entonces la gente se reunía con gusto” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

Los instrumentos se van actualizando, pero las técnicas utilizadas actualmente son casi las mismas: folletos, imágenes, películas, etc.¹²⁴.

Radio Intercomunicador

El radio intercomunicador es un dispositivo que funciona desde un punto específico (en nuestro caso desde la alcaldía de Puerto El Carmen) a otro punto (en el caso de decenas de comunidades indígenas y campesinas del cantón Putumayo). Irradia ondas electromagnéticas de un dispositivo a los otros, mediante una antena instalada en cada localidad para recibir y enviar información. Actualmente, es el único medio directo usado para hacer llegar noticias sobre

¹²⁴ Por la falta de electricidad se torna difícil todavía la utilización de presentaciones por medio de video beam. Estas son utilizadas especialmente cuando la formación es realizada en una comunidad donde hay electricidad regular.

visitas, comunicar casos de emergencia y para trámites a muchas comunidades del Putumayo, por ser un sector que no cuenta con radios locales ni señal de teléfono.

En general, hay un encargado de contestar el radio intercomunicador, que está en la casa de un socio de la comuna o en la escuelita. Diariamente a partir de las siete de la mañana se pasan los comunicados a cada comuna, desde la sede principal que está en la alcaldía de Puerto El Carmen. “El único medio de comunicación que tienen las comunidades para contactarse es por medio del radio transmisor con el municipio” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

Es uno de los medios más utilizados por los misioneros para enviar algún comunicado o razón de visita y formación para las comunas, juntamente con los famosos “billetes escritos”¹²⁵ enviados por medio de alguna persona desde Puerto El Carmen o Puerto Ospina para el catequista o presidente de la comuna.

Radio Sucumbíos

A partir de los años 90 y por casi veinte años el principal medio de comunicación fue la Radio Sucumbíos¹²⁶. Fue el medio concreto de formación, interacción y comunicación entre las comunas de Sucumbíos, organizaciones, instituciones civiles y estatales, y a nivel de la propia iglesia. Hay un reconocimiento de su importancia para muchos procesos sociales provinciales.

¹²⁵ El problema de los billetes escritos (notas escritas en una pieza de papel) es que muchas veces se pierden por situaciones diversas, como por mojarse en un aguacero, pasar de mano en mano y extraviarse o llegar a otra persona que no lo comprende, etc.

¹²⁶ “En este proceso va apareciendo el sueño de Monseñor Gonzalo de hacer una radio como herramienta no sólo de evangelización, sino de divulgación de las aspiraciones, experiencias, luchas y sueños de las gentes que viven acá en Sucumbíos. Por la complejidad de las comunicaciones y vías de acceso, se va naciendo este sueño: articular la provincia de Sucumbíos a través de la radio. El 4 de diciembre de 1991 se emite la primera señal de radio; hasta mayo de 1992 hicimos como emisión de prueba. A partir de 1992 la radio sale al aire como señal en frecuencia AM. Con el avance la globalización y la llegada de la frecuencia FM. En 1994 ya funcionábamos en AM y FM. La radio comienza a tener una programación definida. Antes decían que era radio de los indios, porque la mitad de la programación era para los kichwas; con la formación de comunicadores kichwas, cada hora poníamos una información relacionada a esta realidad, contando algo de las comunidades, música kichwa; era una programación muy cultural. Con el paso del tiempo también se van abriendo otras problemáticas, como de los barrios marginales de la ciudad y los problemas que pasan los campesinos... abrimos para que la gente hiciera propuestas para la programación. Se estableció que sería 30% musical y 70% de contenidos. Los contenidos eran pensando un modelo de evangelización desde la “vida de los pueblos”, haciendo radio desde la comunidad y donde la gente contaba sus experiencias y anhelos; ahí tenemos una propuesta intercultural clara, porque aquí hay gente de muchas culturas y provincias. Cada cual cuenta cómo son sus costumbres, comidas, danza, en fin, como es su cultura” (A. Bravo, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Otro de los mecanismos importantes que la iglesia promovió en la parte formativa y comunicativa fue en el nacimiento de la Radio Sucumbíos, que nace con una visión desde las nacionalidades, para que pueda visibilizar las voces de los pueblos dentro de un medio de comunicación. No se hablaba en ese tiempo de interculturalidad, pero creo que ya se trabajaba en ese nivel de interculturalidad con el tema del respeto y todo más” (P. Chuji, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Héctor Coquinche habla de algunos servicios prestados por la Radio Sucumbíos a la zona:

Por ser una radio popular y solidaria, que prestaba servicio a las comunidades: pasaban cuñas radiales y convocatorias de la UCKIPSE (Unión de las Comunas Kichwas del Putumayo, Sucumbíos, Ecuador); se daba un servicio importante en la formación y para informar de lo que estaba pasando. En las Asambleas o aniversarios de las comunas, llegaba algún funcionario de la radio, hacía entrevistas sobre los avances y problemas que vivíamos en la zona. Este acompañamiento de la parte de la comunicación, como fue lo de la Radio Sucumbíos, con informaciones y noticias nos hacía enterarnos de las cosas (comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

El principal programa indígena de la radio, que se transmite hasta los días actuales de lunes a sábado de 4am a 6pm, es “Jatarishuntik” (Levantémonos)¹²⁷, donde se abordan cuestiones diversas (temas de cultura, salud, educación, territorio, música, informaciones y comunicados) que interesan a las nacionalidades indígenas de la provincia.

Por las nuevas leyes de comunicación de Ecuador y la competitividad, la radio Sucumbíos perdió su alcance provincial y binacional, estando actualmente autorizada a transmitir para tres cantones de Sucumbíos (Gonzalo Pizarro, Cascales y Lago Agrio). Incluso el gobierno concedió una misma frecuencia en otros cantones a la radio Pública, que acaba afectando su avance a otros sectores. Actualmente se están realizando trámites, pero la radio Sucumbíos perdió la posibilidad de alcanzar la zona del Putumayo.

¹²⁷ La expresión “levantémonos” utilizada como título del programa se refiere a dos dimensiones: la primera es para levantarse en el sentido de despertar (pues a las 4am la mayoría de los indígenas ya están de pie o programando la jornada); la segunda es en sentido social, o sea, la necesidad de levantarse y estar atento a las situaciones que invisibiliza o margina a las nacionalidades indígenas.

3.1.6. Organización

Como se ha venido reflexionando, los principales espacios comunicativos en lo referente a las organizaciones se dieron a nivel de la Pastoral Indígena de ISAMIS (especialmente en la COPIR – Coordinación de Pastoral Indígena de los Ríos) y en los procesos organizativos de cada comuna, cantonal (UCKIPSE) y provincial (FONAKISE); también tuvo mucha importancia todo el proceso educativo realizado desde la organización de los padres de familia en cada escuelita junto a sus profesores.

Pacho Chuji, expresidente de la FONAKISE, relata que el trabajo de los misioneros con las comunidades de base fue esencial y por eso, es reconocida y aceptada en las comunas. Al mismo tiempo ayudó a que entre los propios kichwas se reunieran, discutieran las situaciones y se fortaleciera el proceso personal, comunitario y organizativo.

El trabajo de la Pastoral Indígena estaba totalmente vinculado con la parte organizativa. Mismo que se dejó de acompañar en cierto momento la federación, el trabajo con las comunidades sigue hasta el momento. Lo interesante de los misioneros de aquel tiempo es que conocían el idioma y se comunicaban con el idioma. Estaban siempre en las comunidades, tenían siempre una agenda de trabajo, porque su estructura estaba dentro de las comunidades, en constante contacto con las comunas; siempre iban de comunidad en comunidad: en algunos lugares hacían la misa, en otros talleres de formación a los líderes y lideresas, talleres de artesanías, formación de jóvenes. Estaban siempre en contacto con las comunidades. Eso hacía que la Iglesia fuera muy bien aceptada dentro de las comunas. Los padres y hermanitas de la Iglesia son bastante apreciados porque estaban involucrados en los procesos difíciles de las comunas siempre buscando apoyar en situaciones que las personas se encontraban día a día. Eso hizo que las organizaciones seamos fuerte y que la FONAKISE exista hasta ahora (comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

El propio Juan Cantero reconoce que sentirse uno más con ellos, hizo que los misioneros fueran siempre aceptados por los indígenas.

Ellos se dieron cuenta que estábamos del lado de ellos. Por eso hacían caso a muchas de nuestras orientaciones como, por ejemplo, de no estar colaborando con mingas a las colonias militares, como cortar madera y limpiar el pueblo y la pista militar a cambio de trago. Nos

pusimos de acuerdo que no se haría esto, sino que cada uno estaría organizándose en su comunidad todos los trabajos (comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

3.2. Prácticas de comunicación intercultural

Después de recorrer un proceso, de reconocer los espacios donde se favorecen el diálogo intercultural, y para no caer en un callejón sin salida, constatamos (siguiendo la propuesta y los criterios propuestos por Miquel Rodrigo (2000 y 2012)), algunas prácticas de comunicación intercultural entre *putumayoruna* y agentes de pastoral indígena.

Se recuerda que estos criterios deben ir unidos, es decir, no hay uno más o menos importante, sino que están sincronizados en la propia actitud de diálogo intercultural establecido en el proceso comunicativo en cuestión. Por tal motivo, en cada punto se hará la presentación del criterio según la visión del autor y se usarán algunos testimonios recogidos en las entrevistas para ilustrar el punto que se analiza.

3.2.1. Lengua común

Según Miquel Rodrigo (2000), la primera condición para establecer la comunicación intercultural es tener una lengua común en la que se pueda establecer una comunicación efectiva, siendo una condición necesaria: “si entramos en contacto con personas que hablan una lengua distinta debemos establecer una lengua común para interaccionar” (p. 5).

Entre los *putumayoruna* y los agentes de pastoral indígena la primera lengua usada en el proceso comunicativo fue el español, como se refirieron muchas personas, especialmente los misioneros y los runas más jóvenes que pasaron por las escuelas¹²⁸. Héctor Coquinche, nos da su testimonio de la utilización del español como lengua de comunicación.

La lengua materna (kichwa) vino a debilitarse cuando llegaron los profesores hispanos; cuando yo entré a la escuela yo no sabía español, yo hablaba solo el idioma kichwa. Te cuento

¹²⁸ Veo que fue más por imposición que por opción, pues muchos atribuyen a la educación de las escuelas (especialmente por los materiales didácticos) que se usan en español tanto en Ecuador como en Colombia el hecho de que las nuevas generaciones solo se comuniquen en castellano. También varios dijeron que comprenden, pero no pueden hablar en runa shimi.

que pasé llorando más de quince días, porque el profesor no me entendía y me regañaba. Mis hermanas que si entendían pues iban en tercer, le traducían al profesor lo que yo necesitaba, hasta para dejar ir al baño. Él me decía que tenía que olvidar del idioma kichwa. Esto pasó a todos los que estudiamos. Por eso nos ha hecho perder. Pero ni todo fue mal, pues la escuela nos ha dejado la lengua hispana, para que nosotros pudiéramos tener la relación y el diálogo con diferentes nacionalidades que vivimos aquí en la Amazonía. Con este idioma nos contactamos con diferentes etnias de diferentes países. Si no fuera el español viviríamos en guerra, pues nadie entendía nada. Con el español he hablado con los záparas, tsachilas, cofanes, murui... (comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

Entre tanto, también hubo un esfuerzo de parte de los misioneros (aquí resuenan Juan Cantero y algunas monjitas) que se dedicaron a aprender el runa shimi para acompañar y establecer un diálogo con las personas mayores. Una experiencia expresiva fue la entrevista con la señora Regina Siquihua. Al principio tenía dificultad en expresarse en castellano, hablando palabras y frases sueltas: “Soy runa. Mi papá se llamaba Belisencio Siquihua. Mi mamá Delia Tangoy. Tengo 73 años. Tengo dificultad para hablar español. ¿Poso hablar en runa shimi? ¿Usted entiende?”. Cuando le dije que algunas cosas, ella prosiguió fluentemente hablando en runa shimi¹²⁹ (comunicación personal, 26 de mayo de 2017).

Hay muchos relatos directos (algunos ya citados arriba) de Segundo Siquihua, Matilde Siquihua, Germán Macanilla, Carlos Aguinda, Filemón Tangoy y varios misioneros de que la gente les agradaba que el padre Juan Cantero o una hermanita laurita, por el hecho de saber muy bien el runa shimi y establecían un diálogo de saberes más fluido con los mayores. También varios misioneros aprendieron una mezcla (“kichwñol”) para comunicarse más fácilmente. Esta búsqueda de conocer el idioma runa shimi viene desde 1973, cuando el Vicariato de Sucumbíos tomó la decisión de “que tres misioneros aprendan las lenguas nativas, dos el quichua para Putumayo y Lago Agrio, y uno el cofán para Lago Agrio y Lumbaqui” (Unidad de Pastoral Indígena, 2002, p.24). Al mismo tiempo, siempre se busca realizar los materiales de formación desde el bilingüismo: castellano y runa shimi.

¹²⁹ En muchos momentos necesité de la ayuda de un traductor (especialmente de su yerno en el día y después de un runa que me ayudara a transcribir la entrevista) para comprender lo que decía, pues una realidad del dialecto runa del Putumayo y San Miguel es que hablan muy rápido.

De tal manera, se observa que en este primer criterio de la comunicación intercultural las lenguas más utilizadas son el castellano (con las dos últimas generaciones) y el runa shimi (con los mayores).

3.2.2. Conocimiento de la otra cultura

Un segundo elemento del diálogo es que se fue creando una nueva competencia comunicativa y un cierto conocimiento de la otra cultura, ya sea a nivel verbal como no verbal¹³⁰. De los años 70 a la actualidad fueron propiciados encuentros, reuniones y talleres de formación de los misioneros y de los servidores runas, siempre primando por reconocer las diferencias culturales y compartir características de ambas culturas (occidental e indígena), construyendo un camino de reconocimiento de la cultura del otro.

La base de los talleres (que están en los archivos de la Pastoral Indígena, de la FONAKISE y entre los apuntes y materiales de los servidores runas) se organiza contemplando dos aspectos: la espiritualidad y la acción misionera católica; y la cultura y espiritualidad runa¹³¹.

Hay que reconocer que en gran medida depende de la sensibilidad y potencialidades de quienes realizaron el proceso en cada momento, pero es posible reconocer rasgos comunes en los escritos y testimonios de Juan Cantero, José Luis Navarrete, Alessandra Castegnaro, Isabel Asimbaya, Digna Erazo, José Luis Trueba, entre otros agentes de pastoral indígena¹³², desde los aportes y reconocimiento de elementos culturales kichwas en la vida de la pastoral indígena. Al

¹³⁰ Según Miquel Rodrigo (2012) es imprescindible para una comunicación intercultural tener un conocimiento más amplio posible de la cultura de la otra persona o grupo cultural que establece diálogo.

¹³¹ En algunos temas es evidente la utilización de marcos legales según las leyes ecuatorianas y tratados internacionales (territorio, derechos humanos, salud, educación, etc.).

¹³² Aquí reconocemos también los grandes aportes desde la hermandad entre los Vicariatos de Sucumbíos y Aguarico en lo referente a la escuela de formación runa (CEFIR) en Pompeya, los cursos de inducción a la cultura y lengua kichwa en El Coca, los encuentros del SICNIE Amazónico, etc. Al decir algunos nombres no podemos olvidar el trabajo de varias comunidades religiosas: padres y hermanos carmelitas descalzos, hermanas carmelitas misioneras teresianas del padre Palao, hermanas carmelitas del Sagrado Corazón, hermanos maristas, hermanas misioneras lauritas, padres y hermanos misioneros de la Consolata y hermanas guadalupanas, que comparten los últimos cincuenta años de este camino con la nacionalidad kichwa de Sucumbíos.

mismo tiempo, algunos runas como Simón Mamallacta¹³³, Carlos Aguinda, Matilde Siquihua, Héctor Coquinche, Germán Macanilla, Filemón Tangoy, Diógenes Tapuy, Rosa Siquihua entre otros, vienen aportado al conocimiento de la cultura putumayoruna; su ejercicio de contar lo que viven, ayudan a conocer profundamente todo el camino.

En el Putumayo, la llegada de Monseñor Gonzalo trajo “nuevos aires” a la misión, provocando la salida de algunos que no querían trabajar de esta manera (Luis Luis, 1995) y la llegada de nuevos misioneros convencidos y dispuestos a realizar nuevos caminos¹³⁴.

Los carmelitas que vinimos en el tiempo de Gonzalo llegamos con una ideología marcada, una predisposición y una sensibilidad de lo que se hablaba: opción por los pobres, por los marginados y por los indígenas. (...) Comenzamos a visitar las comunidades periódicamente y siempre íbamos al menos por una semana para cada sector, pues si queremos conocerles y darnos a conocer, debíamos estar con los indígenas” (J. Cantero, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

3.2.3. Toma de conciencia de la propia cultura

Uno de los grandes esfuerzos fue el de la renovación del pensamiento y prácticas que se realizaban buscando un cambio de mentalidad y repensar la propia cultura y lo que no ayuda en el diálogo con otras culturas, especialmente en el medio católico (que se llamó “aggiornamento”).

Los nuevos misioneros que llegaron en los últimos cincuenta años realizan un constante ejercicio de repensar y hablar desde un lenguaje cercano y dialógico. No se trata de imponer lo propio, sino de redimensionar los valores culturales propios desde el diálogo emprendido con el otro y favorecer espacios de interculturales.

¹³³ Simón Mamallacta es nacido en el río San Miguel, pero comparten las mismas raíces de los del río Putumayo. Al mismo tiempo estuvo muchos años como agente de pastoral indígena dedicado a tiempo completo en las visitas por el Putumayo.

¹³⁴ El propósito principal era poder caminar juntos en todos los aspectos de la vida, trabajo y organización, buscando los momentos para compartir con ellos, incluso “vivir en un mismo ambiente con ellos, charlando y rezando de manera muy práctica” (J. Cantero, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

El cambio comienza en los años 70, periodo de crisis del concepto de misión en la iglesia; en este período entró en crisis esta visión de la misión colonizadora, haciendo necesario descolonizar la misión. Sin querer, la misión fue colonizadora y la Iglesia fue el brazo derecho de la colonización. Mismo que fuera con buena voluntad, la iglesia fue cómplice y dio las motivaciones, pues convenció a la gente desde el manejo de la educación, la catequesis, los sermones, las confesiones y las transmisiones. Era la Iglesia que motivaba a la gente, fue colonizadora e instrumento de las potencias europeas en la colonización” (J. Bottasso, comunicación personal, 23 de mayo de 2019).

De esta manera, comienza un proceso sistemático de aprecio a los indígenas desde sus propios rasgos culturales y expresiones, concientizarse de la práctica que realizan.

Gonzalo vino muy motivado de Iquitos, decía que ahí fue su bautismo en la realidad amazónica y latinoamericana. Allá los antropólogos insistían que, si la evangelización no se toca y cambia la parte social, es mejor que dejaran el trabajo, porque es una labor a medias. Gonzalo, motivado por estos ideales, iba organizándose y buscando gente dispuesta a este trabajo. Fue ahí que nos dimos cuenta que los indígenas, su modo de ver, pensar y sentir la realidad es distinta de la nuestra. Y era importante trabajar según su ritmo y no el nuestro”.

La práctica de la comunicación intercultural llevó al reconocimiento de nuevos elementos de la propia cultura, para repensar también la propia práctica misionera. “Antes los misioneros eran pensados como los que venían de afuera. Con el tiempo se ve que el misionero también es el que está adentro, especialmente con el trabajo de los catequistas para concientizar y transmitir los valores culturales (J. Bendonces, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

Por fin, se establecieron auténticos intercambios de conocimiento y diálogo de saberes, donde los misioneros enseñaban acciones prácticas como: manualidades a las mujeres para coser ropitas y no necesitar comprarlas a los comerciantes, a los hombres prácticas de organización para lograr reconocimiento y beneficios para sus comunidades (educación, salud, derechos fundamentales, etc.); y los misioneros aprendían como vivir en armonía en la selva y cosas básicas como cazar, pescar, sembrar, trabajar en mingas, etc. “La experiencia del contacto con la gente, de sus costumbres y de conocimiento de la selva (flora, animales, flores), me hizo adquirir una sabiduría popular muy fuerte en esos años; esto se debe a que estábamos mucho tiempo con ellos” (J. Septien, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

3.2.4. Eliminar los prejuicios y ser capaz de empatizar

El proceso de acercamiento mutuo que se dio entre misioneros y putumayorunas causó ciertos choques, especialmente por las prácticas de cada grupo.

Muchos de los prejuicios y estereotipos están consciente o inconscientemente, enraizados en el imaginario colectivo, produciendo muchos “choques culturales” frente al comportamiento del otro. Entre tanto, “este choque cultural no sólo se produce una incompreensión del comportamiento ajeno, sino que también afloran una serie de emociones negativas: desconfianza, incomodidad, ansiedad, preocupación, etc. Para superar este choque cultural hay que comunicarse” (Rodrigo, 2000, p.7).

Según los relatos orales y entrevistas, para un misionero venido de afuera era complicado tomar la chicha (por la manera como era preparada), comer carne de monte, dormir en tablas o hamacas, el “desorden” en la casa de los runas, las interminables asambleas donde todos hablan, que alguien llegara atrasado a la mitad de la misa y pasara saludando a todos, la tranquilidad extrema del runa ante ciertas situaciones complicadas, entre otros:

Ya se había hecho común para la gente que los misioneros fuéramos a visitarles y estar con ellos. Para nosotros era muy duro: dormir encorvado en una hamaca hacía despertar con un fuerte dolor en el cuello; tomar solo chicha o chucula, comer solo comida hervida, sin nada de aliños... uno que no estaba acostumbrado con eso, le golpeaba mucho; solo con el tiempo es que el cuerpo va creando defensas y se va acostumbrando. A principio para nosotros fue duro (J. Septien, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

Ante todas las dificultades, se realizó un gran esfuerzo de superarlas y eliminar los prejuicios, generando actitudes de confianza, desde un proceso empático como fue con el acercamiento de los agentes de pastoral a la realidad de los runas, familia, comunas y organizaciones.

Los runas también comienzan a eliminar su desconfianza frente a la relación con los “mishus”, especialmente por los conflictos y desprecio de los siglos anteriores. Comienzan a ver que los nuevos misioneros son distintos a los que vinieron antes, que son aliados, que vienen a apoyarlos y a trabajar conjuntamente. “Los antiguos no querían a los curas, pues decían que eran españoles que habían quitado todo de los indígenas; tenían desconfianza y decían que estos

españoles ahora querían hacer comunismo. Después nos dimos cuenta de que ellos venían a ayudarnos” (Rosa Siquihua, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016).

En el tiempo de antes vinieron las hermanas carmelitas y empezaron a formar las comunidades. Algunos no querían porque decían que era del comunismo. Antes mi abuelito que vivía, le daba rabia de los españoles, pues se acordaba de lo que pasó cuando vinieron a América a robar nuestras tierras a los indígenas. En cambio, con el padre Juanito mi abuelito conversaba mucho (F. Tangoy, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016).

Este trabajo de cambiar la mentalidad y eliminar los prejuicios y desconfianza, llevó a que empezar un proceso de empatía y alteridad¹³⁵, a crear “la capacidad de sentir la emoción que otra persona experimenta” (Rodrigo, 2000, p.7), aumentando nuestra comprensión acerca del ‘otro’ para producir auténticas relaciones intrapersonales e interculturales.

En las comunidades donde sabían que íbamos debemos recibir la comida. Yo decía: ¿si no le recibo la comida a la gente, con que confianza voy a entrar a conversar y conocer la realidad de la gente y que situación están pasando? Igual, si participo de un partido de indor [fútbol de sala], entonces ya todos empezarán a hacer lo mismo: recibir, jugar, sentarse en el piso y cualquier cosa de esas. Fuimos cogiendo ese estilo y así pudimos estar con la gente” (M.E. Posadas, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016).

Es visible ver que la mayoría de los agentes de pastoral hicieron un gran esfuerzo al adaptarse a estas situaciones, para ulteriormente reconocer los valores que vienen del contacto con los runas, especialmente comenzando a sentir la emoción que la otra persona experimenta, aumentando la comprensión de la situación que viven. “Cada día yo sentía una alegría de compartir con los indígenas: vivir en un mismo ambiente con ellos, charlando y rezando de manera muy práctica. Íbamos proyectando mucho del trabajo ahí a nivel religioso y organizativo” (J. Cantero, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

¹³⁵ La palabra alteridad viene del latín “alter” (otro). Filosóficamente parte del principio de otredad y alternar, o sea, cambiar la perspectiva que uno tiene por la del otro, desde la consideración y teniendo presente el punto de vista de él. Es una relación cercana entre yo y tú. Este principio dio origen a varias líneas de investigación desde la educación liberadora, sociología de la alteridad, antropología de la alteridad, teología de la alteridad, etc.

3.2.5. Saber metacomunicarse¹³⁶

En el proceso de la comunicación intercultural, como nos clarifica Miquel Rodrigo (2012), funcionamos con una gran cantidad de sobreentendidos, presuposiciones, eufemismos, etc. en los que el sentido no está en el significado literal del mensaje. Se trata de un sentido presupuesto compartido por los miembros de una misma comunidad de vida. Pero en la comunicación intercultural los sobreentendidos o las presuposiciones pueden ser una fuente inagotable de malentendidos. Por ello no basta con comunicar, en muchas ocasiones es necesario también metacomunicarse (p. 80).

Realmente un sinnúmero de situaciones se generó en el proceso comunicativo, especialmente desde gestos y palabras que tienen distintos significados entre culturas diferentes.

Isabel Asimbaya nos compartía cierta vez de los graves problemas culturales que tuvo en el equipo misionero cuando vivió y trabajó con un agente de pastoral runa, Simón Mamallacta. Cierta vez una compañera estaba con una fuerte gripa y ella preparó una aromática para ayudarla; entonces había un runa en el mismo equipo que comenzaba a mostrar los mismos síntomas. Entonces ella le sirvió a la amiga que estaba enferma y, para su sorpresa, el otro se enojó y no le recibió la aromática. Ella se confundió y después de un tiempo comprendió que en la cultura runa primero se sirve al hombre y después a la mujer. Este fue uno de varias situaciones de sucedieron, según ella

tuve muchos problemas con la manera de Simón [Mamallacta] hacer las cosas. Él, siendo kichwa de ahí, tenía un estilo de vida difícil para uno que era de afuera. Teníamos conflictos

¹³⁶ Metacomunicación viene de meta (acerca de, más allá de) y comunicación (transmisión de señales). La metacomunicación es la capacidad de interpretar lo que el otro está diciendo desde los códigos verbales y no verbales que utiliza. Sería una especie de codificación o retroalimentación entre las personas que se están comunicando, desde los signos y expresiones que se van intercambiando durante el proceso comunicativo. La metacomunicación puede ser explícita (intercambio de informaciones) e implícita (que significan los gestos que utiliza para comunicarse).

“Llamaremos 'metacomunicación' a todas las señales y proposiciones intercambiadas acerca de a) codificación y b) relación entre comunicadores. Supondremos que la mayoría de las proposiciones sobre codificación son también, explícita o implícitamente, proposiciones sobre relaciones, y viceversa; por lo tanto, no podemos trazar ninguna línea divisoria neta entre estos dos tipos de metacomunicación. Por otra parte, esperamos encontrar que las cualidades y características de la metacomunicación entre personas dependen de las cualidades y del grado de mutuo conocimiento de la percepción del otro” (Bateson y Ruesch: 1984, pág. 174).

culturales fuertísimos. Pero después él me iba ayudando, diciendo las cosas como son entre los kichwas (Isabel Asimbaya, comunicación personal, 23 de diciembre de 2016).

Hoy día se ve en los encuentros la posibilidad de interactuar libremente, diciendo lo que piensa y siente, por la gran confianza creada entre las partes. Aunque sucedas malentendidos, la actitud de apertura de ambos (agentes de pastoral y runas), lleva a que busquen momentos para arreglar las situaciones difíciles creadas y busquen aceptarse y trabajar por un proyecto común.

Otro reconocimiento constante es ver cuales misioneros quieren o no a los runas. Esto se da desde el momento en que se siente empatía, comiendo de lo que ofrecen, tomando chicha, hablando su lengua, caminando juntos, trabajando en las mingas, uniendo a las familias para formar la comunidad y obligando a las autoridades para reivindicar sus derechos.

El padre Juanito era un gran misionero, pues cuando venía estaba con nosotros, comía como nosotros, tomaba chicha como nosotros, hablaba como nosotros. Era un ‘runa’ como nosotros y hablaba mucho el ‘runa shimi’. (...) Antes, cuando venía alguien desconocido, nos íbamos para el monte por miedo de que vinieran a hacernos daño (Regina Siquihua, comunicación personal, 26 de mayo de 2017).

3.2.6. Reequilibrar las relaciones

Desde el establecimiento de las bases para el intercambio cultural en la mayor igualdad que sea posible, se reconocen las acciones para reequilibrar las lógicas de las relaciones de poder, venciendo el paternalismo y el victimismo que estas pueden generar (Rodrigo, 2000 y 2012), para así tener libertad en las relaciones entre runas y agentes de pastoral.

Se observa un reequilibrio en las relaciones entre misioneros y putumayorunas en las últimas décadas, especialmente por el grado de igualdad, reconocido en las reuniones y asambleas que realizan. El hecho de sentarse en círculo en la casa comunal y poder hablar libremente (escuchando, hablando, preguntando y respondiendo) es un paso histórico para las nuevas relaciones:

“Antes los misioneros traían comida, venían en sus canoas y nos traían muchas cosas”; esta es una frase que se escucha en muchas entrevistas y diálogos que realizamos con los putumayorunas. Los propios misioneros reconocen que tuvieron que cambiar su actitud

paternalista y asistencialista: “[en el nuevo trabajo misionero] se buscaba superar la antigua visión asistencialista de solo entregar y que no generaba nada” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Así se va venciendo la mentalidad de que los misioneros (y la Iglesia) son ricos y tienen mucha plata. De esta manera, se comienza una nueva etapa que se tornó praxis hasta la actualidad: cuando se visita una comuna, los agentes de pastoral se disponen a ir, aceptar lo que le ofrezcan y colaborar en lo que puede; y en contrapartida, cada comuna organiza el transporte (a veces se colabora o no con combustible, según las posibilidades), el hospedaje y comida.

Los misioneros comienzan a comer de los nuestro, hablar nuestra lengua, caminar con nosotros, trabajar en la chacra con nosotros en las mingas, unir las familias en asambleas y conformar comunidades ancestrales, caminar con nosotros en las reuniones y ante las autoridades para exigir nuestros derechos (G. Macanilla, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).



Ilustración 6. Compartir resultados de la investigación con la directiva y socios de la Comuna Tres Fronteras

3.3. A modo de conclusión

En todo este apartado, se vio que los procesos que se dieron a partir de los años 70 en los espacios señalados y desde las prácticas comunicativas interculturales, llevaron a una mayor interacción entre los putumayoruna y misioneros. Acerca del concepto interaccionista de cultura, Miquel Rodrigo (2000 y 2012) destaca que es una construcción sociocultural que se produce en cada comunidad de vida¹³⁷.

Anteriormente sentíamos que el modelo comunicativo era por medio del convencimiento y búsqueda de aculturación del indígena a la cultura occidental, incluso en algunos momentos se realizaba por medio de la violencia e imposición. Entre los putumayoruna y misioneros los diálogos comunicativos interculturales se dieron en las visitas mutuas (desde la hospitalidad), compartiendo valores comunes (familia, espíritu y trabajo comunitario) y en los ritos complementarios (en el nacimiento, matrimonio, muerte y espacios de espiritualidad indocristiano). Gran importancia tuvo la interacción trasfronteriza e intercultural realizada en este sector entre Ecuador, Colombia y Perú, la utilización de algunos medios de comunicación y el fortalecimiento del proceso organizativo.

En la práctica comunicativa interpersonal, el cambio de mentalidad llevó a un camino de mayor conocimiento de la otra y de la propia cultura, eliminando prejuicios y estereotipos desde la búsqueda de empatizar, metacomunicarse y reequilibrar las relaciones.

De tal manera, que la comunicación intercultural establecida entre ellos, favoreció los procesos organizativos y cambios sociales, como veremos en el siguiente capítulo.

¹³⁷ “El ser humano es un ser básicamente cultural y que la cultura es una construcción del ser humano. A grandes rasgos podríamos decir que cada persona ha nacido en una comunidad de vida en la que se ha socializado. La persona interioriza unas maneras de pensar, de sentir y de actuar. A partir de esta interiorización no sólo comprende el mundo de su comunidad, sino que éste se va a convertir en su mundo. Pero al mismo tiempo esta persona va a ser un elemento constitutivo de esta cultura e inevitablemente va a ayudar a su transmisión, su conservación y su transformación. Puede parecer contradictorio, pero ténganse en cuenta que una cultura es dinámica y cambiante. Por ello algunas de sus manifestaciones se conservan, otras cambian y otras desaparecen. Todo esto sucede por la interacción comunicativa que se produce en el seno de cada comunidad de vida” (Rodrigo, 2012, p. 67).

Capítulo 4

Principales cambios sociales en la comuna de Tres Fronteras

Después de realizar un recorrido histórico y analizar los principales procesos comunicativos interculturales entre los agentes de pastoral indígena (misioneros y misioneras católicos del Vicariato de Sucumbíos) y los putumayorunas (kichwas amazónicos del Putumayo ecuatoriano), se quiere rescatar los frutos de este diálogo que llevaron a algunos cambios sociales específicamente en la comuna kichwa de Tres Fronteras, desde el marco de la comunicación para el cambio social que “es un proceso de diálogo y debate, basado en la tolerancia, el respeto, la equidad, la justicia social y la participación activa de todos” (Gumucio, En Pereira y Cadavid, 2011, p.19).

De tal manera, se realizará un recorrido complementario al ya reflexionado, presentando una descripción general del proceso en la comuna de Tres Fronteras y los principales cambios sociales identificados en esta investigación, que fueron a nivel educativo, territorial y organizativo.

4.1. Descripción general

4.1.1. Escenario geopolítico¹³⁸

La comuna de Tres Fronteras está ubicada al margen derecho de la ribera del río Putumayo, en la parroquia civil de Puerto Rodríguez, en el Cantón Putumayo, provincia de Sucumbíos, en la región nororiente amazónica del Ecuador¹³⁹. Anteriormente era conocida como comuna Güepi, por su cercanía al río que tiene este nombre. Pasó a llamarse Tres Fronteras justamente porque está en la triple frontera entre Ecuador, Perú y Colombia¹⁴⁰.

¹³⁸ Estos datos son basados, especialmente, en el Plan de vida de las Comunas de la Nacionalidad Kichwa del Cantón Putumayo – 2013-2024 y en el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal del Cantón Putumayo – 2015.

¹³⁹ Para una mejor comprensión con relación a las nomenclaturas que se usan en Colombia con relación a los territorios: comuna (resguardo), parroquia civil (corregimiento), cantón (municipio), provincia (departamento). En Ecuador, cuando se usa la expresión Oriente para referirse a la Amazonia.

¹⁴⁰ Los límites de la comuna son los siguientes: al Norte con el Río Putumayo, Colombia y con el destacamento Militar Puerto Rodríguez; al Sur con el río Güepi; al este con Perú; y al oeste con la Comuna de Bajo Rodríguez.

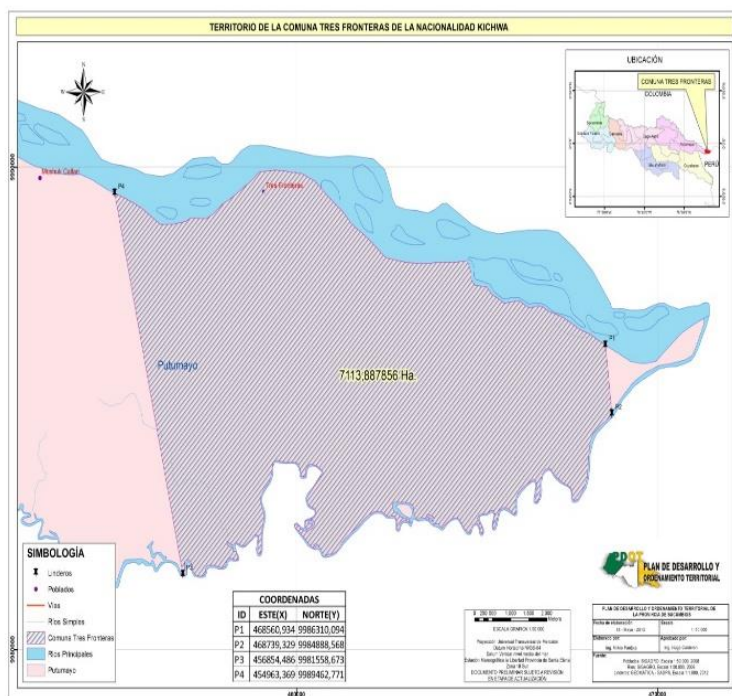
Su territorio engloba 7.113,887856 hectáreas¹⁴¹ legalizadas y tienen el título colectivo de propiedad. Su población es de 106 habitantes (24 familias), integrada también por el sector dentro de la comuna llamado Mushuk Kallari.

A nivel ecológico, es una zona ubicada en la llanura amazónica a 204 metros sobre el nivel de mar y al nivel del río Putumayo, con suelos de tipo arcilloso dentro del bosque tropical húmedo, con una gran diversidad de fauna y flora. Su temperatura media es de 24 grados dentro del ambiente cálido y lluvioso que caracterizan el territorio amazónico con un nivel de precipitación entre 3.000 y 4.000mm (cf. FMS, 2009, p.19).

Es un sector altamente inundable por estar al nivel del río Putumayo, razón por la que genera muchas dificultades durante el periodo de invierno (junio-julio), especialmente daños en la infraestructura, pérdidas agropecuarias y epidemias.

La única vía de acceso a la comuna es por transporte fluvial: se gasta de 2 a 4 horas desde la cabecera municipal, Puerto El Carmen, dependiendo del motor del barco y del nivel del río. Es uno de los sectores más marginados por el gobierno ecuatoriano, siendo visible una ausencia del Estado en muchas cuestiones de la vida de la gente, especialmente en las situaciones de orden pública, salud, educación y en periodos de calamidad pública provocadas por las crecientes del río (inundaciones).

Ilustración 7. Mapa del Territorio de la Comuna Tres Fronteras



¹⁴¹ El Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) le otorgó personería jurídica con fecha del 11 de marzo de 1994 con el nombre de comuna Güepi con un área de 7.237,39 hectáreas, como es reconocida ante del CODENPE. Entre tanto, las instituciones la conocen como Tres Fronteras. En los últimos años, la comuna perdió entre 100 y 150 hectáreas por el desbordamiento del río Putumayo, razón por la cual la cifra de hectáreas es variante. Coordenadas UTM: 0471447 y 9986770.

4.1.2. Proceso demográfico y organizativo

En el recorrido histórico se puede rastrear que hubo mucha transitoriedad de pobladores en este territorio: conquistadores, colonos, misioneros, indígenas (sionas, huitotos, kichwas...), comerciantes, hacendados, patrones, militares, guerrillas etc.

Esta zona fue originalmente territorio tradicional de la nacionalidad indígena Siona¹⁴² (llamados por los colonizadores, misioneros y antropólogos en algunos momentos “encabellados”, por llevar cabello largo o “ichahuates”). Éstos se adentraron en la selva (especialmente al sector de Cuyabeno – Ecuador – y al sur de Colombia) o fueron diezmados víctimas de enfermedades y violencias generadas durante los grandes ciclos de la conquista durante la Colonia y la primera República (en los procesos de colonización y en la explotación de quina y caucho).

En los últimos dos siglos este territorio se tornó objeto de disputa fronteriza entre Colombia, Ecuador y Perú, y, al mismo tiempo, fue una zona de evangelización “inconstante” entre los misioneros capuchinos colombianos y los carmelitas ecuatorianos.

Por tal motivo este territorio fue (y continúa siendo) un disputado por intereses económicos, fronterizos y religiosos.

Llegada y primeros pasos de los kichwas

En el siglo XX se da la llegada de los actuales indígenas kichwas a este territorio. Originarios del Alto Napo, fueron llevados en primera instancia por los patrones caucheros por el río Napo abajo, y después por los patrones de las haciendas para el Aguarico, San Miguel y, finalmente, pasaron al Putumayo en la búsqueda de la “tierra sin mal” (algunos habitantes también son fruto de la fuga de algunas familias kichwas de la explotación de los patrones del Napo y algunos de otros procesos históricos). Los primeros fueron llamados “inganos”, por la nomenclatura que se usa para llamar a los kichwas en Colombia, especialmente en Sibundoy (ya se han citado algunas fuentes de esto en el recorrido histórico).

¹⁴² “La población Siona fue mermada por un sinnúmero de factores como: enfermedades traídas por fuereños, explotación del caucho, invasión de los colonos y de las petroleras, desgaste ecológico. (...) La influencia de las misiones religiosas provocó su asentamiento y conformación de aldeas” (Plan de vida de la nacionalidad Siona – 2014-2024, p.6).

En el territorio llamado Güepi, que hoy es llamado comuna Tres Fronteras, hay diversos relatos que dan cuenta del camino realizado por los kichwas.

En 1950¹⁴³ llegamos a este lugar: Lucas Aguinda, Venancio Macanilla, Alberto, Aniceto, Mariano, Belisario y Juan. Solamente los dos primeros se quedaron, los demás se regresaron. Algunos vinieron del río San Miguel porque aquí hay más tierra, más facilidad para vender el maíz. Vinieron en canoas. Otros, huyendo del patrón peruano Mauricio Leví, por el monte llegaron desde el Napo hasta el río Putumayo. Aquí encontramos a Arsenio Monaga y a Isidoro Muñoz, eran muy buenos vecinos. La tierra era libre y había cómo trabajar (Pastoral Indígena, 1987)

La gran búsqueda fue por llegar a tener una vida más tranquila y una tierra para trabajar, pues era un territorio deshabitado y con mucha cacería. “Cuando llegamos aquí [1953], no había nadie. Entonces hice un rancho porque había mucha cacería, mucha pava y puerco del monte. En este tiempo solo había un puesto militar en Güepi, Perú” (D. Guasalusám, comunicación personal, 13 de diciembre de 2016).

El señor Carlos Aguinda¹⁴⁴, uno de los fundadores de Tres Fronteras, nos cuenta un poco de este camino, que es similar a lo de la mayoría de los socios de la comuna.

Mi papá vino del Napo; él vino porque trabajaba con un patrón anteriormente, y el patrón le tenía como castigado. Como en Ecuador y Perú eran la misma cosa. Todo lo que trabajaba, el patrón le daba solo una camisa o unos pantalones, nada más. De la rabia de eso, salió a parte a trabajar, pues uno por si consigue más; por eso vinieron ellos. De ahí ya consiguió por acá a una muchacha, se casó y ya se quedó pa acá. En el San Miguel se quedó y ahí vivíamos doce años. Yo nací en Riera y de allá me trajeron pa acá, hasta el sol de hoy. Nos vinimos todos de la familia, no quedamos ni uno. Vinimos para el Putumayo para conocer y, como acá era baldío, no había nadie. En Güepi había dos casitas, nada más. Por eso venimos nosotros para acá, y estamos hasta el sol de hoy aquí. Yo tenía 17 años cuando vine para acá, ahorita tengo

¹⁴³ Esta es una fecha aproximada, pues es difícil determinar con exactitud el año de la llegada de los kichwas ahí. En la investigación encontramos tres citas: 1950, 1956 y 1957.

¹⁴⁴ Carlos Aguinda es el runa más anciano de la comuna. Nació en Riera (por el río San Miguel) en 1944 y llegó al Putumayo a los diecisiete años de edad (1961). Vivió primeramente en Aguas Negras (del lado colombiano) y después se pasaron a Güepi (del lado ecuatoriano).

75 años. Mi esposa es del Aguarico, su mamá se murió cuando ella tenía 3 meses y se creó con el tío (comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

En primera instancia, según los relatos, la gente tenía finquitas en el lado ecuatoriano (margen derecha del río Putumayo) para sembrar maíz y arroz, pero vivían del lado colombiano (margen izquierda) por ser un territorio menos inundable por la loma que tiene. “Al llegar aquí al Putumayo, vivimos en Colombia tres años [1970-1972], para que los niños estudiaran” (Regina Siquihua, comunicación personal, 26 de mayo de 2017).

Pensamos en ir más para abajo [en 1961], pero aquí era mejor el pedazo de tierra. La comunidad empezó primero al otro lado (colombiano), porque los mayores quisieron que vayan a estudiar los pequeños; se fueron a Leguízamo a buscar el padre de allá; él vino a mirar y vio que habían un poco de muchachos para estudiar: habían como 22 en total con los Aguas Negras. Comenzaron a buscar un profesor y comenzamos a estudiar, pero en Colombia se cerró pocos años después la escuela porque el profesor se fue y no volvió (C. Aguinda, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

Desde el año 1971 los misioneros carmelitas comenzaron a visitar más frecuentemente el Putumayo y en los años 72 y 73 iban prácticamente cada mes. Esto llevó a que comenzara la organización de las escuelitas y las primeras organizaciones comunales con la unión de las familias que vivían en el sector.

Empezamos a reunirnos en una casa de una de las familias que quedaban más céntricas, generalmente en la familia Aguinda en Tres Fronteras. Entonces nosotros bajamos y la gente se desplazaba; unos venían el mismo día y dedicábamos un día entero a la reunión y a veces dos días. La gente compartía sus inquietudes sobre la cacería, si era o no tiempo de pesca, si iban a ver las babillas, si era tiempo de las pepas que comían los monos... el encuentro servía para un diálogo y comunicación entre las familias que vivían en este sector. Había un momento grande para conversar, luego se iba haciendo la comida donde comíamos toditos iguales. Dedicábamos un tiempo grande a la formación religiosa y, cuando iba un sacerdote teníamos la misa y cuando no iba hacíamos la celebración de la Palabra. Se fue organizando y nombrando personas que hicieran de animadores y catequistas, para intentarse unir cada semana; en Tres Fronteras eran grupos familiares pequeños: familia Aguinda, familia Achange y la familia Papa. En torno a estas tres familias había fundamentalmente cinco

familias en torno a esos apellidos. Luego venía gente del lado de Colombia que cuando sabían que llegaban los misioneros venían a este lado; trabajamos mucho que en la Iglesia no hay fronteras y somos todos hermanos, que seguir a Jesús es trabajar juntos para superar los mismos problemas todos (lo mismo que sufrían los del lado de Ecuador, sufrían los de Colombia). En este tiempo todavía no teníamos el problema de los grupos armados, como ahora (J. Septien, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

Por el año 73 la gente decidió pasar y vivir del lado ecuatoriano, por las posibilidades que se fueron abriendo en educación y organización territorial. “Después vinimos para Ecuador, fundamos la escolita y organizamos la comunidad con la gente kichwa de algunas familias. Las casitas aquí eran de paja y cada uno vivía” (Regina Siquihua, comunicación personal, 26 de mayo de 2017).

El señor Diógenes Guasalusám¹⁴⁵, un afroecuatoriano que llegó en los años 50 para trabajar en la madera y que se casó con una mujer runa, nos cuenta su experiencia:

Entonces el padre Juanito Cantero comenzó andando por aquí. Y estuvo muchos años como misionero aquí visitando la gente y dando misas donde había casitas, pues en ese tiempo no había casi nadie por aquí. Solo había gente del otro lado, del lado colombiano. En estas visitas insistía que se fundara la comunidad aquí. Yo y el compadre Eduardo Sanda fundamos¹⁴⁶ (comunicación personal, 13 de diciembre de 2016).

Procesos significativos

La primera casa que sirvió de escolita y lugar de reuniones era grande y hecha en paja y que por los derrumbes a causa del cambio del curso del río Putumayo, se cayó¹⁴⁷.

Fue en el año 1974 que comenzó oficialmente la escolita y la primera organización entre familias.

¹⁴⁵ Nació en 1940 y llegó al Putumayo en 1953. De los actuales residentes del sector, es el más antiguo.

¹⁴⁶ Aquí también hay que nombrar que las familias Ashanga y Aguinda también conformaron el primer grupo que fundó la escolita y comuna.

¹⁴⁷ “La primera casa que hicieron fue una grande, donde está hoy día la mitad de río. Después se construyó donde era el puesto de salud; era casa comunal y escolita. En los últimos años es que se construyó la nueva escuela, el comedor y la casa comunal nueva” (S. Siquihua, comunicación personal, 13 de diciembre de 2016).

La comuna se organizó en 1974 motivados por los misioneros y bajo el liderazgo del sr. Augusto Ashanga y Eduardo Sanda¹⁴⁸. El P. Juan Cantero y la Hna. Flor explicaron la organización comunal. (...) Al organizarnos en comuna buscábamos la unidad y la escuela para que los niños pudieran adelantar. Fueron el padre Cantero y las Hnas. Lucía y Aquilina quienes impulsaron su creación. El sr. Eduardo Sanda fue presidente de Padres de Familia de la Escuela (Pastoral Indígena, 1987).

No les gustaba el nombre Güepi (por las divergencias con Perú que tenía un poblado que también se llamaba así), entonces cambiaron de nombre para Tres Fronteras. La escuelita pasó a llamarse “Eduardo Sanda” como homenaje al que fue el primer presidente de la organización comunal y educativa.

El camino de la comuna fue normal, pues nosotros queríamos hacer la escuela. La comunidad se reunía, porque había más gente. Trabajamos todos bien. Después se hicieron la escuela, que se llama Eduardo Sanda. Aquí vivían los hermanos míos, Aguinda; después había Torres y más gente Ashanga, Papa y Tapuy. Unimos más gente y había 80 personas. Por eso formamos la comunidad, puro kichwa, pura familia de nosotros hasta el sol de hoy (C. Aguinda, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

En 1978, nuevamente bajo el liderazgo de los misioneros y de los líderes se realiza la fundación oficial de la comuna con el nombre de Tres Fronteras, constituyendo la primera directiva con nombramiento y se obtiene el reconocimiento civil del territorio ante el IERAC.

Antes aquí era conocido como Güepi, pero solo había comunidad del otro lado, en Puncera (Colombia). De ahí vino varias veces visitar el padre Juanito Cantero, que motivó para buscar un lote acá para una escuelita. El primer líder fue Eduardo Sanda, junto con Diógenes Guasalusám. La comuna fue fundada el 27 de noviembre de 1978 (S. Siquihua, comunicación personal, 13 de diciembre de 2016).

En los años 80 la directiva de la comuna comienza a participar de la Jatun Comuna Aguarico y de las discusiones y procesos organizativos más amplios, motivando la formación de catequistas

¹⁴⁸ Eduardo Sanda fue el primer presidente de esta organización comunal inicial. Falleció dos años después.

y líderes para el área de salud y territorio. Este proceso se fortalecerá en los años 90 con la organización de mujeres.

En estos años organizan brigadas de salud y en el proceso evangelizador se introdujo el idioma runo shimi en las celebraciones con los indígenas. “Como auxiliares de la evangelización, se han preparado grupos de catequistas, están en vías de formación las Comunidades de Base, de donde surgirán los líderes que serán animadores de sus grupos” (García, 1985, p.406). La escuelita, hasta entonces misional, comienza en 1988 a funcionar como escuela intercultural bilingüe infantil y en los años 90 pasa a ser coordinada por la DINEIB (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe).

A nivel social comienza a llegar el “boom cocalero” a la zona, donde mucha gente comenzó a pasar al lado colombiano para trabajar como *raspachines*. Ante la difícil situación generada desde la década de 80 por los grupos armados (ejércitos ecuatoriano y colombiano, y guerrilla), se generaron complejos y agudizados conflictos sociales, con dramáticas situaciones de violencia, desplazamientos e inseguridad en la zona, que continuará en los años 90 y 2000.

Como consecuencia del Plan Colombia (a partir del año 2000), se intensificó en la zona el proceso migratorio con la salida de muchas personas del sector por miedo a la violencia armada, pero también algunos kichwas colombianos pasan a vivir del lado ecuatoriano. Aquí comienza un proceso de formación de líderes en derechos humanos para trabajar en la comuna y ayudar en temas problemáticos.

Este fue un periodo donde comenzó la actuación de muchas ONGs en el sector, especialmente ACNUR y aliados en temas de derechos humanos, proyectos productivos y para el desarrollo local (educación y salud). Con los trámites se construyó la actual escuelita, casa comunal y el centro de salud en la comuna.

Con la participación activa en la UCKIPSE y FONAKISE, en el año 2008 se elabora el Estatuto Jurídico de la Comuna, que rige los aspectos legales de la organización comunal hasta los días actuales. Por este tiempo, para responder a la urgencia de que algunos niños de la parte de arriba de la comuna tenían dificultad para estudiar, se crea el sector “Mushuk Kallari” en 2009, con la escuelita llamada El Palmar, que hace algunos años está sin profesor por falta de niños.

Situación actual

En América Latina se ha vivido en un ambiente multicultural, donde las relaciones interétnicas se dieron durante toda su historia, por una dolorosa negación del “otro”, como fue el caso de los indígenas. A partir de los años noventa el concepto de interculturalidad comienza a ser usado en los ámbitos político, ético, social, jurídico, epistemológico y educacional, resignificando una nueva manera de pensar la cultura, el territorio y el contacto intercultural:

La interculturalidad apunta hacia la construcción de sociedades que asuman las diferencias como constitutivas de la democracia y sean capaces de construir relaciones nuevas, verdaderamente igualitarias entre los diferentes grupos socio-culturales, lo que supone empoderar a aquellos que, históricamente, fueron considerados inferiores (Sacavino y Candau, 2015, p. 81).

De esta manera, se cambia la situación de opresión y negación histórica de los indígenas¹⁴⁹ para la construcción de sociedades más justas, equitativas y humanas a nivel personal y colectivo. En las relaciones entre misioneros y putumayorunas, se pasa de un contacto impositivo a relaciones de respecto intercultural.

En la comuna de Tres Fronteras, la población actual¹⁵⁰ es de 25 familias (21 en la comuna y 4 en el sector), totalizando 103 personas. Todos son runas, excepto el señor Guasalusám (un afrodescendiente que puede ser considerado runa por el tiempo e integración a la vida de la comuna desde la fundación). Según Delia Aguinda (comunicación personal, 13 de diciembre de 2016), las principales familias que viven en Tres Fronteras son de apellidos Macanilla, Aguinda, Chimbo, Siquihua, Tangoy, Guasalusám, Machoa, Urapari, Sanda y Dagua, siendo que los mayores son Diógenes Guasalusám, Carlos Aguinda y Regina Siquihua. La escuelita mantiene una media entre 15 y 20 alumnos, con un profesor de planta (en los últimos 15 años está el profesor Germán Macanilla, runa de la propia comuna). Al terminar el año 2019 se contaba con

¹⁴⁹ Este cambio en el Putumayo se dio con el reconocimiento de un territorio como casa de los kichwas, donde pueden realizar sus trabajos y tener una vida digna. En la cultura indígena amazónica, el territorio es fuente de vida. Para llegar al Sumak Kawsay, hay que tener donde vivir e interactuar entre sí, con la naturaleza y su entorno, favoreciendo la armonía, solidaridad y buen vivir.

¹⁵⁰ Información concedida el 31 de mayo de 2019 por el presidente de la comuna, Matías Dahua.

15 alumnos en la escuela, que se llama Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe “Eduardo Sanda”.

La mayoría de la población, excepto el profesor y algunos pensionados, tiene su renta basada en la subsistencia. Tienen un modelo de vida basado en la producción de maíz, cacao y café para incrementar su pequeña renta; yuca y plátano, caza y pesca para el consumo propio; y la mayoría de las familias cuenta con una pequeña crianza de gallinas y, algunas, tienen cerdos y ganado. La mayoría de las casas tiene paneles solares y un sistema para colecta de agua de lluvia en tanques. La comuna y la escuela tienen canoa y motores propios, bien como algunos socios tienen sus propios medios de transporte. Una fuente de ingreso significativo a nivel monetario es que todas las familias reciben uno o varios subsidios del Gobierno ecuatoriano en forma de “bono de desarrollo humano”.



Ilustración 8. Taller "árbol de problemas" realizado en la comuna kichwa de Tres Fronteras.

Si se visita constantemente la comuna, se observa una ausencia del Estado en muchas cuestiones de la vida del sector. Las principales problemáticas, según los talleres realizados (anexo 1), da cuenta de la complejidad de la zona, donde se observa una ausencia del Estado en la mayoría de estas cuestiones:

- Inundaciones “imprevistas” del río Putumayo causan muerte de animales domésticos (gallinas, cerdos, vacas) y dañan a los sembríos (cacao, maíz, yuca);
- Contaminación del agua (especialmente del río Putumayo), nos deja sin agua en buenas condiciones para bañar y tomar generando enfermedades y la matanza de los peces;
- “Problemas entre familias” (“no hay acuerdos”, individualismo, chistes, borracheras, violencia);

- Extinción de los animales y peces;
- Dificultad de comunicación entre socios y gobernantes (Estado);
- Problema de la documentación, especialmente con los “extranjeros” (registrados en Colombia) y niños con registro posterior a un mes.

4.2. Educación

Según Susana Sacavino y Vera María Candau (2015), para un proceso de educación intercultural es necesario “desconstruir” los prejuicios, las discriminaciones presentes en la sociedad y cuestionar el carácter monocultural y el etnocentrismo de las políticas educativas, para articular en grado de igualdad y diferencia las políticas educativas y prácticas pedagógicas, rescatando así procesos de construcción de nuestras identidades culturales, tanto a nivel personal como colectivo, para promover experiencias de interacción sistemática con los “otros” y reconstruir la dinámica educacional desde políticas que den acceso a las oportunidades donde los sujetos tengan una ciudadanía plena en nuestra sociedad.

En esta línea de pensamiento, el primer cambio social significativo fue realizado a nivel educativo, como una manera de responder a los desafíos sociales y culturales que trajo la modernidad, principalmente para el reconocimiento y valoración de los kichwas del Putumayo (“putumayorunas”) por la sociedad civil y del propio gobierno ecuatoriano.

Las culturas amazónicas vienen de una tradición oral, sin muchas representaciones gráficas de los sonidos y de las escrituras (solo usaban algunas pinturas para representar algo del cotidiano). Para los runas el proceso educativo viene del uso de la palabra como “fuerza viva, portadora de espíritu, creadora y humanizadora de los seres del universo” (Goldáraz, 2004, p.259).

A partir del contacto con los “mishus” (hombres blancos), que valoraban la palabra escrita, se fueron fomentando dificultades para los runas, de tal manera que tuvieron que comenzar un proceso educativo para leer y escribir para defenderse de las constantes violaciones de sus derechos por parte de los patrones, comerciantes y autoridades civiles y religiosas. En muchos momentos, especialmente en el trabajo en las haciendas, les fue negada la posibilidad de estudiar en una escuela; y los pocos que la recibieron tuvieron como base una educación aculturante e ideologizada por los intereses de los que la impartían en internados y escuelas de la hacienda.

De esta manera, el anhelo runa de estudiar de manera libre y aumentar su conocimiento para defender sus derechos solo comenzó a hacerse realidad en la segunda mitad del siglo XX.

4.2.1. Creación de la escuela y proceso educativo

Los runas fueron llegando de las riberas del río Napo, Aguarico y San Miguel al Putumayo (previamente explicado), viviendo primeramente en el lado colombiano por las facilidades del terreno más alto y no inundable como del lado ecuatoriano. Otro factor fue la posibilidad de estudiar dentro de su territorio, pues se hablaba que el padre Silvio (de Puerto Leguízamo) estaba muy pendiente de temas educativos por la ribera del Putumayo.

Los primeros kichwas que llegaron del Napo aquí fueron a vivir del lado de Colombia. Como había muchos niños, fueron a Leguízamo a hablar con el padre Silvio que querían un profesor; hablando con el alcalde dicen que consiguieron un profesor para la escuelita. El primero fue un tal Benjamín Muñoz, me acuerdo bien pues yo estaba estudiando en Leguízamo en este tiempo. Estuvo un año trabajando acá. De ahí, mandaron otros profesores, pero no se amañaron mucho. Por eso cerraron allá la escuela (G. Macanilla, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

Al cerrar la escuelita y aumentar los problemas del lado colombiano (especialmente por parte del ejército y algunas personas colombianas que cuestionaban la presencia de ecuatorianos de su lado), se comenzó a pensar en la posibilidad de organizar un plantel educativo del lado ecuatoriano.

Con el apoyo de la misión carmelita que ya visitaba constantemente, las familias runas comienzan a motivarse con esta idea (especialmente los que comenzaban a aprender a leer, escribir y firmar sus nombres), pues les parecía muy difícil enviar los niños a estudiar en el internado de Puerto El Carmen, por las dificultades económicas y por la separación de sus hijos del seno familiar¹⁵¹.

En esos lugares no había escuelita. Por eso había que gestionar, desde la organización de la comunidad. Se organizaba la comunidad y luego se gestionaba las escuelitas y el envío de un

¹⁵¹ En este punto vale recordar que la educación tradicional no incluye una escuela formal, sino que el centro educativo tradicional era la chagra, el bosque, el río y la familia extensa.

profesor. Las hermanitas dábamos algunas clases para que aprendieran a firmar los adultos, porque era interesante eso que aprendan a firma su nombre y para que aprendan a leer y a escribir (E. Guerrón, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016).

Fue así que, en 1974, después de varias gestiones, se realiza la fundación del plantel educativo en Güepi¹⁵², con la intención de que los niños estudiaran en su propio ambiente cultural. Según una conversación con Diógenes Guasalusám (comunicación personal, 13 de diciembre de 2016), dos socios de la comuna (Venancio Macanilla y Carlos Aguinda) cedieron un pedazo de tierra y las familias limpiaron el terreno y construyeron una casa grande para ser escuela y vivienda del profesor¹⁵³ y cada madre de familia iba a cocinar un día. El primer profesor fue un runa de la comunidad, Alberto Aguinda. Después comenzaron a venir profesores de fuera, que no se acostumbraban por la distancia, el estilo de alimentación, la soledad y la falta de comunicación con sus familias, se iban y no regresaban.

Me cuentan que estuvo por un año un profesor llamado Alberto Aguinda, que fue puesto por la misión; la misión le daba una bonificación. Después mandaron uno desde afuera, creo que de Quito, pero este solo estuvo uno o dos meses y se fue. Después llegó otro muchacho de Quito, recién graduadito de bachiller; este pobre lloraba solito, pues pensaba que iba a trabajar en Puerto El Carmen; él aguantó tres meses aquí y se fue aburrido. Como la gente hispana, los blancos, no se amañaban, comenzaron a mandar indígenas, pero tampoco se amañaban. El único que se amañó mucho aquí fue Simón Andy, que duró como seis años. Antes hubo uno de apellido Cerda que aguantó dos años. Después vino Domingo Dagua y otras mujercitas, pero que no aguantaban nada, se iban (G. Macanilla, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

¹⁵² “Una vez que se organizaron en grupos, comenzamos a gestionar las escuelas y los profesores. El problema fueron los profesores que a veces venía, pero se iban aburridos, pues la realidad era difícil. A veces pedíamos al batallón que nos ayudara muchachos formados para ayudar en la educación. Pensábamos que con la escuela en sus comunas, el internado comenzara a tener menos gente. Y sería una educación más integral, pues el muchacho estaría con la familia y dentro de su propia cultura” (J. Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2016).

¹⁵³ “Para organizar las escuelas se hacían mingas para limpiar el terreno y sacar tablas, y la misión colaboraba con el zinc para el techo. Este trabajo por la educación la misión colaboró por mucho tiempo. La escuela se convirtió en el centro de convocatoria para la gente e iban muchachos para estudiar. La misión conseguía un profesor y tenía que ayudarlo para la comida y para pagarlo; la misión ayudaba con comida de Cáritas para darles una coladita a media mañana. La escuela fue dando rostro a un centro poblado en la comunidad” (J. Septien, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

En los años 80, ante la inestabilidad de los profesores externos, llega a vivir en la comuna el señor Germán Macanilla, que estudió en Puerto Leguizamo la primaria y recién se había casado con una joven de la comunidad, Delia Aguinda. Así la comunidad y los misioneros organizan para que él diera clases en la escuelita y se fue preparando poco a poco, hasta graduarse como bachiller en educación durante el periodo de vacaciones.

El problema [de la escuela] era que no llegaban los profesores, o llegaban y se iban a los quince días o un mes, y no regresaban. Como llegaba siempre la misión carmelita, en una de las visitas me nombraron servidor de la comunidad, para animarla. Después, conversando con las hermanitas, me hablaron que los niños estaban sin profesor; ellas me pagaban una pequeña bonificación y empecé a trabajar como profesor en la escuelita aquí. Después el ministerio de educación se hizo cargo de pagarme. La misión me apoyó para estudiar pedagogía en Limoncocha; en las vacaciones yo iba un mes para prepararme, hasta que nos graduamos en Bachiller en ciencias de educación (G. Macanilla, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

En este tiempo también comienzan a elaborarse, desde la sede de la misión en Puerto El Carmen, folletos en kichwa y español, basados en el método de la educación liberadora de Paulo Freire, para ayudar en las escuelitas y en la formación a los miembros de las comunas sobre cuestiones sociales importantes de reflexionar¹⁵⁴.

A partir de los años 90 la escuelita comenzó a ser administrada directamente por la DINEIB (Dirección de Educación Intercultural Bilingüe), que enviaba materiales bilingües, pero con la limitación de que estos eran desde el “kichwa serrano”, que contiene muchas variantes del “kichwa amazónico” y diferencias mayores aún con relación al “kichwa que se habla en el

¹⁵⁴ “En el colegio de Puerto El Carmen mantuve algunos años la lengua kichwa para todos los estudiantes; el fin era dar valor a ese pueblo, su historia y su idioma. Sacamos dos años un folleto llamado “Liberémonos”. El número 1 y 2 contaron la historia de las familias que eran esclavas en las haciendas del Aguarico y Napo cogiendo caucho y guanzoco en las montañas, bajo la tutela del patrón; los patrones les imponía cierta cantidad de material, sino eran castigados; podrían ser motilados un dedo, las mujeres debían trabajar duro con el patrón y siempre tenían deudas con ellos. (...) Mi idea de era trabajar con los jóvenes en el internado para que no creyeran que ya estaban libres, como decían sus papás, y no cayeran en los mismos engaños. Íbamos con ellos a visitar las comunidades como equipo misionero y como colegio internado: Ahí sacamos materiales para trabajar que no se había cambiado la explotación de ellos: ya no habían patrones con anteriormente, sino que habían nuevas formas de explotación. Sacamos un folletito en kichwa desde el internado, desde un método de aprender kichwa por parte de los campesinos; yo daba la historia y la gramática, y los indígenas daban la práctica del idioma. (...) Fue una bonita experiencia de educación liberadora, basado en Paulo Freire” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Putumayo”. A partir de este momento la misión carmelita abre mano de su protagonismo educativo y continúa acompañando de cerca a los padres de familia y profesores. De otro lado, se construyeron en las últimas décadas dos nuevas escuelitas, con comedor. La primera se tornó después en el centro de salud y la actual funciona, pero con el riesgo constante de que en uno o dos años el río Putumayo la destruya, pues el derrumbe está a menos de cinco metros de la edificación.

Por la distancia, los miembros de la parte de arriba de la comuna, en el año 2008, se unieron y conformaron un sector dentro de la comuna donde se organizó otro centro educativo, llamado El Palmar, pero por la situación de desplazamiento y migración por la violencia armada de la zona, muchas familias se fueron a vivir en otros lugares y actualmente la escuelita está cerrada por falta de alumnos¹⁵⁵.

Una gran posibilidad que se abrió a la comuna Tres Fronteras en el ámbito educativo con relación a las demás comunas del Putumayo es que actualmente, tienen un profesor nativo de la comuna, que en cualquier otro caso y por las distancias, dificultan el proceso educacional del plantel, lo que en términos generales es un cambio significativo en el aspecto práctico y comunicativo.

Según Víctor Manuel Marí (En Cadavid y Gumucio, 2014), “desde un enfoque freiriano de la comunicación, desde el momento en que entendemos la praxis como una práctica reflexionada y como una reflexión necesaria e ineludiblemente debe conducir a la práctica” (p.70). De esta manera, el proceso comunicativo de cambio social fue favorecido por el hecho de que el profesor, Germán Macanilla, siendo socio y miembro activo en la comuna, sirve de interlocutor permanente entre los alumnos y padres de familia. También abre la posibilidad a que los niños se formen dentro del ambiente de la propia comuna y de su cultura, ayudando a que estén insertos en su propia realidad en toda la vivencia.

El proceso de comunicación no puede ignorar las particularidades de cada cultura y de cada lengua; por el contrario, debe apoyarse en ellas para legitimarse. (...) En la comunicación

¹⁵⁵ “Se hizo un sector, pues decían que la escuela aquí era muy lejos para ellos. Pero la escuelita de allá está cerrada hace algunos años, por falta de alumnos” (S. Siquihua, comunicación personal, 13 de diciembre de 2016).

para el cambio social es fundamental la generación de contenidos propios, que rescaten el saber acumulado a través de varias generaciones (Gumucio, 2001, p.34).

Este proceso ayudó a que se rompieran las barreras históricas, en cuanto a que los profesores debían ser externos y que fueran blancos o indígenas (muchos de estos no se acostumbran y se quedaban poco tiempo en la comunidad creando problemas culturales). Actualmente el gran desafío para el profesor es que tiene solucionar varios problemas legales para entregar documentaciones en el Distrito de Educación que está a un día de viaje, subir las notas en la internet siempre en Puerto El Carmen, Tarapoa o Lago Agrio (algunos de estos viajes llevan dos días, quedando así los niños sin clases).

Entre otros desafíos se cuentan: 1. cuando el niño termina la primaria, tiene que salir al colegio en Puerto El Carmen, Silvayaku o Lago Agrio y tiene que quedar en el internado, nuevamente muy alejados de sus familias y contexto cultural (esto está provocando, según la gente, cierto desarraigo con relación a la comuna); y hay otros que terminan la primaria y no pueden continuar estudiando; 2. Las distancias entre algunas casas y la escuela causan dificultades cuando no hay la disponibilidad de la canoa y motor para que el niño vaya estudiar (el principal motivo es por la falta de combustible para movilizarse, pues por los trámites y burocracias ni siempre lo tienen para tal); 3. Al crearse el sector de Mushuk Kallari con una escuelita aparte, muchos socios dejaron de participar de la vida de la comuna y ahora que no tienen alumnos suficientes, los pocos que hay no bajan a estudiar en Tres Fronteras; 4. Al hablar de la educación intercultural bilingüe todavía se ven muchos huecos, especialmente porque el modelo educativo todavía es el occidental con algunos materiales traducidos al kichwa, vista como una disciplina (como el inglés en las escuelas tradicionales); por otro lado la traducción al kichwa está desde su variante serrana y no amazónica, creando muchas dificultades a la hora de practicar en sus casas, pues las palabras tienen distintos significados (esto acaba favoreciendo a que se use más el castellano para estudiar que el propio runa shimi).

Ante estos huecos, todavía sentimos un “orgullo runa” que sobresale del interior de su ser, al afirmado por los abuelitos hacia los niños de la escuela, que son kichwas del Putumayo. “Nosotros somos kichwas. Esa es nuestra costumbre, es lo que somos, Así nos criamos nosotros, desde el abuelo y tatarabuelo nos hizo crear y somos kichwas, runas. Nosotros somos eso,

cuando queremos hablar, hablamos kichwa correctamente” (C. Aguinda, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

Los niños en unos de los talleres realizados (anexo 2), cuentan cómo ven su comuna, desde su propia casa en las fincas con sus chagras, en medio de animales domésticos y del monte (guatusas, tortugas, boas, borugas, monos etc.) y de animales domésticos, hasta reconocer el bosque natural como parte de armonía como lo han hecho sus abuelos y papás runas.



Ilustración 9. Taller "Imaginario común",
realizado en la escuela Eduardo Sanda con niños y adolescentes de la comuna kichwa de Tres

4.2.2. Padres de familia

Según el profesor y socio Germán Macanilla, los padres de familia “son responsables de organizar todo en las escuelas, desde los trámites y diligencias ante las instituciones, como el municipio y el Ministerio de Educación, para el mejoramiento de la educación, y para mantener limpia y organizada la escuela” (comunicación personal, 1 de junio de 2019). Su gran tarea es celar por el bien del plantel educativo y por todo lo que concierne al bien estar y de los estudiantes y profesor¹⁵⁶.

La organización de padres de familia está muy bien estructurada en la comuna, con su presidente, vicepresidente y tesorero, que buscan realizar los trámites legales ante el municipio para el combustible y ante el Ministerio de Educación para los útiles escolares para sus hijos y

¹⁵⁶ “[El dirigente de educación de la comuna] atiende y controla las problemáticas que surgen con el profesorado o la inasistencia del estudiantado a las actividades académicas. Visita a las familias e informa de los problemas a la federación que toma las medidas necesarias para resolver los casos” (Saberes ancestrales de Sucumbíos, 2011, p.191).

los materiales para el buen funcionamiento de la escuelita. También se organizan muy bien para las celebraciones durante el año: día del maestro, día del estudiante, día de la familia (madre y padre), fiestas de navidad, etc. Siempre organizan un buen almuerzo comunitario con una bella programación cultural y deportiva.

Dos desafíos para los padres de familia son: 1. el profesor Germán Macanilla está con 67 años de edad y ya piensa en pensionarse y retirarse, pues lleva muchos años; la dificultad es que todavía no hay un reemplazo directo de la comuna para continuar su servicio educativo (esto se debe especialmente a que los que estudiaron no tienen todos los requisitos que actualmente exige el Ministerio), generando preocupación. 2. Los padres de familia manifiestan que se está perdiendo mucho la transmisión educacional en el seno familiar como los espacios de compartir y de aconsejar a los hijos (esto se debe a que muchos están recostando esta responsabilidad al profesor, descuidándose del compromiso que tienen a nivel formativo en sus casas).



Ilustración 10. Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe “Eduardo Sanda” – comuna Tres Fronteras

4.3. Territorio

Según el expresidente de la CONAIE y fundador de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades Indígenas de Ecuador “Amawtay Wasi”, Luis Macas (En Hidalgo et.al., 2014), el territorio basado en la noción del Sumak Kawsay es el “espacio que nos provee todas las posibilidades de vida”, incluso como lugar de “resistencia a toda forma de vulnerabilidad de los territorios ancestrales, la invasión, la colonización y la explotación de los bienes naturales, hoy impulsados por los Estados modernos” (p.181). En la misma óptica, la Constitución Ecuatoriana en el artículo 14 presume que todos los ecuatorianos tienen derecho a vivir en un “ambiente sano y ecológicamente equilibrado”, que garantice la sostenibilidad y el Sumak Kawsay.

En la cultura amazónica, el territorio es parte integrante de la inmensidad de la selva, la “sacha pacha” (en runa shimi), donde el ser humano se complementa para encontrar la armonía.

El territorio es el lugar de la vida exuberante y sin límites. El territorio es un ser vivo que básicamente es vida (“samayu”), pues la recibe y la da. Tienen un destino comunitario y por lo tanto no admite particulares. Pertenece por igual a la comunidad de seres que lo forman, pues que entre ellos, se complementan y se armonizan. Es el conjunto de todos los seres. De ahí que no pueda dividir ni menos vender (J. Cantero, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

De esta manera, el territorio es un espacio de construcción social y de relaciones de poder de los diferentes actores que allí se encuentran. Dentro del territorio todos son iguales y tienen las mismas oportunidades de desarrollar su actuar, donde concurren y sobreponen diferentes territorialidades dentro de un ambiente dinámico y que está en constante cambio. Es otra manera de relacionarse con la naturaleza, no basada en el negocio económico, sino en la defensa de la vida sobre cualquier interés económico, social y político externo.

4.3.1. Territorio para el runa

La organización de los runas es de estilo tribal, basado en lazos familiares para conformar la unidad (ayllu). Siendo así, el territorio no es posesión de una persona, sino de la gran familia que la tiene en posesión comunal.

La tierra para el runa no es el lote que les asignó la ley; esa tierra no les pertenece, sino más bien es el indígena amazónico que pertenece a la tierra, trabaja en ella con el permiso de los espíritus que la animan y después de un tiempo esta tierra donde viven hay que devolvérsela a su selva. Su selva es el territorio común (J. Cantero, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

Dentro de este territorio se tiene posibilidades de subsistencia y vida abundante (sumak kawsay), con destaque para la producción de alimentos (chagra), la construcción de la vivienda (wasi) y espacios de cacería, pesca y recolección de plantas y frutos, así como de fuentes de agua. Otro elemento es que el runa usa con sabiduría y prudencia los recursos naturales, estableciendo tiempos y espacios alternados para los sembríos, pesca, cacería y demás actividades necesarias

para su mantenimiento. “Tener un territorio es tener un mundo propio y humanizado en la selva ilimitada” (Goldáraz, 2004, p.164). Así, cuando el runa pierde su territorio, pierde su esencia de vida. En su cosmovisión, el territorio es habitado por espíritus que lo protegen, que actualmente llaman el Putumayo duende¹⁵⁷.

En el proceso histórico muchos runas fueron esclavizados y llevados a las haciendas de los patrones, siendo despojados de su territorio, del cual la mayor parte nunca regresó por muchos siglos. En las últimas décadas, la búsqueda de tierras para vivir tranquilamente los lleva a nuevos territorios que siguen las antiguas maneras culturales de su organización familiar en ayllus, donde permanecen unidos y establecen alianzas matrimoniales y compadrazgos que amplían a la familia.

Se ha detectado una diferencia significativa entre la concepción mestiza occidental y la runa del territorio¹⁵⁸. Por el proceso histórico de dominación, el runa tuvo que adaptarse y reinterpretarse con relación al territorio desde su sabiduría, primero huyendo tierra adentro para buscar vivir tranquilamente (durante la colonia), después desde la “encomienda” en tierras de las haciendas y en las fronteras de colonización (primera república), y por fin en la búsqueda de una tierra sin males donde pudieran vivir tranquilamente en un territorio propio (en la actualidad). Según José Miguel Goldáraz (2004), “en su larga historia [los runas] no han defendido la tierra. Han defendido la selva y la selva les ha defendido y ocultado a ellos en tiempos de calamidad” (p.181).

Con el proceso de fortalecimiento de las organizaciones indígenas y su reivindicación principal por el reconocimiento de su territorio no con títulos de propiedad individual, sino colectiva, los runas (y los demás indígenas) hacen un camino de revitalización de su antiguo modo de vida unido a los modos de asentamiento que tuvieron en las haciendas. De tal manera que al hablar de

¹⁵⁷ El duende es el protector de la selva y el ceibo es la casa del duende. FILEMÓN TANGOY – 13/12/2016

¹⁵⁸ “Para la cultura mestiza occidental la tierra es una superficie delimitada y medida con exactitud. El tamaño de la tierra es muy importante. Este espacio determinado recibe distintos nombres: finca, solar, hacienda, país, planeta tierra. (...) Una vez establecida y conocida la cabida, la tierra es legalizada para ponerla bajo el dominio del Gobierno o de un dueño. De este modo, se convierte en tierra poseída, de propiedad individual o colectiva, en objeto sobre el que se ejerce dominio. La tierra se puede vender, dice el mestizo, porque es mía. (...) [En cambio, para el runa] el territorio es parte integrante del sacha pacha. El hombre se complementa con él para encontrar la armonía y para cumplir su misión humanizadora. (...) El territorio tiene carácter y destino comunitario. No admite dueños particulares y pertenece, por igual, a la comunidad de seres. Todos en el territorio forman una unidad, se complementan y se armonizan” (Goldáraz, 2004, pp.169-170).

“territorio comunal”¹⁵⁹, se basan en sus modelos de vivir en la selva y desde las leyes del IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización), que en los años 70 asigna lotes de tierra a cada familia para trabajarla y posteriormente cada familia extensa comienza a unirse para conformar las comunas con territorios colectivos desde “linderaciones” y títulos de propiedad colectivos. De cierta manera, todavía persiste una problemática a ser enfrentada y reflexionada desde la práctica runa de vivir en el territorio:

La adopción del régimen comunitario supone sedentarismo y fijación definitiva de territorios y lotes, dentro de unos linderos que hacen referencia a estructuras jurídicas de dominio, de liberación de las relaciones patronales de dependencia, de desaparición del sistema de hacienda, de sumisión al proceso de educación estatal, de adaptación a los hábitos alimenticios, vivienda, salud y nacionalidad mestiza, de pérdida paulatina de las referencias culturales y rituales cotidianos (Goldáraz, 2004, p.185).

Siendo así, el gran desafío de los runas es buscar un modelo de vida aceptable a las situaciones¹⁶⁰, desde la proyección organizativa de las discusiones locales y nacionales de tener territorios autónomos, mantenidos de manera comunitaria, indivisible, intransferible e inalienable, donde puedan realizar la producción, una vida plena (*sumak kawsay*) y de reproducción cultural, según el Plan de Vida de las Comunas de la Nacionalidad Kichwa del Cantón Putumayo 2013-2024:

Los tres ejes transversales que se tomaron en cuenta para la realización del plan de vida son:
Sumak Allpa (tierra sana) – que analiza el territorio, ambiente, recursos naturales, biodiversidad.

¹⁵⁹ “Un indígena sin tierra no tiene vida, no tiene *kawsay*. Por eso queríamos organizar los territorios bien linderados, para no tener problemas con los colonos que llegaban” (J. Cerda, comunicación personal, 21 de diciembre de 2016).

“Todo comenzó con la necesidad de asegurar los territorios, porque dentro de la cosmovisión del pueblo kichwa no estaba el concepto de apoderarse de una tierra y decir esta es mía, solo mía; y tampoco conocía el contexto de sacar un título de propiedad. Cuando inicia el boom petrolero, las poblaciones blanco-mestizas, que vinieron desde otras provincias, empezaron a seguir por donde entraban las carreteras y allá a tomarse las tierras, a linderarlas y a procesar sus títulos de propiedad” (P. Chuji, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

¹⁶⁰ José Miguel Goldáraz (2004) en la búsqueda de organización territorio, las comunas acaban teniendo que adaptarse a modelos foráneos tales como son: de la estructura legislativa estatal y de los modelos y proyectos de desarrollo de las ONGs que se hacen presente en el territorio. Acaba siendo una lucha de poderes para legalizar sus territorios y con derecho a la autodeterminación para frenar el avance colonizador, de los parques naturales (tornándolos intangibles hasta para los indígenas), de las concesiones petroleras y mineras, bien como de la remediación por las contaminaciones del medio ambiente.

Runa Kawsay (vida del pueblo) – siendo importante el aspecto sociocultural, económico productivo, político organizativo. *Sacha runa yachay* (conocimientos ancestrales) – que incluye la sabiduría, cosmovisión, la propia tecnología. Estos ejes mencionados nos dan como resultado: *Sumak* – que representa el pensamiento interior, original conductor del orden, la armonía del ser humano con la naturaleza y con los espíritus sagrados. *Kawsay* – que releva la vida cotidiana de todos los seres de la *pachamama* (madre tierra). En consecuencia el *Sumak Kawsay*, para las nacionalidades amazónicas, significa tener un territorio sano, sin contaminación, una tierra productiva y abundante de recursos naturales garantizando una eficiente soberanía alimentaria” (pp. 19-20).

4.3.2. El territorio de la comuna de Tres Fronteras

Como se ha visto, los runas llegaron al Putumayo buscando un espacio tranquilo para vivir, donde pudieran organizarse mejor. Con el apoyo de la misión carmelita han logrado posteriormente el reconocimiento de su territorio¹⁶¹, ante el avance del proceso colonizador y producción petrolera impulsada por el gobierno ecuatoriano.

Desde el ejercicio del taller de cartografía social, se identificó con los socios de la comuna algunos aspectos significativos para mirar este proceso de empoderamiento y re-significación de su vida en este territorio que fue haciendo casa suya (*ayllu*):

¹⁶¹ “Los misioneros empezaron a reunir a la gente, dar a conocer la Ley de Comunas con el testimonio de cómo estaban en otros sitios, de cómo podían organizarse y pensar en cómo utilizar las cosas, como la canoa y motor, por todo el grupo humano que vivía en la zona” (J. Septien, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

“La misión comenzó a visitar aquí desde que se organizó la comunidad, hace más de 45 años. Después coordinó para que hubiera el título de propiedad global de la comunidad en los años 80, y ahí se tornó comuna. En este tiempo con la FOISE. Vino una comisión y se hicieron los documentos” (G. Macanilla, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

“A nosotros nos tocó toda la organización, que nos ayudaron desde Lago Agrio. Comenzamos a decir a la gente que no vinieran a reuniones y mingas en Palma Roja, sino que cada uno esté en sus comunas. Que les íbamos a ayudar a sacar los papeles para que fueran reconocidas legalmente. Nos preocupaba la cuestión del territorio; y nos costó convencer a la gente de que era importante reservar un buen territorio para los hijos, para el futuro. No se escuchaba ahí de las compañías petroleras, pero veíamos el daño que iban causando por el Aguarico. Íbamos haciendo las comunidades y recogíamos los datos de todos. Algunas personas calculábamos cuanto podrían tener y otras les dábamos una edad a la suerte. Veíamos que el territorio ya no era mucho y que los colonos comenzaban a llegar con fuerza. Por eso pensamos incluso que todo el Triángulo de Cuembi y de Puerto El Carmen a Güepi fueran territorios intangibles, pero no fue posible. Nos tocó llevar muchas brigadas de cedulação, pues había ecuatorianos que solo eran registrados en Colombia; y algunos no tenían ningún documento, pues no existía registro civil. Ser testigos de que las familias eran ecuatorianos” (J. Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2016).

- Realizaron un plano general de la comuna, incluyendo el sector Mushu Kallari, con los límites geográficos.
- En el centro de la comunidad ellos identifican la casa comunal como el lugar donde converge la vida de la comuna (espacio de mingas, encuentros, fiestas, talleres, decisiones, etc.). También reconocen la escuela como el espacio donde los padres de familia se reúnen periódicamente.
- En seguida, identifican las parcelas correspondientes a cada socio con el nombre de las familias y número de personas que viven (estas están ubicadas en las orillas del río Putumayo, por cuestiones de viabilidad en el transporte y por facilitar la subsistencia de los miembros por el agua que consumen), bien como representaciones de sus casas, chagras y animales domésticos.
- Relacionan sus vidas con los ríos (Putumayo y Güeppí), lagunitas y “guarajeros” (pequeños esteros con muchos peces, que se secan en verano). En este punto recordaron el conflicto con Perú, que dio nombre a muchas de las lagunitas (tienen muy presente en la conciencia colectiva lo que pasó a sus antepasados con la explotación del caucho, la migración forzada, el asentamiento en este nuevo territorio que asumieron como propio y los problemas que se llevaron a cabo en las últimas décadas).
- Al fondo de la comuna, limitando con el río Güeppí, está la zona de la selva cerrada, donde está el imaginario de conservación natural y donde se pueden encontrar los pocos animales que subsisten. Han representado la diversidad de árboles (destacando el ceibo), lagunas y esteros, animales del monte y peces que se encuentran en el territorio colectivo y por los ríos.
- También reconocen en la selva un ser mítico que llaman “duende”, espíritu de la naturaleza que cuida de la selva.
- En el imaginario colectivo está que, en este momento sobreviven con el mínimo necesario para su subsistencia, por problemas relacionados con las constantes crecientes del río Putumayo que inundan sus tierras (todo el territorio comunas está en una zona inundable), la contaminación del río Putumayo por varios factores, la extinción de los animales y peces en la zona porque muchos los matan para su comercialización... pero demuestran mucha alegría

porque tienen una “tierrita” (territorio) para vivir y que les ofrece el necesario para su dignidad.



Ilustración 11. Taller "Cartografía Social" realizado en la comuna kichwa de Tres Fronteras.

En todo el proceso del taller y en las entrevistas los putumayorunas de Tres Fronteras hacen un reconocimiento de que su territorio es esencial para sus vidas, para sus familias y para todos los seres que habitan estos espacios en armonía con el bioma amazónico. Esto también se plasma en el Plan de Vida de los Kichwas del Putumayo 2013-2024, coordinado por el departamento de Nacionalidades de la Prefectura de Sucumbíos.

Todos los socios manifestaron en el taller que su gran conquista fue el reconocimiento civil del territorio (años 70)¹⁶² y la posterior protocolización en el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización¹⁶³, donde se reconoce el asentamiento tradicional “Comuna Güepi”, dando tranquilidad para que vivieran y continuaran organizándose.

4.4. Organización

La organización indígena se basa en la propuesta ancestral del Sumak Kawsay (vida en plenitud), cuyo centro está en el sistema comunitario, desde la construcción colectiva de sistemas de convivencia armónica entre la comunidad humana y otras formas de vida de la “Pachamama”. Según Luis Macas (En Hidalgo et.al., 2014),

¹⁶² No encontramos este documento, solo relatos de su existencia.

¹⁶³ Documento de protocolización del registro de escrituras públicas otorgado por IERAC a la comuna Güepi, el 11 de marzo de 1994, registrado en la Notaría Décimo Sexta del Cantón Quito por el Dr. Gonzalo Román Chacón.

el concepto del Sumak Kawsay se inscribe en todo un proceso histórico de organización social de nuestros pueblos, es una vivencia, una experiencia milenaria. Esta construcción es la que direcciona la conformación y la vigencia de este sistema de vida que es el sistema comunitario. Por lo tanto, el Sumak Kawsay es un concepto y una práctica fundamental en la vida del sistema comunitario. Es una vivencia y es el pensamiento que se constituye en el pilar fundamental del proceso de construcción social del sistema comunitario en Abya Yala (p.180).

Pensando desde la comunidad, vemos que nacieron procesos organizativos en el Putumayo basados en una integración intercultural, desde concepciones tradiciones kichwas y occidentales, para responder a las nuevas situaciones legales y a los desafíos de cada época. Tales procesos de cambio comenzaron por un proceso interinstitucional en cada época (entre el Vicariato de Sucumbíos, la organización indígena de Sucumbíos, algunas organizaciones no gubernamentales y ministerios del Gobierno). Al mismo tiempo, la nueva manera de organizarse de la comuna (con su estatuto jurídico y acuerdos entre socios) llevó a buscar nuevas formas de desarrollo comunitario para alcanzar el Sumak Kawsay en un territorio con sus problemáticas ambientales, sociales y políticas.

4.4.1. Formación de líderes y lideresas

Alfonso Gumucio (En Pereira y Cadavid, 2011) afirma que “la comunicación para el cambio social fortalece el saber comunitario y promueve el intercambio de conocimientos en condiciones equitativas; el aprendizaje por medio del diálogo, en un proceso de crecimiento conjunto” (p.34). En este proceso de cambio social es importante reconocer la formación de líderes y lideresas para animar el camino de las nuevas comunas. La mayoría de las propuestas de formación vinieron de los procesos locales, provinciales, regionales y nacionales.

Los primeros líderes y lideresas fueron formados por el Vicariato de Sucumbíos durante los procesos de organización de las comunas¹⁶⁴, desde los runas que demostraban mucho liderazgo

¹⁶⁴ “De Canadá ayudaron para un proyecto llamado “lápiz para la liberación”, para la alfabetización y educación popular, desde el modelo realizado en Nicaragua, Colombia y Perú, con la elaboración de cartillas propias y capacitación de los capacitadores desde la metodología popular. Por ejemplo, si la palabra para aprender es la “s”, se piensa en salud y de las problemáticas que hay en salud; si la palabra es “p”, de política, buscamos conocer qué es política; si es “i” de iglesia, pensar cual es el modelo de iglesia que queremos. La capacitación era realizada en

dentro de sus clanes familiares y en la familia extensa. En seguida la organización indígena local, provincial y nacional vieron la necesidad de fortalecer otros liderazgos indígenas, promoviendo también la formación. Entre tanto, hay que apuntar que la mayoría de estos procesos fueron realizados conjuntamente entre la organización indígena, los misioneros y algunas organizaciones.

La comuna tenía líderes y se comenzó a formar catequistas, promotores de salud, derechos humanos y otros. Estos serían un grupito que sería el alma de la comuna. Era un proceso animado desde toda la organización indígena y la misión caminaba junto con estos objetivos en todo Sucumbíos (J. Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2016).

En este punto, se hará un recorrido estableciendo un diálogo entre lo apuntado en el libro “Saberes ancestrales de Sucumbíos” (2011), el Plan de Vida de las Comunas Kichwas del Cantón Putumayo (2013-2024), las entrevistas realizadas durante las visitas, algunos apuntes del diario de campo y de los materiales de archivo. Para tal, vamos a reflexionar sobre la importancia de cuatro servicios específicos en las comunidades: el promotor de salud, el promotor de derechos humanos, la organización de mujeres y los servidores.

Promotores de salud

Según el libro “Saberes ancestrales de Sucumbíos” (2011), el dirigente de salud de la comuna vela por el bienestar físico, consigue medicinas, visita familias y explica normas preventivas de salud como higiene y buena alimentación. En caso de enfermedades, se consulta con la Federación o la Misión Carmelita, quienes hacen el traslado a algún centro hospitalario. En caso de que la medicina occidental no dé resultados se acude a los *yachak* o parteras, y a los preparados tradicionales (p.191).

La práctica medicinal ancestral de los runas está basada en el estilo shamánico, con la práctica medicinal y espiritual de los *yachak* (shamanes). Para un runa las enfermedades provienen de la imprudencia de la persona, por la acción de espíritus malignos o por actividades shamánicas de

talleres de dos a tres días. La mayoría de estas personas formadas fueron dirigentes de organizaciones y políticos, pues tenían toda la preparación de los modos de hacer una asamblea democrática y participativa. Ese proyecto fue muy importante para la creación y formación de líderes y lideresas de las comunidades” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

personas que hacen el mal. De tal manera, que la enfermedad tiene un origen espiritual y para curarla hay que buscar la ayuda del *yachak*¹⁶⁵.

En el Putumayo, por diversas situaciones, los *yachak* comenzaron a llamarse brujos¹⁶⁶, pues según la tradición este puede hacer el bien o el mal, causando confusión en cuanto a su rol de curandero. De tal manera que hubo un auténtico genocidio¹⁶⁷ de los *yachak* en el Putumayo. “por aquí antes había muchos chamanes, pero han muerto algunos y otros lo han pistoleado” (Regina Siquihua, comunicación personal, 26 de mayo de 2017). Actualmente no hay ningún *yachak* runa por el Putumayo (dicen que hay, pero que actúa a escondidas por miedo a que le hagan daño); si una persona del Putumayo necesita de uno hay que ir por alguna comuna del río San Miguel o por el Aguarico, Napo o Pastaza.

Por el contacto con el “*mishu*”, los runas comenzaron a contraer muchas enfermedades que no tenían la posibilidad directa de curarse por bajas defensas. Históricamente esto fue la causa de muchas epidemias y muerte de indígenas en la Amazonia. Por otro lado, muchas enfermedades locales como la malaria y fiebre amarilla¹⁶⁸, llevaron a la muerte a muchos de sus habitantes. De tal manera que necesitaban de la ayuda de la medicina occidental¹⁶⁹. A principio las misioneras que eran enfermeras ayudaban en la atención básica, se organizaban brigadas de salud periódicas y se formaron los primeros promotores de salud, todavía desde una mentalidad puramente occidental¹⁷⁰.

¹⁶⁵ El *yachak* “es el que puede ver, aconsejar, prescribir recetas que permitan al enfermo el sanar, evitar errores y estar en armonía con los espíritus” (Goldaráz, 2004, p.41).

¹⁶⁶ “En kichwa llamamos *yachak* al que cura y hace el bien; y al que hace el mal le decimos brujos” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

¹⁶⁷ “La mayor parte de los chamanes del Putumayo han terminado. Han muerto muchos y otros fueron muertos, porque dice la historia que ellos no curaban, sino que hacían el mal; por tratarlos como hechiceros, entonces los mataron” (C. Aguinda, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

¹⁶⁸ “Ahí morían mucha gente con malaria o fiebre amarilla, o mordido de serpientes, o de infecciones de las vías respiratorias que no tenían la medicina” (E. Guerrón, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016).

¹⁶⁹ “Los conocimientos ancestrales de medicina tradicional de los abuelos y mamás eran usados para algunas situaciones, como diarrea y vómitos. Ellos conseguían, en la zona, plantas medicinales, raíces de árboles que curaban. Pero ya las fiebres les quedaba un poco duro para curar. Por eso siempre tenían que buscar las hermanitas misioneras para que dieran pastillas” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

¹⁷⁰ “En lo referente a la salud comunitaria solo había una coordinación de salud en cada dispensario médico, con médico y enfermera para ir a las comunidades; ellos comenzaron a trabajar y formar a promotores de salud, dejando botiquines comunitarios para emergencias y primeros auxilios. La principal enfermedad era el paludismo (no había una casa siquiera que no tuviera una persona con malaria): tocaba hacer fumigaciones, distribuir toldillos y realizar

Esta fue una de las grandes labores de los misioneros hasta los años 90: “las hermanas enfermeras que acompañaban a las “correrías” [visitas] por las comunidades, pasaban el día atendiendo a mujeres y niños; como cargaba un botiquín ambulante, estaba siempre atenta a ayudar a la gente” (José Septien, 2019). Otras organizaciones, desde su trabajo en salud, como son la Cruz Roja Suiza¹⁷¹ y, actualmente, el Ministerio de Salud viene realizando labores en la búsqueda de llevar al bienestar a la comuna.

Según José Miguel Goldáraz, una de las dificultades es que en contacto con el mundo runa la medicina occidental no llega a conocer el origen espiritual de las enfermedades; por lo tanto, no puede diagnosticar ni curar la enfermedad del espíritu. Sólo percibe los trastornos corporales aparentes, no maneja las soluciones correctas. El doctor mestizo cura enfermedades que afectan al cuerpo y alivia los dolores que en él se manifiestan. Para la curación de las enfermedades del espíritu se requiere la realización de ciertos rituales y la posesión de poderes extraordinarios sobre los dinamismos vitales de los seres y de las ánimas que las producen; además de tener la capacidad para eliminar las causas originales de las dolencias, no sólo los síntomas del mal (p.48).

Actualmente se está buscando un modelo de salud integral intercultural, desde una “alianza” entre la medicina tradicional runa y la medicina occidental¹⁷², con el reconocimiento mutuo de la importancia de ambas prácticas¹⁷³. En este aspecto el promotor de salud de la comuna tiene un

pruebas; muchos misioneros también tuvieron paludismo muchas veces. Otra necesidad era los accidentes de trabajo (aplastados por palos, cortaduras de machetes, por ejemplo), picadura de culebras, infecciones. Lo que se hacía era construir una casita de madera con un armario con la medicina básica, se preparan los promotores de salud con talleres, periódicamente se llevaban medicina para la atención de la gente y se recogían las pruebas de sangre para llevar a la institución de Estado para ver si tenía positivo o no para paludismo” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

¹⁷¹ La Cruz Roja Suiza mantiene hace tres décadas un proyecto llamado “FONAKISE-Los Ríos” para la atención médica y la formación de promotores de salud y parteras en el sector. Comenzó con un convenio con el Vicariato de Sucumbíos, que lo dejó en manos de FONAKISE.

¹⁷² He conocido algunas experiencias en hospitales de los cantones Shushufindi y Lago Agrio donde hay un médico occidental realizando la atención, pero también hay un médico tradicional (yachak) para ayudar en el diagnóstico de la situación de los pacientes indígenas. Al mismo tiempo, el yachak ayuda a clarificar al indígena sobre si la enfermedad es del cuerpo o del espíritu. Este es un modelo llamado “salud integral indígena”.

¹⁷³ “Nuestros ancestros tienen derechos ancestrales que las instituciones del estado deberían otorgar y no discriminar, teniendo a un lado. Como ciudadano ecuatoriano, tenemos que respetarnos de parte a parte, un respeto mutuo de persona a persona; eso debería ser nuestra tarea en este nuevo milenio” (J. Cerda, comunicación personal, 21 de diciembre de 2016).

papel esencial. Por un lado, se prepara para combatir las enfermedades corporales con medicinas¹⁷⁴ y plantas medicinales¹⁷⁵; y por otro, ayudar a las personas a discernir si deben buscar un médico tradicional o un médico occidental, bien cómo ayudar en la prevención de enfermedades¹⁷⁶. Ya es considerado parte esencial en la vida de los socios de la comuna de Tres Fronteras. Según el Estatuto de la Comuna de Tres Fronteras (art. 24), el dirigente de salud tiene algunas atribuciones y deberes:

a. Fomentar el desarrollo y práctica de la medicina tradicional; b. Velar por la buena salud de los asociados; c. Coordinar y promocionar las políticas de la Dirección Nacional de Salud Indígena y departamento provincial; d. Coordinar las brigadas de salud que desarrolla la Federación Provincial; e. Dirigir programas de difusión sobre la recuperación de los conocimientos de la medicina natural; f. Realizar cursos de formación en auxiliar de enfermería, parteras, salud para la vida y primeros auxilios, complementando con las prácticas de la medicina natural (art. 24).

El exdirigente de salud de la FONAKISE, Rodrigo Noteno (2016), nos detalla las principales enfermedades y situaciones que encontró en la comuna Tres Fronteras con relación a salud.

Yo me he ido de Tres Fronteras a San Rafael, por el río Putumayo. En Tres Fronteras la gente sufre con las inundaciones. Si muere el verde, la yuca se pudre, se pierde el maíz y cacao. Con la creciente pierden sus cultivos. Allá esta es la situación más difícil. También vienen muchas enfermedades por el zancudo, como el paludismo. Entonces hay que organizar fumigación. Cuando los asuntos son de salud, las comunidades participan bien. Hay habido buena

¹⁷⁴ “El promotor de salud debe tener un botiquín en su casa o en un espacio de la comunidad y tener medicinas para acompañar las enfermedades más comunes, como el paludismo, tuberculosis, parasitosis, dolores de cabeza, tifoideas y gripes” (J. Cantero, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

¹⁷⁵ “Los primeros maestros en la práctica de la medicina naporuna son los padres, abuelos y personas mayores, que practican y enseñan a sus hijos el uso de las plantas y la preparación de brebajes. En las familias se aprenden las dietas y se aconseja sobre las precauciones que se deben tomar al caminar por la selva para evitar el encuentro con espíritus malignos, cuidar las emociones y los sustos que puedan afectar anímicamente a la persona. (...) Todo naporuna es experto en botánica y en plantas medicinales. Hay maestros y ancianos que van transmitiendo y aumentando el acervo de conocimiento botánico-medicinales, que guían en el conocimiento de la enfermedad, en su doble causalidad natural-espiritual y en la aplicación de las recetas” (Goldáraz, 2004, pp.50-51).

¹⁷⁶ “En la capacitación [realizada en los talleres para promotores de salud] uno conoce más de las enfermedades, como se debe prevenir y todo eso para ayudar a la comunidad, es un servicio a la comunidad. No hay que enfermarse para cuidarse, sino que cuidar antes para no enfermarse. Para eso hay que conocer bien” (R. Noteno, comunicación personal, 21 de diciembre de 2016).

participación. Para los talleres, con el proyecto que tenemos, siempre llevamos alguna comidita para ayudar en el almuerzo comunitario (R. Noteno, comunicación personal, 21 de diciembre de 2016).

Aún más del promotor de salud de la comuna de Tres Fronteras, que actualmente es el señor Alberto Aguinda, en el ámbito sanitario se destaca el trabajo de los “pajuios”¹⁷⁷ y las parteras (Matilde y Regina Siquihua).

El “pajuio” no es el yachak (shamán), sino que es una persona que tiene el don de alentar el “mal aire o mal viento” (pajo), como llaman popularmente cuando uno tiene una enfermedad física. Esto se realiza con una hoja en el ritual tradicional llamado “limpia”. “Algunos tienen mal viento y tienen que aventar con hoja. Cuando duele todo, tiene que aventar con hoja, para sacar el pajo. Si la hoja queda toda marchitada, entonces ese tenía un pajo. Así se hace aventar la gente” (M. Siquihua, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

Acerca de la tarea de la partera que ya se ha detallado en el capítulo anterior, es necesario agregar que ellas tienen la tarea de formarse y presentar los informes ante la secretaria de salud de Puerto El Carmen, especialmente para el posterior registro civil de los niños.

Promotores de derechos humanos

Según el libro “Saberes ancestrales de Sucumbíos” (2011) el dirigente de derechos humanos, es una persona encargada de velar por el manejo adecuado de los conflictos entre socios o intrafamiliares. Consulta con la federación e intenta resolver los problemas. En caso de no poder hacerlo lo encausa hacia las autoridades competentes locales o provinciales. Cuando hay abusos de las autoridades militares o policiales, interviene para que se hagan cumplir los derechos humanos (p.191).

¹⁷⁷ “Aquí nosotros hacemos la limpia. Mi padrino me dio la mano para que pueda curar el mal aire o al mal viento (pajo). Cualquiera puede hacer, pero dicen que el mal viento le pasa a la persona que está haciendo la limpia; pero al que tiene la mano o el pajo, como llaman, no le pasa nada. Por eso ellos recomiendan que el que está limpiando el mal aire tiene que utilizar bien el tabaco, pues él protege a la persona que está limpiando. El tabaco siempre es importante para que proteja a la persona que está limpiando. Pajuio es el que limpia al mal viento. Este no es chamán, sino *pajuio*. Ya el chamán es quien limpia de la hechicería o mal que hacen otras personas a uno. Hay diferentes pajuios, con manos para limpiar males: algunos limpian al mal aire, otros la bronquitis... Mi abuelita tiene mano para limpiar bronquitis: le llevan al niño, ella calienta unas hojitas en la brasa, se unta las manos y con eso le soba a la persona, y le cura esta bronquitis. Mucha gente confunde el pajuio, con el taita o con el chamán. Yo también soy pajuio para limpiar el mal aire, tengo este don de curación” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

El expresidente de la FONAKISE Pacho Chuji (2016), presenta algunas de las situaciones de vulneración de los derechos humanos en el Putumayo, realidad compartida por la comuna de Tres Fronteras y las demás:

La realidad del Putumayo en la época que ingresé fue en uno de los periodos más duros de todos los tiempos, porque se aplicaba el programa del Plan Colombia. La fumigación comenzó aplicar con mayor dureza para las comunidades, que sufrieron terriblemente todo ese impacto. Nosotros entramos en el Cantón Putumayo y sus comunidades tenían un concepto de la sociedad bastante oscura, en una frontera absolutamente violenta, que llamaba la atención de unos y era temible para otros ir a las comunidades. El Gobierno nunca llegaba por las fronteras. (...) Yo, cuando fue presidente de la FONAKISE (2006-2012), entré con fuerza al cantón Putumayo, porque tenían problemas terribles, incluso en la conducción organizativa de sus mismos líderes, había problemas jurídicos dentro de los mismos territorios, había problemas de títulos de propiedad, de invasión, de doble títulos de propiedad, había conflictos internos entre familiares y un concepto de vida muy violento. La gente allá pensaba que no había quien pudiera resolver determinados problemas. La vida de allá era vista como desde lejos y la presencia del Estado era mínima, sólo a través de los militares; no había ninguna otra presencia del Estado y Putumayo necesitaba realmente salir de ese concepto que tenía la sociedad y hablar que así no son las cosas; tenía que haber un punto en el que tenían que salir del silencio (comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Esta figura del promotor de derechos humanos surgió en los últimos 20 años ante la necesidad de responder a una situación provincial de violación de derechos humanos, fruto de la situación generada por el Plan Colombia, cuando las fumigaciones aéreas de los cultivos ilícitos afectaron a muchas familias, llevando al aumento de la violencia y desplazamiento, migración y refugiados, y enfermedades. Pero a nivel de las comunas runas adquirió una tarea de intermediar conflictos entre familias y socios.

De esta manera el promotor de derechos humanos en Tres Fronteras, que actualmente es Efraín Dahua, se dedica a algunas tareas específicas¹⁷⁸ (Estatuto de la Comuna Tres Fronteras, 2008):

¹⁷⁸ Mismo que tenga bien discriminado en los estatutos de la comuna, he observado que su principal labor es intermediar conflictos internos (entre familias y socios de la comuna entre sí) y externos (relativos a los derechos colectivos, documentación y situaciones de emergencia).

f. Ejercer funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de los conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derechos consuetudinario; g. Denunciar los atropellos cometidos por fuerzas externas en contra de los miembros de la comuna, ante las organizaciones cantonales y provinciales, como en los organismos de derechos humanos nacionales e internacionales; h. Realizar cursos, talleres de capacitación con el apoyo de las instituciones públicas y privadas, sobre los derechos colectivos consagrados en la Constitución Política del Ecuador y los derechos humanos y derecho penal en conformidad con la normativa nacional e internacional; i. Conocer y resolver sobre reclamo y apelación que presentaren los socios de la comuna, en relación con los problemas y conflictos internos y externos; j. Interceder como juez de paz ante los problemas y conflictos producidos al interior de la comuna, demostrando imparcialidad en la búsqueda de una solución pacífica; k. Conservar y practicar los valores éticos, morales, de solidaridad y honestidad entre los socios de la comuna; l. Cumplir y hacer cumplir los enunciados del presente Estatuto, Reglamento Interno y los mandatos dictados en las Asambleas de la Comuna (art. 21).

Mujeres – Warmi Wangurina

Tradicionalmente en la cultura runa las mujeres siempre fueron marginadas de la mayoría de las decisiones de la vida de la comuna, pues quien tenía autoridad y palabra era el hombre. Su tarea era más en el ámbito interno de la familia y en servicios prácticos de la comuna (preparar chicha y comida para las mingas, reuniones y fiestas).

En la nueva época de la organización a partir de los años 90, la mujer comienza a tener una mayor participación en las discusiones de la comuna, incluso asumiendo cargos que históricamente eran solamente de los hombres, como ser presidente de la comuna. Este avance de género se ha extendido en el Putumayo con la fundación de la organización indígena de mujeres Warmi Wangurina¹⁷⁹ (“mujeres unidas”).

La organización FONAKISE, antes llamada Federación de Organizaciones Indígenas de Sucumbios, Ecuador - FOISE, se conformó en los años 70 ante el ingreso de las petroleras, las

¹⁷⁹ “[Las dirigentes de Warmi Wankurina] elaboran proyectos y gestionan trámites para su puesta en marcha. Hay proyectos de corte y confección, artesanía, cría de pollos, peces, chanchos. Organizan cursos de parteras, sobre liderazgo, derechos de las mujeres. Coordina con la federación todas estas actividades” (Saberes ancestrales de Sucumbíos, 2011, p.191).

cuales ocasionaron diversos cambios en la dinámica de los pueblos indígenas; uno de ellos fueron los nuevos roles asumidos por las mujeres indígenas. En un inicio los varones no aceptaban trabajar conjuntamente con las mujeres; tuvieron que pasar muchos años, para que los varones comprendieran que trabajando conjuntamente con las mujeres, se fortalecería a la organización. Es por ello, que en el año de 1992 se creó la Comisión de la Mujer de la FOISE: Warmi Wangurina, cuyo propósito es promover la participación equitativa de las mujeres kichwas en la comunidad y en otras organizaciones tanto regionales, nacionales e internacionales; además, promover la economía familiar sustentable en las comunidades (Clara Shiguango, comunicación virtual, 25 de mayo de 2019).

En la comuna de Tres Fronteras, las mujeres estuvieron organizadas en Warmi Wangurina. “En eso se organizaban para trabajar, hacían sus minguitas, se iban a participar a los talleres. Ellas trabajaban puro maíz y arroz; esto vendían y compraban sus cositas. También participaban de la organización provincial” (G. Macanilla, comunicación personal, 1 de junio 2019). La actual dirigente de Warmi Wangurina es la señora Patricia Aguinda, que dijo estar aprendiendo para llevar adelante su tarea con esmero, pues el Estatuto de la Comuna (art. 23) rige que debe dirigir programas de Warmi Wangurina, organizar cursos de capacitación, vigilar sobre cualquier maltrato contra mujeres, niños y adolescentes, y coordinar con la dirigente de la federación provincial para proyectos de desarrollo integral. Más adelante hablaremos de algunos de estos proyectos.

Servidores

La fusión de las culturas indígenas e hispana en esta zona llevó a un sincretismo cultural fuertemente asimilado en las estructuras organizativas indígenas y eclesiales, especialmente en los aspectos religiosos y lingüísticos. El sincretismo cultural es “un proceso de interacción entre culturas mediante el cual estas asimilan los rasgos más significativos de una y otra. Se entremezclan las culturas dando origen a manifestaciones culturales nuevas” (Espinosa y Gilyam, 2012, p.4). A este proceso, Néstor Canclini (1997) llama de hibridación (o culturas híbridas), donde la convergencia de las culturas indígenas, afro e hispana llevó a un proceso de mestizaje, dando origen a procesos de sincretismo, superposición e yuxtaposición cultural.

Encontré en este término mayor capacidad de abarcar diversas mezclas interculturales que con el de mestizaje, limitado a las que ocurren entre razas, o sincretismo, fórmula referida casi

siempre a funciones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales. Pensé que necesitábamos una palabra más versátil para dar cuenta tanto de esas mezclas "clásicas" como de los entrelazamientos entre lo tradicional y lo moderno, y entre lo culto, lo popular y lo masivo. Una característica de nuestro siglo, que complica la búsqueda de un concepto más incluyente, es que todas esas clases de fusión multicultural se entremezclan y se potencian entre sí (p.11).

Como hemos detallado en el recorrido histórico la religión católica en la actualidad, además de predicar la Palabra, está realizando un proceso de rescate de la cultura y espiritualidad indígena. Según el sacerdote indígena mexicano Eleazar López (2013), uno de los fundadores de la Teología India,

en el interior de la Iglesia se han ido gestando cambios considerables: de actitudes de intolerancia y recelo se pasa a otras de valoración, respeto y diálogo intercultural e interreligioso, que preanuncian momentos mejores para la causa indígena. En esto han contribuido hermanos indígenas que ocupan cargos pastorales, obispos solidarios de la lucha india e incluso el mismo Santo Padre con sus discursos a representantes indígenas de todo el continente. La Iglesia se ido transformando, especialmente a nivel de documentos, de principal agresora de la interioridad religiosa de los indígenas en principal aliada para su recomposición en orden a enfrentar juntos los retos de la modernidad secularizante (p.5).

Antes su práctica era impartir el catecismo para convertir al "indígena pagano" a la verdadera fe; y esta era una tarea exclusiva de los misioneros (sacerdotes y hermanas religiosas), en el modelo puramente doctrinal y de contenidos puramente católicos. Actualmente, por el proceso de evangelización y el sentimiento religioso acendrado, son visibles actitudes de resistencia indígena del modelo anterior y los religiosos respetan más la cultura indígena y la aprecian¹⁸⁰.

A partir de los años 70 comienza una nueva etapa, siguiendo el modelo de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), de formar catequistas y animadores de las propias comunidades¹⁸¹

¹⁸⁰ Para Juan Berdonces (2009), el principal aporte en este camino está siendo que "la toma de conciencia y revaloración de la propia cultura indígena lleva a que ellos se sientan valorados; y desde la propia cultura comienzan a asumir roles de defensa de la cultura y trabajan por una comuna mejor".

¹⁸¹ "En las comunidades había catequistas en casi todas, que son nombrados por la comuna. En la reunión de la comuna el primer tema es la oración; esto le toca al catequista. Él hacía toda la parte de preparar para los

que fueran ayudando en este diálogo intercultural entre las tradiciones indígenas y la católica. La formación de estos catequistas fue la base para la formación de líderes y lideresas, como se evidencia actualmente¹⁸². De ahí su importancia para la vida de la comunidad y para la Iglesia Católica en Sucumbíos¹⁸³.

La iglesia empieza en torno a sus catequistas y a sus reuniones a convocar y a hablar sobre el tema de ir configurando una estructura organizativa que les represente y que les ayude a conversar, afirmando que la iglesia iba a acompañarlos. En conclusión, vemos que la Iglesia estuvo desde el inicio de las organizaciones y se consiguió algunos objetivos como el de asegurar la tenencia de la tierra, el tema de la educación propia, la educación bilingüe, en el tema de la organización de mujeres, la formación de las parteras, promotores de salud. Todo se promovió desde la iglesia y, obviamente, se iban estructurando alrededor de la Federación (P. Chuji, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

Como propone la Teología India (López, 2006, p.12), es un reconocimiento de la sabiduría y espiritualidad indígena desde la íntima relación del ser humano con la tierra y con la divinidad, en el ámbito de la familia y la comunidad (ayllu¹⁸⁴), considerando que cada pueblo tiene su cultura y su espiritualidad (SICNIE, 2007).

De esta manera, en las últimas décadas, el modelo formativo comenzó a tener una doble dimensión: al hablar de “servidor indígena católico” en la comuna no se refiere solamente a los

sacramentos y animar la parte espiritual en las comunas. Era también quien coordinaba con la misión y avisaba a la gente que iba a venir el misionero y la misionera” (I. Asimbaya, comunicación personal, 23 de diciembre de 2016).

¹⁸² “En las visitas por la ribera las hermanas enseñaban la catequesis y preparábamos a los catequistas en los temas que debían dar durante los tres meses que no íbamos a visitarles. También era él que guiaba a la comunidad en los encuentros comunitarios desde la Palabra de Dios de cada domingo. De ahí comenzaron los líderes comunitarios indígenas” (E. Guerrón, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016).

¹⁸³ “Basado en el modelo de las comunidades eclesiales de base, teníamos el objetivo común en todo Sucumbíos de fortalecer la comunidad, valorando la vida comunitaria y discutiendo los problemas que tenían: problema con los militares, cuestión de las cosechas y otros. La comunidad indígena era homogénea, aunque era gente que venía de varias partes, la situación que vivían acá era la misma; ninguno era más rico que otro, todos tenían su finca y luchaban juntos fortalecidos por la Palabra de Dios y los sacramentos para organizar todo, para reclamar o para hacer mingas o lo que sea” (E. Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

¹⁸⁴ “La gente llegó y adoptó a este río como casa; y fueron creciendo cada clan (ayllu) fue creciendo. Con la llegada de los misioneros ya fueron organizándose en la parte organizativa y en la evangelización, haciendo comunidades y, cuando la gente abre los ojos, se da cuenta que hay gentes en diferentes zonas con el mismo apellido o son kichwas” (H. Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

indígenas que se formaron con los misioneros¹⁸⁵, sino los indígenas que se tornan formadores de los misioneros para que realicen un auténtico diálogo intercultural: “ahora con la Escuela de Formación de Líderes de Leguízamo, donde podemos compartir entre kichwas de Colombia, Ecuador y Perú, y con otras nacionalidades indígenas y misioneros. Estamos aprendiendo mucho; nosotros aprendiendo de ellos, y ellos de nosotros” (H. Coquinche, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016).

El servidor de la comuna Tres Fronteras, Germán Macanilla, habló de estas interacciones entre servidores de muchas comunidades y del aprendizaje mutuo que se llevan a cabo en los talleres. “Íbamos a Loroachachi, a Tacé, a Singué, en el San Miguel, para las formaciones. Andábamos con las misioneras y nos formamos mucho; pero también pudimos ayudarlas a comprender mucho de nuestra cosmovisión indígena” (G. Macanilla, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

Por otro lado, se tornó un punto de referencia en las relaciones entre la comuna y la misión. De esta manera, en la comuna el señor Germán Macanilla es reconocido por su dedicación de más de tres décadas de servir a la comunidad no solo en la preparación a los sacramentos, sino también por su apoyo al fortalecimiento de la comuna en todos los ámbitos, especialmente en el trabajo de rescate cultural y de la espiritualidad indígena. Al participar de encuentros locales, regionales y trasfronterizos, él se fue dando cuenta de la riqueza cultural de los runas y que su espiritualidad está fuertemente marcada por prácticas tradicionales que dan sentido a su identidad personal y colectiva. De ahí comenzó a promoverlas en la comuna de Tres Fronteras.



Ilustración 11. Prácticas híbridas de espiritualidad

¹⁸⁵ Para la defensa del territorio, los procesos organizativos y como apoyo a la recuperación cultural.

4.4.2. Organización comunal

La organización tradicional de los runas viene de un modelo tribal, donde no se encontraban instituciones sociales como las tenemos en los días actuales. Su modelo de relaciones se basaba en organizaciones familiares (clanes – *ayllus*) que practicaban la reciprocidad y el intercambio, desde la complementariedad¹⁸⁶. Vivían entre familias nucleares en un territorio, donde trabajaban sus chagras y viven en un modelo de subsistencia (caza, pesca y recolección de frutos). Para defenderse de los problemas se establecían pactos¹⁸⁷. Las principales autoridades tradicionales para los kichwas eran el *kuraka*¹⁸⁸, el *yachak*¹⁸⁹ y el *apustulu*¹⁹⁰. Según cuentan, las decisiones eran tomadas después de largas discusiones hasta llegar a un consenso.

Posteriormente, muchas de estas prácticas organizativas fueron cambiadas por autoridades impuestas por los colonizadores, en las reducciones, encomiendas y haciendas. Algunos kurakas comienzan a ser nombrados para cargos administrativos de estilo colonial, como ejecutores o capataces de los colonizadores, y pasan a ser llamados “capitanes”¹⁹¹ o *aypus* en el tiempo de las

¹⁸⁶ “Los grupos indígenas de la Amazonía disponen de arreglos tradicionales que aseguran la producción y la reproducción biológica, social y étnica. Tradicionalmente la familia dispersa, nuclear o ampliada, constituye el eje central de asentamiento y organización entre dichos grupos. Cada una de estas unidades domésticas equilibra su vida de subsistencia entre una horticultura de rotación establecida cerca de la casa de habitación del grupo doméstico y la cacería, pesca y recolección de huevos de tortuga (AA.VV. 1986, p.46).

¹⁸⁷ Algunas de estas prácticas como las relaciones familiares, reciprocidad, intercambio, complementariedad y trabajo conjunto se mantienen hasta los días actuales.

¹⁸⁸ Kuraka: “coordina los trabajos, la defensa y la complementación organizativa” (Goldáraz, 2004, p.213). Estos fueron eliminados en el proceso colonizador por las autoridades nacionales.

¹⁸⁹ Yachak: “ayuda a tener relaciones fluidas con el mundo de los espíritus, que le liberan de sus poderes negativos y le protegen de los males, enfermedades, amenazas y miedos” (Goldáraz, 2004, p.213). Son los chamanes actuales.

¹⁹⁰ Apustulu: “es un servicio en favor de la sabiduría, de la vigencia de los valores ancestrales y del desarrollo de la sociedad runa en clave cultural” (Goldáraz, 2004, p.221). Puede ser considerado el “hermano mayor” o “abuelo” de la comunidad, o bien lo que hacen los buenos compadres, padrinos, profesores y líderes que transmiten la tradición para garantizar la armonía familiar y comunitaria.

¹⁹¹ “Waynaru, varayu y capitán serían también, más tarde, los jefes indígenas principales de los hacendados. Presidían los trabajos, ceremonias y concentraciones en nombre del patrón. Convocaban y reunían a la gente [indígenas] para resolver los conflictos suscitados entre sí y con los mestizos. Organizaban las fiestas, los juicios y las acciones de guerra; fungían de capataces en la búsqueda, recolección y transporte del oro, la canela, la tawa, el caucho y la balata, desde los bosques y ríos lejanos, a las haciendas” (Goldáraz, 2004, p.225).

“El waynaru era quien organizaba la gente para el trabajo; cuando hay un problema deben arreglar con la gente. Él explicaba todo a la gente. Andaba con una varita con banderita para hacer esto. Él mandaba a todos a trabajar con los militares” (C. Aguinda, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

“En las comunidades había muchos capitanes. Antiguamente decían que era el cacique. Recuerdo que había un capitán, un tal Noteno, era el anciano de la comunidad, el mayorcito y de más experiencia. Era él quien coordinaba el trabajo de la comunidad. El capitán no sabía leer ni escribir, pero era el que tenía más experiencia y sabiduría para

haciendas. Es una figura que continuó existiendo hasta finales del siglo XX. Su organización se basaba al modelo estatal colonizador de cabildos y resguardos.

Actualmente, las autoridades indígenas se basan en modelos tradicionales y en otros jurídicos, administrativos y organizativos impuestos por la legislación del Estado (Goldáraz, 2004), organizándose en cabildos comunales (comunidades) y resguardos (organizaciones, federaciones y confederaciones indígenas). Las principales autoridades indígenas son los presidentes y miembros de la directiva de estos cabildos y resguardos, bien como indígenas en cargos político-administrativos (concejales, alcaldes, jefe político etc.) y funcionarios públicos indígenas (profesores) y en los servicios comunitarios (catequistas, promotores de salud, educación, derechos humanos, etc.)¹⁹².

En este aspecto, siguiendo los procesos llevados a cabo por las organizaciones indígenas provinciales, amazónica y nacional, las familias de Tres Fronteras, que llegaron huyendo de la dominación de los patrones en el Napo¹⁹³, comienzan a organizarse con la llegada de los misioneros carmelitas en la década de 70, que comienzan a proponer una nueva estructura en grupos amplios de familias¹⁹⁴.

guiar la gente en este tiempo. Hoy día ya no hay más capitán, pues la comunidad cambió. Ahora está el presidente que ayuda a diligenciar las cuestiones de la comunidad con el gobierno ecuatoriano y las instituciones y organizaciones. Él cuenta con la ayuda de una directiva, cada uno en su cargo colaborando por el bien de la comunidad” (H. Coquinche, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016).

¹⁹² “Entre los Quechuas del Napo y del Coca [y del Putumayo y San Miguel] procesos económicos y políticas similares llevan a los grupos indígenas a constituir organizaciones comunales, acogiendo a la ley de comunas. Este proceso de organización fue paralelo a la legalización jurídica de ellos territorios de usufructo, unas veces en forma individual, otras en forma colectiva y en otros mixto” (AA.VV. 1986, p.51).

¹⁹³ “Al tratarse de una migración de gran magnitud dada por el maltrato y trabajo forzado por los patrones del caucho, muchas de las familias que se enrumbaron por las bocananas y riveras de los grandes ríos amazónicos llegaron al cantón Putumayo donde poco a poco se fueron asentando conformaron comunidades y vieron la necesidad de organizarse para hacer valer sus derechos, legalizar sus territorios donde ahora viven, que son considerados como ancestrales y crear y hacer respetar sus propias leyes; consideran a la organización como un mecanismo de supervivencia y manejo de conflictos” (Plan de vida de las comunas de la nacionalidad kichwas del cantón Putumayo 2013-2024, p.62).

¹⁹⁴ “Esto también hacíamos en el Putumayo: organizar a los catequistas y las comunidades de los ríos Putumayo y San Miguel. Ahí se comenzó a organizar a las comunidades y no fue difícil, pues los kichwas siempre estuvieron organizados en una forma tradicional con los aipus, los yachas y las parteras. Ya había una organización interna que servía de base. Los primeros tiempos he trabajado con el padrecito José Navarrete, que tenía una visión bastante clara y amplia de toda la parte organizativa. Él seguía organizando las comunidades, haciendo las gestiones jurídicas y legales para esto. Se trabajaba con los dos pies juntos: iglesia y organización. Esto entraba bien en la mente de las personas” (J. Cantero, comunicación personal, 27 de mayo de 2019).

Muchas comunidades son formadas conjuntamente con la Iglesia y tienen bastante transcendencia en el quehacer organizativo; siempre se hablaba de la espiritualidad y del proceso organizativo. Se usaba el concepto caminar con los dos pies: la organización social y la espiritualidad. Eso se arraigó bastante en las comunas kichwas (Pacho Chuji, 2016).

De igual manera que está marcada por un proceso legislativo y jurídico desde el modelo estatal, la organización indígena tiene un aspecto comunal que definen la relación entre las familias y los arreglos que hacen entre sí, formas tradicionales fuertemente inculcados en las prácticas, modos y valores propios, en los sistemas de intercambios de trabajos, productos, simbólicos y políticos, basados en la “organización y control de los recursos naturales; la defensa del patrimonio; la conservación de las prácticas sociales productivas y rituales, así como el sentido de pertenencia e identidad entre los componentes del grupo que asegura su cohesión y su conservación” (AA.VV., 1986, p.33).

De esta forma, actualmente la directiva de la comuna está organizada en cabildos (conformado por presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y vocales¹⁹⁵), regidos por un estatuto jurídico¹⁹⁶ y principios desde la cosmovisión, cultura y espiritual putumayoruna.

Uno de los puntos significativos del Estatuto Jurídico (2008) es reconocer la comuna de Tres Fronteras como “una entidad histórica de raíces ancestrales ubicada en las riberas del río Putumayo” y que expresan “libre voluntad de reconstituir y fortalecer como nacionalidad kichwa”, regidas por “las disposiciones de los derechos colectivos” del gobierno ecuatoriano y las normativas internacionales para los pueblos indígenas “que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales”, conformada “por hombres, mujeres y sus descendientes” que participan “en los procesos encaminados al desarrollo organizativo, como en los espacios de gobiernos

¹⁹⁵ “[La manera de organizarnos] ahora se habla diferente: en Colombia dicen gobernador y aquí en Ecuador llamamos presidente de la comuna. Comenzamos aquí [en 1974] mi persona y Paulino Siquihua; en este tiempo uno era presidente, otro vicepresidente, secretario, tesorero y síndico. Eran cinco personas que debían mirar la comunidad, cuidar de la gente y organizar las cosas” (C. Aguinda, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

¹⁹⁶ La certificación del Estatuto, con fecha del 9 de mayo del 2008, firmada por el secretario Jaime Siquihua, dice que “este Estatuto fue analizado en dos Asambleas efectuadas el día 08 de mayo de 2008 y aprobado el 09 de mayo del mismo año, en fe de lo actuado firman en el acta original que reposan en los archivos de la asociación a mi cargo”. El Estatuto recibió una carta aval de la FONAKISE, que autoriza el CONDEPE a realizar su registro, el 9 de julio de 2008 y está firmado por el presidente Paco Chuji.

alternativos, que esté enmarcado con el proyecto político de cambios profundos y de trascendencia para el país”.

También reconoce la administración del territorio en forma colectiva para “rescatar, fortalecer y difundir la identidad cultural, lingüística, espiritual, conocimientos tradicionales, historia, medicina y otras manifestaciones culturales propias de la nacionalidad kichwa”, desde la búsqueda de modelos de desarrollo integral, fomentando “el fortalecimiento de la unidad, la solidaridad y la reciprocidad entre todos los miembros y otras organizaciones afines”.

La organización de la comuna es regida por la Asamblea General (con sus atribuciones) y Consejo de Gobierno que duran dos años (presentando las atribuciones del Consejo y de cada uno de sus miembros: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, vocal de promoción y desarrollo comunitario, vocal de tierras, agropecuaria y derechos humanos, vocal de educación, cultura, deportes y juventud, vocal de organización de mujeres y vocal de salud integral).



Ilustración 13. Casa Comunal, Estatutos de la Comuna Tres Fronteras y Carta Aval de la FONAKISE (2008) y acta de elección de la nueva directiva (2018).

La base del estatuto se mantiene, entre tanto con algunos cambios realizados en años posteriores, especialmente donde se modifica la manera de organizar la directiva, separando el antiguo vocal de tierras, agropecuaria y derechos humanos entre dos personas: vocal de derechos humanos y vocal de tierras y agricultura. La última elección fue realizada en 15 de diciembre de 2018, donde se eligió a Matías Dahua como presidente.

4.4.3. Desarrollo comunitario

Los runas vivían tradicionalmente de la caza, pesca y recolección de frutos desde una cultura de subsistencia y de una pequeña chacra donde cultivaban yuca, maíz, plátano y algunas plantas medicinales y frutos. Por la situación del sector donde está la comuna de Tres Fronteras, con poco territorio para el aumento demográfico que escasea cada vez más la caza y pesca, y por la incertidumbre actual con relación a las crecientes del río que provocan la pérdida de la yuca, plátano y producciones¹⁹⁷, los runas comenzaron a organizarse para recibir proyectos productivos.

En las últimas décadas, fueron decenas de proyectos elaborados en la ribera del río Putumayo desde los planes de desarrollo llevados adelante por los gobiernos locales, provinciales y nacionales, por ONGs y las propias organizaciones indígenas y la pastoral social del Vicariato de Sucumbíos. Muchos proyectos fueron realizados desde la buena voluntad y con ganas de ayudar, pero ni todos los proyectos fueron apropiados por los socios de la comuna, o por no responder a sus lógicas socioculturales o por no ser aptos al ambiente en que viven¹⁹⁸.

¹⁹⁷ “Aquí uno vive de la yuca y plátano, de la cacería y pesca. En el tiempo cierto se siembra maíz y arroz. Aquí se vive para sobrevivir, en una economía de subsistencia. Uno tiene que saber cuándo sembrar, pues cuando viene la inundación acaba con todo: plátano, maíz, yuca, pollos... todo se acaba. La inundación siempre venía entre junio y julio, pero con el cambio climático está muy loco, vine en abril, diciembre... ya no sabemos cuándo va a venir la conejera. Esto genera crisis de recursos, pues antes se sabían que había fechas precisas. Recuerdo que en agosto sembramos arroz, y justo dos semanas después vino la conejera que duró dos semanas. Es un problema para nosotros. Acabamos sin recursos para comprar lo que necesitamos” (S. Siquihua, comunicación personal, 13 de diciembre de 2016).

¹⁹⁸ Esto pasó, por ejemplo, con algunos productos como verduras en huertos comunitarios o el proyecto de café para las familias. Esto se debe a que estos productos no son aptos por la realidad del clima y suelo donde viven los putumayoruna, o a que se necesitaban de demasiados cuidados y que en tiempos de inundación se dañaban (como en el caso del café). También sucedió con varios proyectos de maquinarias, como la desgranadora de maíz, piladora de arroz y molienda de caña que no funcionan porque necesitan de combustible (que muchas veces es casi imposible de lograr por este sector). La ganadería tampoco tuvo mucha aceptación, por ser más costoso su mantenimiento, necesitar de un área muy extensa y por la dificultad durante las inundaciones.

El afán de dejarse llevar por la lógica del mercado y de la producción puramente comercial, permeó en el poco desarrollo comunitario. Esto se observa en la elaboración de varios proyectos ofrecidos por el gobierno municipal y de algunas ONGs, que parecen buenos, pero que no responden a la realidad ni a las reales necesidades de la comuna¹⁹⁹.

Según Juan Vieco (2009), “para que esto [proyecto de desarrollo] sea posible las instituciones deben abrir puertas a propuestas distintas que incluyan, en especial, el conocimiento local, producido cotidianamente, incluso de prácticas adquiridas recientemente” (p.156), estableciendo un diálogo de saberes, para evitar que muchos de estos proyectos de desarrollo (que derivan del mercado) entren en choque con los planes de vida de las comunas y no respondan a sus expectativas y necesidades²⁰⁰.

Por otro lado, debemos observar que algunos proyectos fueron apropiados fuertemente por las comunidades, pues no requieren de tantos cuidados o se adaptan fácilmente a este sector amazónico del Putumayo, que es una zona inundable en períodos del año. Estos proyectos ayudan actualmente como una fuente de ingreso económico y de fortalecimiento organizacional para el mantenimiento de algunas necesidades básicas de las familias y de la propia comuna. La observación de campo y el diálogo con los putumayoruna de la comuna Tres Fronteras, permite identificar algunos proyectos permitieron un empoderamiento y que se tornaron parte de la vida de las familias.

El primer referente está en la **crianza de especies menores**, principalmente el pollo. Este plan organizado primeramente por la pastoral social del Vicariato de Sucumbíos en asociación con la pastoral indígena y la organización de mujeres Warmi Wangurina., permitió a que

¹⁹⁹ En una visita por la comuna se ve que las baterías sanitarias están abandonadas y no se utilizan, pues para eso sería necesario buscar agua en el río en algún recipiente; de tal manera que es más fácil ir al monte. Otro proyecto visible que no funcionó fue el del centro de salud, pues el enfermero que fue formado recibió una propuesta mejor en otra parte y se fue; de tal manera que no tiene quien use todos los aparatos dejados ahí.

²⁰⁰ “Proyectos que en su gran mayoría no son planificados con la población, razón por la cual no demuestran interés y muchos de ellos una vez implementados han sido abandonados por falta de asistencia técnica, recursos y esencialmente no responden a su cosmovisión, no generan impacto social y económico a largo plazo, no cubren las demandas de las comunidades, por lo tanto no garantizan la sostenibilidad de la inversión realizada por las instituciones públicas, privadas y ONG’s. Es importante que las comunas Kichwa del Cantón Putumayo realicen convenios de cooperación con instituciones públicas, privadas y ONG’s tomando en cuenta su cosmovisión, para esto es necesario que los dirigentes y porque no, la población de las comunidades sea capacitadas en diversos temas como: liderazgo, fortalecimiento organizativo, capacidad de gestión” (Plan de Vida Kichwa del Putumayo, 2013, p.215).

se comenzara a pensar cómo hacer un mejoramiento alimentario, desde las chagras que tenían en cada comunidad y las comunas más enfermas por falta de comida, como poner pollos para crear. Hay muchas mujeres que dedicaban mucha atención a la crianza de pollos. Era un fondo que debían generar producción y pagar con algo para pasar a otra comuna. Algunas comunidades funcionaron bien el proyecto y dieron muchos resultados favorables” (I. Asimbaya, comunicación personal, 23 de diciembre de 2016).

Según las mujeres de Tres Fronteras, el proyecto de pollo funciona porque es fácil criarlos a base de maíz y comida que encuentran en el campo. Ya hace parte del propio ambiente y se torna una fuente de alimentación para la familia, para el compartir comunitario en los eventos y para la venta en Puerto El Carmen.

Otro proyecto con resultado favorables fue el de sembrío de **maíz y cacao**, que en términos generales se inició por la pastoral social y pastoral indígena del Vicariato de Sucumbíos²⁰¹, y que actualmente está siendo facilitado por ONGs y por los propios gobiernos. El maíz hace con que sea rápida su cosecha y no se pierda fácilmente con las inundaciones.



Ilustración 13. Producción de cacao en una de las chagras de Tres Fronteras (25/07/2017).

El cacao es un árbol que se adapta al ambiente y que se recupera fácilmente después de las inundaciones²⁰²; por otro lado, no requiere de mucha atención para la producción. Tanto el maíz

²⁰¹ “Uno nunca llegaba a un sitio que no había nada, sino que gente siempre tenía sus chagras con arroz, maíz, plátano, yuca, bien establecidos. La hermanita [Rosita] les traía semillas; lo que la gente le pedía para trabajar comunitariamente, ella les colaboraba; buscaba ayuda donde sea, pero conseguía” (Z. Rodríguez, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016).

²⁰² “[Los kichwas del Putumayo] Manifiestan que en época de invierno se ocupan en la siembra de arroz, y cuando se produce la conejera (inundaciones) consumen el cacao blanco que se puede degustar ya sea frito, cocinado, en sopa o hasta estofado” (Plan de Vida Kichwa del Putumayo, 2013, p.183).

como el cacao encuentran la posibilidad del mercado para su venta en Puerto El Carmen, generando ingresos significativos para las familias. Actualmente, algunas familias también siembran arroz para su propio consumo, pero este requiere de más atención, especialmente para ahuyentar los pájaros que vienen a alimentarse cuando están floreciendo.

Otro elemento que trajo bienestar a las familias y disminuyó significativamente el número de enfermedades gastrointestinales fue el avance del **proyecto de tanques para coleccionar agua lluvia**. Este proyecto fue una petición expresa del promotor de salud que viendo los beneficios que ofrecieron en otras comunas, comienza a pedir colaboración a los misioneros.

María Elena Posada, recuerda que esta fue una iniciativa de ACNUR y OXFAM (cooperación internacional) en unión con la Pastoral Social del Vicariato de Sucumbíos, pero siempre con la colaboración de las familias de la comuna, para que se empoderaran del proyecto y tuvieran la posibilidad de mantenerlo por sí y organizarse para no quedar sin agua para beber y cocinar.

Por ejemplo, una era para adecuar aguas lluvias para las familias: Iba el técnico y les ayudaba, porque eso todo era en minga: la familia debía hacer el andamio, el técnico le enseñaba como poner la canal, el tanque y todas las cuestiones. Así dejamos instalando en muchas partes esos tanques de agua para mejorar la calidad de vida y para que no tuvieran que ir al río Putumayo (M.E. Posadas, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016).

Una de las principales dificultades que muchas veces dejaba incomunicada la gente era el problema de la **movilidad**. Tres días a remo se llevaba de Tres Fronteras a Puerto El Carmen o Puerto Ospina para comprar algo de remesa o para algún trámite que necesitaban realizar²⁰³. Esta dificultad también era motivo para que no pudieran comercializar sus productos directamente en estas localidades, dependiendo del barco del comerciante que bajase a comprarles y pagarles el mínimo por su producción²⁰⁴.

²⁰³ “A remo íbamos a Puerto El Carmen en de dos a tres días, pero era muy lejos; la “gasolina” de la gente era la chicha; remábamos todo el día movidos a chicha, de cinco de la mañana a seis de la tarde, durmiendo en el Hacha, Tablero y/o Aguas Negras. La gente iba hacer remesa en Ospina, especialmente por la sal y cartuchos. Andábamos con todo: tarraya, machete y anzuelo para ir pescando y comer algoito donde íbamos a dormir” (Regina Siquihua, comunicación personal, 26 de mayo de 2017).

“Nosotros sabíamos andar a remo. Eran tres días subiendo a Puerto El Carmen a palanca y remo. Allí comprábamos la sal, jabón y aceite en Ospina” (M. Siquihua, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

²⁰⁴ “Antes uno debía vender sus cositas (maíz, plátano, gallina) a los comerciantes que bajaban cada quince días. Pero ahora ya no es así, uno trabaja al gusto de uno. Si tiene las cosas vende directamente en Puerto El Carmen o

Según Germán Macanilla

los principales cambios fueron fruto de la llegada de las instituciones, después que nos organizamos bien como comunidad. Así empezamos a progresar en herramientas para nuestro trabajo, motores y botes para viajar. Antes uno no tenía como viajar, tocaba subir a remo varios días o botarse al otro lado y esperar que un barco de comerciantes lo lleve (comunicación personal, 12 de diciembre de 2016).

En la actualidad, la mayoría de las familias, escuelita y comuna tienen su canoa y motor. El haber facilitado la movilidad de la gente²⁰⁵, permitió un cambio significativo para las diligencias que tienen que hacer en Puerto El Carmen y para la comercialización de sus producciones de maíz y cacao.

Un aspecto que dificulta la movilidad está vinculada al gobierno ecuatoriano, quien restringe la comercialización de combustible libremente (según ellos para evitar el contrabando para la producción de coca en Colombia), creando problemas para los habitantes de la zona.

Nuestra dificultad para movilizarnos por el río Putumayo es agravada por los problemas que pone el gobierno ecuatoriano para vender combustible. En Puerto El Carmen solo venden combustible cuando uno tiene un permiso. Y este permiso exige muchas vueltas y papeles que deben ser presentados en la sed de Hidrocarburos en Lago Agrio y esperar la buena voluntad de la gente. Por lo tanto, muchas veces nos toca comprar combustible revendido, que cuesta el doble del precio (comunicación anónima²⁰⁶, diciembre de 2016).



Ilustración 14. Canoas con motores para movilidad por el río Putumayo..

Puerto Ospina y no hay nadie que nos reclama; esto es de uno” (C. Aguinda, comunicación personal, 30 de mayo de 2019).

²⁰⁵ De los tres días que se gastaba anteriormente, hoy día se gasta de dos a cinco horas, dependiendo del cilindraje del motor, el nivel del río, la carga de la canoa y personas que lleva.

²⁰⁶ El entrevistado pidió para no ser identificado.

4.5. A modo de conclusión

Con lo expuesto hasta el momento, se develan que los cambios sociales dentro de la comuna kichwa de Tres Fronteras están re-significando el estilo de vida y sentido de pertenencia al territorio desde la concepción ancestral del Sumak Kawsay. Este es un camino dinámico, que según la época se va renovando el camino, como afirma Gumucio (En Pereira y Cadavid, 2011),

una condición indispensable en la comunicación para el cambio social es la participación democrática y la apropiación del proceso y de los contenidos comunicacionales. (...) La interacción cultural, es decir, los intercambios entre lenguas y culturas, son saludables cuando tienen lugar en un marco de equidad y respeto, por medio del diálogo crítico, el debate de ideas y la solidaridad (pp.33-34).

Al terminar este capítulo, el parecer de José Cerda, expresidente y exdirigente de tierras de la FONAKISE, como fruto para una futura reflexión de los interesados en el asunto, manifiesta que:

actualmente la mayoría de las comunidades tienen sus títulos globales y escrituras públicas con el título. Pero está pasando algo hoy día: dentro de muchas comunas se van organizando asociaciones o sectores en el campo educativo y social, muchas veces por inconvenientes. Entonces legalmente están unas como comunas y otras como asociaciones dentro del mismo territorio global; hemos tenido muchos inconvenientes en los nombramientos de los cabildos. Las normas legales están dejando un vacío en las normativas para regular esta situación, creando mucha confusión en las gentes. Así se van formando otros grupos por el aumento de la población, creando otras comunidades dentro de la comunidad. Esto está debilitando la organización. En otras, como estamos en territorios protegidos, debemos hacer visible nuestros derechos colectivos. Estas situaciones están dificultando del reconocimiento de los cabildos y directivas para organizarnos mejor. El problema es que piden un sin número de requisitos a las comunidades, generando mucha burocracia, pues el primerito es tener un número de RUT y pagar el impuesto que deben, para después tener los papeles y gestionar en Quito, para recién nombrar los dirigentes de los cabildos como comuna o asociaciones (J. Cerda, comunicación personal, 21 de diciembre de 2016).

Son muchos los desafíos que van surgiendo, pero ya se está encaminando nuevos rumbos bajo el Plan de Vida de las Comunas Kichwas del Cantón Putumayo (2013-2024)²⁰⁷, donde se proyecta un largo camino para llegar a concretizar el sueño ancestral runa de vivir en una “Tierra Sin Males” con vida en abundancia.

En base al conocimiento de los tres ejes del Sumak Kawsay: Sumak Allpa, Runa Kausay y Sacha Runa Yachay, principios que tienen como esencia: tierra, vida, familia, cultura y conocimiento, gestionar la formulación e implementación de Políticas, estrategias, programas y Proyectos para lograr: una mejor organización, promover la protección de la integridad del territorio ancestral, de manera participativa e inclusiva de acuerdo a su cosmovisión, distribución equitativa del territorio, práctica de los Derechos Colectivos, uso y manejo de los Recursos Naturales renovables y no renovables así como fomentar la Autonomía de Gobierno de la Nacionalidad Kichwa (pp. 216).

²⁰⁷ Este es el primer Plan de Vida organizado elaborado por las comunas kichwas del Putumayo en su historia y tiene como objetivo: “Contribuir a la consolidación y desarrollo integral de la Nacionalidad Kichwa para mejorar la calidad de vida de cada una de sus comunas basada en su propia realidad social, cultural, ambiental, económica, organizativa y de gobernanza logrando así el Sumak Kawsay” (p.217). Próximamente se piensa en comenzar a evaluar y elaborar el nuevo plan, que ciertamente será más completo, por la experiencia de este y por los aprendizajes tenidos en los últimos años.

Conclusiones y recomendaciones

Boaventura de Sousa (2001), recuerda que “las personas y los grupos sociales tienen el derecho a ser iguales cuando la diferencia los inferioriza y el derecho a ser diferentes cuando la igualdad los descaracteriza. Este es, consabidamente, un imperativo muy difícil de alcanzar y mantener” (p.10).

Este imperativo trae a la memoria un gesto realizado durante un encuentro por un líder indígena kichwa ya anciano, líder en su comuna de Ecuador, quien tomó dos velas, encendió una y entregó una apagada a un misionero mayor y dijo: “Usted eres mayor como yo. Si sólo mi luz está prendida alumbrará un poco, entonces te pido que encienda tu vela”. Así el misionero anciano prendió su vela y el líder indígena dijo: “Mire hermano mío, tu sabe muchas cosas, yo también. Tenemos luces para alumbrar. Pero si están separadas alumbran poco. Si los dos prendemos juntos nuestras luces, alumbrarán mucho más. Entonces trabajemos juntos para alumbrar”. De esta manera, la unión de fuerzas y luces que viene, pueden alumbrar mucho más desde el respeto mutuo, el diálogo intercultural y el trabajo por construir “otro mundo posible y necesario”.

Los paradigmas complementarios de la comunicación intercultural y la comunicación para el cambio social favorecen un enriquecimiento mutuo, ayudando a pensar este proceso académico desde la práctica en una realidad específica, para generar auténticos procesos de valoración, diálogo intercultural y cambio social, en sintonía con lo que propone Alfonso Gumucio (En Pereira y Cadavid, 2011): “La comunicación para el cambio social promueve el diálogo y el debate, no solamente en el proceso de comunicación, sino hacia otros procesos similares. La constitución de redes contribuye a consolidar los procesos, y el intercambio los enriquece” (p.35).

Según Sacavino y Candau (2015), podemos dividir la historia reciente²⁰⁸ de los pueblos indígenas en cuatro etapas: la primera que va del periodo colonial a las primeras décadas del siglo XX, “caracterizada por una violencia etnocéntrica explícita, que intenta imponer la cultura hegemónica sobre las poblaciones indígenas” (p.70) y un proceso de asimilación a los estados nacionales; la segunda que se realiza en los años 30 a 50 del siglo XX, donde comienzan

²⁰⁸ La historia de los pueblos indígenas, originarios del Abya Yala, tiene varios siglos. Aquí hacemos referencia al proceso vivido en los últimos cinco siglos.

prácticas de bilingüismo como “un modo de alfabetizar y civilizar más fácilmente a pueblos enteros” (p. 70); el otro sucede a partir de los años 60, desde “experiencias alternativas protagonizadas por líderes comunitarios, como resultado de una acción conjunta con universidades y sectores progresistas de la iglesia católica” (p. 71); y el último periodo que comenzó en los años 80, basados en luchas indígenas de las diversas etnias que se unen en una organización “bajo una identidad común: la indígena, y comenzaron a adquirir en el exterior, no solo mayor reconocimiento, sino también mayor espacio” (p.72).

En este camino, los kichwas amazónicos presentan una capacidad histórica de resistencia desde su riqueza sociocultural, basada en la sabiduría y experiencia de los mayores, la fuerza de los adultos y la curiosidad de niños y jóvenes.

Los estados dominantes, tanto el Colonial como el Nacional, creyeron que el pueblo kechua había desaparecido. Inclusive creyeron que nunca había existido. Recortaron su territorio, ignoraron su cultura, despreciaron su lengua, se mofaron de su religión, pero no previeron que después de más de quinientos años resurgiría con fuerza para reclamar lo que se le había negado (Almeida, 2005, p.242).

En esta investigación, se ha visto que los kichwas del Putumayo (putumayoruna) se encuentran realizando un fuerte cambio: de pueblo oprimido históricamente, reducido político, socio y religiosamente, en situación de servidumbre en haciendas con sus patrones en los ciclos del oro/canela, quina, caucho, balastro/madera, coca etc., mostrando y demostrando una gran resistencia para mantener su identidad. Si perdieron algunos elementos culturales, están revitalizando su cultura, realizando un proceso de cambio social en un territorio distinto donde edificaron sus casas, organizándose buscando salir adelante.

Al mismo tiempo sigue recuperando elementos culturales que parecían perdidos, desde el gran sueño amazónico de una “Tierra sin males”²⁰⁹, estableciendo procesos comunicativos interculturales con otros grupos étnicos (sionas, huitotos, cofanes etc.) y con los “mishus”

²⁰⁹ “La tierra sin males forma parte de una tradición de la cultura Tupí-huaraní muy extendida a lo largo de los ríos de la Amazonia. Es la tradición de la existencia de un lugar maravilloso que estaría hacia las fuentes de los ríos, a donde se llegaría surcando sus aguas y siguiendo el camino del sol hacia su ocaso. En ese lugar apartado, todo crece espontáneamente y se trabaja y se cosecha sin esfuerzo. En él tiene su asiento el ‘héroe cultural’. Es también el refugio que nos salva de la destrucción del mundo, causado por un cataclismo debido a la maldad y a la vida desordenada de los humanos. Es símbolo, al mismo tiempo, de una época y de un lugar utópicos de felicidad futura, que actúan como acicate y modelo para el comportamiento humano” (Goldaráz, 2004, p.122).

(misioneros, campesinos, comerciantes, ONGs y gobierno), desde una estructura comunal fortalecida y la capacidad de dialogar y negociar desde lo propio. Su utopía ancestral de buscar una Tierra sin mal los mantiene fortalecidos y los llevó a muchos lugares en busca de la tranquilidad y de la vida en abundancia (Sumak Kawsay).

Otro ente que se destaca es el trabajo de la Iglesia Católica²¹⁰ como un sujeto presente en el territorio, que realizó un proceso de cambio de mentalidad y de prácticas en su interacción con los pueblos indígenas. Así lo reconocen muchos misioneros e investigadores, quienes admiten que este proceso interno y externo debe continuar fortaleciendo su actitud decolonial, dejando atrás su pasado colonial y colonizador para fortalecer su identidad y motivo de ser en este nuevo milenio, asumiendo nuevas prácticas comunicativas interculturales, comprometidas con procesos sociales de cambio, especialmente en su caminar con los pueblos indígenas²¹¹.

En la realidad del Putumayo ecuatoriano, desde el Vicariato de Sucumbíos se materializó un camino referido a la Pastoral Indígena (API – SICNIE), muy de la mano con las organizaciones populares sociales. En general, ésta continúa siendo la práctica de los misioneros que pasan en las comunas kichwas del Putumayo. El desafío lanzado es que continúen sintiéndose huéspedes para caminar con los indígenas, superando la práctica del pasado colonial que era su dueño, obligándolos a pensar como sus conquistadores²¹².

²¹⁰ Quisiera puntualizar que la Iglesia Católica es una institución religiosa presente en casi todo el mundo, organizadas en vicariatos, diócesis, arquidiócesis, conferencias episcopales, congregaciones religiosas etc. En su trabajo mantiene actualmente “la unidad en la diversidad”, realizando caminos universales y locales que buscan interactuar con su tradición milenaria. En el caso nuestro, hacemos un análisis de una zona específica donde hace presencia: el Vicariato Apostólico de San Miguel de Sucumbíos (Ecuador), que tiene características propias y que venimos reflexionando.

²¹¹ “A pesar de las voces en contrario, poco a poco se han ido derrumbando los muros de intolerancia y de recelos tanto de parte indígena como de parte de la Iglesia. Hoy, a nivel de documentos y de algunas experiencias paradigmáticas, existen condiciones en la Iglesia para reconocer, como expresó recientemente un hermano de Paraguay, que *los pueblos indígenas no somos el problema. Más bien somos, en gran medida, la solución*. Dicho esto con humildad y con responsabilidad histórica. La religiosidad indígena y las teologías indias de hoy tienen mucho que aportar a la Iglesia y a la humanidad. Y los indios abrimos gustosamente nuestras tilmas para mostrar y ofrendar las flores de nuestros pueblos. Esperamos que la Iglesia, superando sus miedos y recelos añejos, reciba con el mismo gusto estos aportes. A medida que va habiendo nuevos planteamientos de apertura en la Iglesia nos vamos convenciendo de que es posible la reconciliación de nuestro interior religioso, mediante procesos nuevos de terapia espiritual y de diálogo interreligioso” (López, 2013, p.72).

²¹² “El nuevo enfoque, que es la iglesia del papa Francisco, de que la iglesia que no va con el poder, como hizo la iglesia colonial con los conquistadores: que a veces pelea con ellos, pero los apoyaba en todo. Hoy día se parte del modelo de la iglesia desde la debilidad y del misionero huésped; pues el misionero nunca es dueño de nada, sino que

Se ha insistido, este trabajo se limitó a reflexionar las relaciones entre los kichwas del Putumayo ecuatoriano con los misioneros del Vicariato de Sucumbíos²¹³. Desde el recorrido histórico y el proceso de comunicación intercultural con miras a un cambio social, hay todavía mucho que investigar y trabajar acerca de la riqueza que sale de este territorio indígena del Putumayo. Por tal motivo, se dejan algunas recomendaciones a estos dos grupos, bien como a otros que hacen presencia permanente o esporádica en esta zona:

En primera instancia se recomienda a las Comunas de Tres Fronteras y de todo el Putumayo: a retomar la fuerza de la unidad de la organización tradicional, desde los modelos actuales; estar dispuestos a realizar un diálogo intergeneracional y de saberes en la escucha de los mayores y estar atentos a la pérdida cultural visible en los niños y jóvenes; desde la organización tienen la gran posibilidad de conformar en el sector una CTI (Circunscripciones Territoriales Indígenas)²¹⁴; realizar un proceso de intercambio con yachak de otros sectores para formar nuevos yachak, así como quitar los prejuicios que se generaron sobre su tarea, confundiéndolos con los “brujos”; cuidar para no caer en el juego económico neoliberal admitiendo proyectos que generan solo ingresos individuales y perdiendo su identidad colectiva; por fin, continuar los procesos organizativos y de recuperación cultural.

es huésped y frágil: donde el dueño de la casa lo pueden mandar afuera cuando quiere” (J. Bottasso, comunicación personal, 23 de mayo de 2019).

²¹³ Más específicamente el objetivo general fue: “Analizar los principales cambios generados en la comuna indígena *kichwa* de Tres Fronteras, del Putumayo ecuatoriano, desde la formación de líderes por medio de la comunicación intercultural establecida con los misioneros del Vicariato de Sucumbíos”.

²¹⁴ Las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTI) está enmarcada en la Constitución ecuatoriana (artículo 60) en el marco de la organización político administrativa, favoreciendo el ejercicio de competencias del gobierno territorial autónomo de los pueblos indígenas, regidos por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos. Las parroquias, cantones o provincias conformados mayoritariamente por Nacionalidades indígenas podrán adoptar este régimen de administración especial, luego de una consulta aprobada por al menos las dos terceras partes de los votos válidos.

“En el tema de la fortaleza yo miraba que era bastante interesante de que sean una parroquia (civil) donde habitan una nacionalidad; eso le podría, con una conducción apropiada y con un plan de vida adecuado, ser una herramienta importante para impulsar en algunas actividades a largo plazo. Realmente se requiere un fuerte proceso de formación para consolidar un equipo humano que se ponga ahí al frente de la gestión, o se podría transformar en una Circunscripción Territorial Indígena, que le daría un status un poquito especial y que el Gobierno podría atender de manera especial a esos territorios. Eso pasa por consolidar un equipo importante que pueda impulsar este proceso, que no son procesos tan sencillos, pero la norma constitucional de Ecuador permite a las nacionalidades conformarse en Circunscripciones. Por este lado tendrían mucho que trabajar para consolidarse” (P. Chuji, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016).

A la Iglesia Católica invitamos a: continuar el proceso de renovación de sus estructuras y prácticas misioneras; profundizar el camino de diálogo intercultural, que hizo con mucha fuerza entre los 70' y 90', para llegar a un auténtico diálogo interreligioso²¹⁵; ayudar a los jóvenes en formación en los seminarios, a los misioneros y a los líderes en sus escuelas de formación a “sentipensar”²¹⁶ con los pueblos, pues se observa un cierto aflojo de compromiso intercultural en los últimos años por parte de sus líderes; estar atentos a algunos movimientos internos de “recristiandad”²¹⁷ que se observan al querer regresar solo a las antiguas prácticas sacramentalistas y de protagonismos personales para no caer en el “turismo misionero” (como siempre repite José Miguel Goldaráz en sus charlas de formación sobre los kichwas); en el proceso que viven del Sínodo para la Amazonía que fortalezca la integración con las organizaciones, buscando nuevos caminos, visitando y estando con la gente, manteniendo la estabilidad de los misioneros en el territorio para que tengan la posibilidad de conocer mejor la cultura, la lengua y las prácticas de los pueblos; intensificar la apertura a la Teología India, como medio de un diálogo cultural y espiritual con los pueblos indígenas. Sin dudas el gran desafío de la Iglesia Católica es incorporar en sus esquemas mentales, legislativos y prácticas la identidad y alteridad indígena.

A las organizaciones indígenas sugerimos que: mantengan sus bases y luchen para vencer la “politiquería”²¹⁸, para recuperar la confianza; fortalecer la formación de líderes y lideresas que lleven adelante el proceso; continuar haciendo un proceso decolonial teniendo como base el modelo del Sumak Kawsay, para no caer en los procesos de aculturación que muchos modelos socioeconómicos les quiere inculcar.

Finalmente, a las ONGs y a los gobiernos a que: los ayuden a vencer el aislamiento comunicativo y social que muchas veces los alejan de las discusiones y decisiones acerca de ellos, especialmente en periodos de calamidades; que no basta solo llevar proyectos y objetos materiales

²¹⁵ Documento de Santo Domingo (1992, nn. 137-138 y 248-249).

²¹⁶ “Sentipensar”: tener un pensamiento y sentimiento empático y concreto donde actúa e interactúa con los pueblos indígenas desde la comunicación intercultural. Esta es una expresión muy utilizada en los espacios de encuentro y formación a lo largo del río Putumayo.

²¹⁷ Son movimientos tradicionalistas que añoran el regreso al modelo de cristiandad, con sus principios que vimos en la primera parte de este trabajo.

²¹⁸ Se refiere a usar la organización como palanca política y después se alejan de la base. Esta práctica está creando divisiones en las comunidades y mucha desconfianza y apatía en la gente en la participación política.

(que son importantes sin duda), sino hacer un proceso con la comunidad²¹⁹; a los políticos que no busquen acercarse a las comunas solo en tiempos electorales, sino que en sus planes de desarrollo y ordenamiento territorial, tengan en cuenta sus clamores y propuestas de vida integral en este territorio amazónico; por último, realizar un proceso de “sentipensar”.

A los investigadores en general y, especialmente, del área de las ciencias sociales: no abastecerse únicamente en buscar información para sus investigaciones (la gente está muy escéptica, incluso algunos llegaron a acordar de no recibirlos); hacer un proceso con las comunidades; hay mucho que descubrir y visibilizar de los putumayorunas (cultural, social, imaginario colectivo); tener el Sumak Kawsay como categoría académica emergente que desde la práctica nos ayuda a pensar la manera práctica de realizarla.

Como decía el gran filósofo y teólogo brasileño Hélder Câmara: “¡Feliz aquel que tiene mil motivos para vivir!”. Después de horas de viaje por carreteras y ríos desde Bogotá al Putumayo, donde se descubre la riqueza de los pueblos y culturas amazónicas, pasando días con los putumayoruna, se rescata las muchas motivaciones que tienen los agentes en llevar adelante la construcción de la vida plena para y entre todos, desde los procesos comunicativos, luchas sociales y trabajo conjunto que generan cambios significativos. “En definitiva, la participación debe desbordar los límites del campo comunicativo y tecnológico, para impregnar el conjunto de prácticas sociales transformadoras que están vinculadas a las iniciativas comunicativas” (Marí, En Cadavid y Gumucio, 2014, p. 70).

La Amazonia fue y continúa siendo devastada y explotada (objeto de intereses políticos, económicos, científicos y religiosos), en su riqueza se presentan muchos planes de vida y de búsqueda de un auténtico diálogo entre personas y medio ambiente para la sostenibilidad de este bioma único para la humanidad.

²¹⁹ “En el tiempo que Xavier Creach, en ACNUR en Sucumbíos, le encantaba participar y apoyar económicamente y con personal para el trabajo en la frontera. Él también iba, visitaba, compartía la comida, jugaba, conversaba con la gente. Para el trabajo de monitoreo de la situación lo que hacíamos era conversar con la gente y para eso gastábamos un día con la comunidad. Al pensar en proyectos para la zona, se unía a ACNUR, Cruz Roja, OXFAM y otras organizaciones para realizarlo. (...) De ACNUR decían que de ISAMIS habían aprendido que una visita no se hace en cinco minutos y tampoco sentándose como príncipe. Sino que había que participar de lo que la comunidad ofrecía: el almuerzo, un juego de fútbol, de indor con los muchachos, reírse con ellos. Porque antes las instituciones iban diez minutos, hacían cinco o seis preguntas y se salían. Esto Xavier dijo públicamente cuando se estaban despidiendo de Gonzalo en 2010” (M.E. Posadas, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016).

Ilustraciones (fotos y mapas)

Nº	Pág.	Contenido	Fuente
1	9	<i>Mapa de las comunas kichwas del río Putumayo, lado ecuatoriano</i>	Alcaldía del Cantón Putumayo (Ecuador)
2	14	<i>Casa tradicional kichwa y, al fondo, un árbol de ceibo</i>	Foto: Julio Caldeira (12 de diciembre de 2016)
3	45	<i>Mapa de la Prefectura Civil del Caquetá en 1848</i>	Casas Aguilar, 1999, p.85
4	49	<i>Mapa de los principales ríos del sector</i>	https://facee.files.wordpress.com/2007/11/ecuador_mapa_fisico_politico.jpg
5	113	<i>Entrevista a la señora Regina Siquihua</i>	Fotos: Diana Benítez (26 de mayo de 2017)
6	145	<i>Compartir resultado de la investigación con la directiva y socios de la comuna Tres Fronteras</i>	Fotos: Archivo personal (31 de mayo de 2019)
7	148	<i>Mapa del territorio de la comuna Tres Fronteras</i>	Alcaldía del Cantón Putumayo (Ecuador)
8	156	<i>Taller “árbol de problemas” en la comuna Tres Fronteras</i>	Fotos: Diana Benítez (26 de mayo de 2017)
9	163	<i>Taller “Imaginario común”, con los niños y adolescentes de la escuela Eduardo Sanda (Tres Fronteras)</i>	Fotos: Diana Benítez (26 de mayo de 2017)
10	164	<i>Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe Eduardo Sanda – Tres Fronteras</i>	Fotos: Julio Caldeira (26 de mayo de 2017)
11	170	<i>Taller “Cartografía Social” en la comuna Tres Fronteras</i>	Fotos: Julio Caldeira (26 de mayo de 2017)
12	182	<i>Prácticas híbridas de espiritualidad</i>	Fotos: Julio Caldeira (26 de mayo de 2017) y Héctor Coquinche (2016)
13	186	<i>Casa Comunal, Estatutos, Carta Aval y Acta de la elección de la directiva de Tres Fronteras</i>	Fotos: Julio Caldeira (26 de mayo de 2017 y 31 de mayo de 2019)
14	189	<i>Producción de cacao en una chagra de la comuna Tres Fronteras</i>	Fotos: Julio Caldeira (25 de mayo de 2017)
15	191	<i>Canoas con motores para movilidad por el río Putumayo</i>	Fotos: Julio Caldeira (26 de mayo de 2017)

Siglas

CELAM – Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño

ECUARUNARI – Confederación Kichwa del Ecuador

LS – Laudato Sí

DSD – Documento de Santo Domingo

DA – Documento de Aparecida

ISAMIS – Iglesia San Miguel de Sucumbíos

CONAIE – Confederación de Nacionalidad Indígenas del Ecuador

CONFENAIE – Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana

FOISE – Federación de Organizaciones Indígenas de Sucumbíos, Ecuador

FONAKISE – Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos, Ecuador

UCKIPSE – Unión de Comunas Kichwas del Putumayo, Sucumbíos, Ecuador

COPIR – Coordinación de Pastoral Indígena de los Ríos San Miguel y Putumayo

SICNIE – Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador

CEE – Conferencia Episcopal Ecuatoriana

FEPP – Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio

FEI – Fundación Ecuatoriana de Indios

III – Instituto Indigenista Interamericano

IERAC – Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización

JCA – Jatun Comuna Aguarico

DINEIB – Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe

COICA – Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica

DEMIS – Departamento de Misiones del CELAM

COIM – Comunidades para la Iglesia y el Mundo

FOKISE – Federación de Organizaciones Kichwas de Sucumbíos, Ecuador

CIC – Código de Derecho Canónico

Anexos

Durante toda la jornada del 26 de mayo de 2017, realizamos tres talleres con la directiva, socios y estudiantes de la comuna Tres Fronteras, para comprender mejor su visión y situación que vive la comunidad actualmente

Taller 1 - Cartografía Social

Con el objetivo de identificar lugares geográficos y simbólicos para la comunidad.
Participaron 38 socios de la comuna.

- ✓ Realizaron un plano general de la comuna, con los límites geográficos, y del sector Mushu Kallari, donde se encuentra otra escuelita (en este momento cerrada por falta de estudiantes).
- ✓ En el centro de la comunidad ellos identifican la casa comunal como el lugar donde converge la vida de la comuna (espacio de mingas, encuentros, fiestas, talleres, decisiones, etc.). También reconocen la escuela como el espacio donde los padres de familia se reúnen periódicamente.
- ✓ En seguida, identifican las fincas de cada socio con el nombre de las familias y número de personas que viven (estas están ubicadas en las orillas del río Putumayo, por cuestiones de viabilidad en el transporte y por facilitar la subsistencia de los miembros por el agua que consumen).
- ✓ Relacionan sus vidas con los ríos (Putumayo y Güeppí), lagunitas y “guarajeros” (pequeños esteros con muchos peces, que se secan en verano). En este punto recordaron el conflicto con Perú, que dio nombre a muchas de las lagunitas (tienen muy presente en la conciencia colectiva lo que pasó a sus antepasados con la explotación del caucho, la migración forzada, el asentamiento en este nuevo territorio que asumieron como propio y los problemas que se llevaron a cabo en las últimas décadas).
- ✓ Al fondo de la comuna, limitando con el río Güeppí, está la zona de la selva cerrada, donde está el imaginario de conservación natural y donde se pueden encontrar los pocos animales que subsisten.
- ✓ En el imaginario colectivo está que en este momento sobreviven con el mínimo necesario para su subsistencia, por problemas relacionados con las constantes crecientes del río Putumayo que inundan sus tierras (todo el territorio comunas está en una zona inundable), la contaminación del río Putumayo por varios factores, la extinción de los animales y peces en la zona porque muchos los matan en cantidad para el comercio... pero demuestran mucha alegría porque tienen una “tierrita” para vivir y que los ofrece el necesario para vivir.

Taller 2 – Árbol de Problemas

Los 38 socios describieron las principales problemáticas al interior de la comunidad, relacionando causas y posibles soluciones.

Problemas	Causas	Posibles Soluciones
<i>Inundaciones “imprevistas” del río Putumayo causan muerte de animales domésticos (gallinas, cerdos, vacas) y dañan a los sembríos (cacao, maíz, yuca)</i>	Cambio Climático (especialmente por la tala de árboles y contaminación del agua, aire y tierra)	Buscar incidir con más fuerza a nivel de las altas instancias de Gobierno Nacional (Secretaría de riesgo y Defensa Civil) e Internacional (Iglesia y ONGs). Exigir la mejoría de la comunicación para avisar con anterioridad cuando viene la “conejera”
<i>Contaminación del agua (especialmente del río Putumayo), nos deja sin agua en buenas condiciones para bañar y tomar generando enfermedades y la matanza de los peces</i>	Explotación petrolera y minera Grandes ciudades echan desechos en el río (basuras y residuos) Uso de agrotóxicos en las plantaciones	Exigir que las autoridades hagan algo a respeto. Llegar a “acuerdos” para no contaminar el agua Colecta de agua de lluvia Exigir de las compañías petroleras que disminuyan los desechos químicos de las “piscinas” que cuando desbordan generan contaminación.
<i>“Problemas entre familias” (“no hay acuerdos”, individualismo, chistes, borracheras, violencia)</i>	“No hay acuerdos” La gente se está apartando de la cultura y de Dios Hay mucho individualismo, chistes, borracheras, violencia que causan daños a los demás	Tener más diálogo dentro y entre las familias para llegar a “acuerdos” y vencer rencores. Fortalecer los compadrazgos Acercarse más a los valores culturales y religiosos Estar más preocupados con la educación de los hijos Realizar convivencias para conversar y buscar soluciones a nivel de comuna
<i>Extinción de los animales y peces</i>	Aumento de las familias Antes era solo para consumo, ahora la gente mata para negociar y ganar dinero. Poca tierra nos hace ingresar a la “reserva” Antes se pescaba con anzuelo, ahora con malla y “barbasco”	No cazar y pescar para negocio (solo para consumo): llegar a este acuerdo a nivel de comuna y con las demás comunas No preocuparse solo con la plata. Evitar la tala de árboles Realizar una reunión con los dirigentes de las demás comunas para llegar a “acuerdo”

<i>Problemas</i>	<i>Causas</i>	<i>Posibles Soluciones</i>
<i>Dificultad de comunicación entre socios y gobernantes (Estado)</i>	Están abandonados por el Estado (los políticos solo vienen en tiempo de elecciones). Algunos proyectos dividen a la gente (clientelismo: solo favorecen a los “amigos” de los políticos) La comuna muchas veces se desorganiza y hay individualismo Muchos ya no participan de las reuniones de la comuna y prefieren “pagar la multa” (y por los muchos compromisos y talleres que se organizan la gente se desanima y se pone indiferente)	Hacer un documento entre las comunas del sector para exigir más atención de los gobernantes Fortalecer la organización indígena para incidir en las decisiones locales, provinciales, nacionales e internacionales Buscar apoyos externos (Iglesia Católica y ONGs) Fortalecer el rol del “presidentes” y de los dirigentes de la comuna, apoyándolos y participando
<i>Problema de la documentación, especialmente con los “extranjeros” (registrados en Colombia) y niños con registro posterior a un mes.</i>	Distancia de Lago Agrio y Quito para regularizar la situación Burocracias “Doble cedulaación” (Colombia y Ecuador) Muchos nacieron en Ecuador, pero, por facilidades en su tiempo, fueron registrados en Colombia	Buscar ayudas externas (Pastoral Social de la Iglesia, ONGs, etc) para intermediar la situación y para los gastos Que los gobernantes se preocupen y organicen “brigadas” contantes para cedulaación y regularizar la situación de los “indocumentados”

Taller 3 - Imaginario Común (niños y adolescentes de la Escuela Eduardo Sanda)

Una persona mayor (en este caso por don Héctor Coquinche, líder comunitario) contara a los niños la historia de sus “abuelos” que llegaron a estas tierras y que dibujaran como era la vida de en el pasado, como es en el presente y como imaginan que será en el futuro.

PASADO	PRESENTE	FUTURO
✓ Tradiciones propias y vida en armonía con la <i>Pachamama</i> (Madre Tierra). ✓ Selva con muchos árboles, animales, peces ✓ Río Putumayo limpio: se podía nadar, bañar, tomar agua sin preocupación... tenía muchos peces, boas... ✓ Minga comunitaria (trabajo entre todos) ✓ Comida comunitaria (<i>Mikuna</i>): comiendo juntos en la “mesa común” (hoja de plátano en el piso) con plátano, yuca, carne del monte, pescado, chicha... ✓ Elementos naturales: sol, lluvia ✓ Cacería tradicional: bodoquera, arco y flecha. ✓ Cazas en estilo propio: pilares y columnas de buena madera (<i>huambula</i>, <i>pigue</i>, <i>chonta</i>), piso de <i>caña guadua</i>, techo de paja (<i>pambil</i>) ✓ <i>Caja</i> (tambor) para los bailes, fiestas, bodas... ✓ Canasto (<i>ashanga</i>) para cargar cosas a la finca... ✓ Canoas a remo...	✓ Casas elevadas, bien hechas con madera, clavos, hoja de zinc, ✓ Barcos a motor, “bunkers” y “pirañas” militares, barcos con mercancías, barcos con motor “pec” ✓ Animales domésticos: perros, gatos, pollos y gallinas, pato, vacas... ✓ Finca (<i>chagra</i>) con cacao, plátano, yuca, maíz, arroz, ✓ Bandera de Ecuador... ✓ Aviones (Perú) y helicópteros (militares)... ✓ Peces y animales del monte (guatusa, tortuga, boa, boruga, mono, ✓ Río contaminado, con algunos peces vivos y otros muertos por la contaminación ✓ Mesa con mantel y cubiertos, sentados en la silla... chicha, aguapanela o jugo en una taza ✓ Parte del bosque natural y otra parte talada. ✓ Personas muy bien vestidas ✓ Escuela con niños estudiando ✓ Fiesta con orquestas, disco-móvil, celulares y portátiles... ✓ Algunas matas de coca	✓ Colegio y escuela (bandera de Ecuador) ✓ Carretera, bus escolar y de ruta, carros y motos ✓ Gente cuidando de la Naturaleza (muchos árboles) ✓ Canoas grandes y seguras (cubiertas y con salva-vidas) ✓ Iglesia ✓ Comunidad unida en la minga ✓ Mucha comida, fincas... ✓ Casa con puertas, ventanas (levantas del piso) ✓ Centro poblado: con las casas en la vía ✓ Frontera: ríos Putumayo y Güepí (Colombia y Perú) ✓ Diversidad de peces y animales del monte y domésticos... ✓ Río y lagunas limpios: con peces, boas y gente bañándose ✓ Cancha de fútbol

Bibliografía

- Acosta, A. (2012). *Buen Vivir – Sumak Kawsay: una oportunidad para imaginar otros mundos posibles*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Almeida, I. (2005). *Historia del pueblo Kechua*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Arcila Robledo, G. (1950). *Las misiones franciscanas en Colombia*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional.
- Ayala, E. (2008). *Resumen de historia del Ecuador*. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.
- Bateson, G. y Ruesch, J.: *Comunicación: La matriz social de la psiquiatría*. Barcelona, España: Paidós, 1984.
- Berger, T.R. (1999). *Una terrible y perdurable sombra: valores europeos y derechos de los indígenas en América*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Boero, M. (1987). *El Vaticano II en América Latina: veinte años del posconcilio*. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-vaticano-ii-en-america-latina-veinte-anos-de-posconcilio/>
- Boff, L. (1980). *La fe en la periferia del mundo*. Santander, España: Sal Terrae.
- Bonilla, V.D. (1969). *Siervos de Dios y amos de indios*. Bogotá, Colombia: edición propia.
- Botasso, J. (comp.). (1992). *Evangelio y Culturas: Documentos de la Iglesia Latinoamericana*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Brighenti, A. (1997) *Por una evangelización inculturada: Principios Pedagógicos y Pasos Metodológicos*. Bogotá, Colombia: Paulinas.
- Cadavid, A. y Gumucio, A. (ed.) (2014). *Pensar desde la experiencia: comunicación participativa en el cambio social*. Bogotá, Colombia: Uniminuto.
- Canclini, N. (1989). *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Editorial Grijalbo.
- Canclini, N. (1997). *Culturas híbridas y estrategias comunicacionales Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, núm. 5, junio, 1997, pp. 109-128. Colima, México: Universidad de Colima. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/316/31600507.pdf>
- Casas Aguilar, J. (1999). *Evangelio y Colonización: Una aproximación a la historia del Putumayo desde la época prehispánica a la colonización agropecuaria*. Bogotá, Colombia: edición propia.
- Casement, R. (1988). *Putumayo: caucho y sangre. Relación al Parlamento Ingles (1911)*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- CELAM (1997). *Hacia una Teología India Inculturada*. Bogotá, Colombia: CELAM.
- CELAM (2005). *Pastoral Indígena y Teología India*. Bogotá, Colombia: CELAM.

- CELAM (2006a). *Teología India: emergencia indígena, desafío para la pastoral de la Iglesia. Volumen I*. Bogotá, Colombia: CELAM.
- CELAM (2006b). *Teología India: simposio-diálogo entre obispos y expertos en Teología India. Volumen II*. Bogotá, Colombia: CELAM.
- CELAM (2014). Para que los pueblos indígenas y afroamericanos tengan vida: a los pueblos de América Latina y El Caribe. Bogotá, Colombia: CELAM.
- CELAM (2016). *Promoviendo la colegialidad episcopal y la integración Latinoamericana: 60 años del CELAM, vol.1*. Bogotá: CELAM.
- Chuji, M.G. (2010). *Altermundos – el Sumak Kawsay: una opción de vida*. Oviedo, España: Universidad de Oviedo. Recuperado de: <http://www.miradoriu.org/spip.php?article168>
- COICA (s.f.). *Historia*. Recuperado de: <https://coica.org.ec/>
- Colque, A. y Estermann, J. (coord). (2010). *Movimientos Sociales y Teología en América Latina*. La Paz, Bolivia: ISEAT.
- CONAIE (1988). *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador*. Recuperado de http://www.fes-ecuador.org/fileadmin/user_upload/pdf/0121%20NACIND1986_0121.pdf
- CONAIE (1994). *Proyecto Político de la CONAIE*. Quito, Ecuador: Consejo de Gobierno de la CONAIE.
- CONAIE (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente: principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador, por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*. Quito, Ecuador: CONAIE.
- CONAIE (2018). *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*. Recuperado de <https://conaie.org/>
- Córdoba Chaves, A. (1982). *Historia de los Kamsa de Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981*. (Tesis de doctorado). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Corral Mantilla, V. (2009). *Mensaje liberador de Monseñor Leonidas Proaño*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476150830011>
- DEMIS (1987). *De una pastoral indigenista a una pastoral indígena*. Bogotá, Colombia: CELAM.
- Dussel, E. (1983). *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo 1/1*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Dussel, E. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid, España: Mundo Negro y Esquila Misional.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Ediciones Nueva América.
- Escobar, A. (2012). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.
- Espinosa, M.M. y Gilyam, M.G. (2012). *Sincretismo cultural: mestizaje cultural en México y Perú*. Mendoza, Argentina: Universidad Nacional de Cuyo.

- Federación de Mujeres de Sucumbíos (2009). *La historia de Sucumbíos desde las voces de las mujeres*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Folletti-Castegnaro, A. (1988). *Jatun Comuna Runa: Tradición oral de los quichuas amazónicos del Aguarico y San Miguel*. Lago Agrio, Ecuador: ISAMIS.
- Francisco (2014). *Discurso a los participantes en el encuentro mundial de movimientos populares*. Recuperado de:
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html
- GAD Putumayo (2015). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal del Cantón Putumayo*. Putumayo, Ecuador: elaboración propia.
- GADPS (2011). *Saberes ancestrales de las nacionalidades y pueblo afroecuatoriano de Sucumbíos*. Nueva Loja, Ecuador: GADPS-FIODM-Ministerio de Patrimonio.
- Gallo, L.A. (2006). *El camino del Evangelio en el continente de la esperanza*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- García, L. (1985). *Historia de las Misiones en la Amazonía Ecuatoriana*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Gnerre, M. Bottasso, J., Chiriboga, M., C.A.A.P., Vela, E. (1986). *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Goldáraz, J.M. (2004). *Mushuk Pacha – Hacia la tierra sin mal*. Quito, Ecuador: Cicame.
- Gonçalves, P. y Bombonatto, V. (organizadores). (2004). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas.
- Gumucio, A. (2001). *Haciendo olas: historias de comunicación participativa para el cambio social*. Nueva York, EE.UU.: Fundación Rockefeller.
- Gumucio-Dagron, A. y Tufte, T. (comp.) (2008). *Antología de Comunicación para el Cambio Social: lecturas históricas y contemporáneas*. La Paz, Bolivia: Plural Editores; New Jersey, EE.UU.: Consorcio de Comunicación para el Cambio Social.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la Liberación: perspectivas*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Herrera, E.H., Rugeles, M.V., Sotelo, A., Vega, J. (ed.). (2014). *Emergencia del territorio y comunicación local: experiencias de comunicación y desarrollo sobre medio ambiente en Colombia*. Barranquilla, Colombia: Editorial Universidad del Norte.
- Hidalgo-Capitán, A.L., Guillén García, A., Deleg Guazha, N. (ed.). (2014). *Sumak Kawsay Yuyay: antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Hueva, España; Cuenca, Ecuador: Centro de investigación en migraciones, FIUCUHU y PYDLOS.
- Ibáñez, A. y Aguirre, N. (2015). *Buen vivir, Vivir bien: una utopía en proceso de construcción*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.
- ISAMIS (1994). *Material de trabajo de las Asambleas*. Lago Agrio, Ecuador: material de apoyo.
- Janotti, J. y Mota Gomes, I.M. (org.). (2011). *Comunicação e estudos culturais*. Salvador, Brasil: EDUFBA.

- Juan Pablo II (1990). *Redemptoris Missio*. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html
- Kichwas del Putumayo (2013). *Plan de vida de las Comunas de la Nacionalidad Kichwa del Cantón Putumayo: 2013-2024*. Putumayo, Ecuador: elaboración propia.
- Lang, M., Cevallos, B., López, C. (ed.) (2015). *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa*. Quito, Ecuador: Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburgo.
- Larrea, A.M. (2004). *El movimiento indígena ecuatoriano: participación y resistencia*. En Observatorio de América Latina (año V, n° 13, ene-abr). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Laviana Cuetos, M.L. (1997). *El despoblamiento indígena*. Disponible en: <https://web.archive.org/web/20120210041207/http://www.artehistoria.jcyl.es/histesp/contextos/6694.htm>
- López Maraón, G. (2008). *Salió el sembrador*. Lago Agrio, Ecuador: ISAMIS.
- López, E. (2006). *Caminar de la Pastoral Indígena y de la Teología India en América Latina*. México D.F.: CENAMI.
- López, E. (2013). *La Iglesia y los Pueblos Indígenas. Taller para agentes de pastoral indígena de la diócesis de Latacunga*. Latacunga, Ecuador: materiales de apoyo.
- Luis Luis, L. (1994). *La Misión Carmelita en Sucumbíos*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Luis Luis, L. (1995). *Sucumbíos: de la Misión Carmelita a la Iglesia Local*. Burgos, España: Monte Carmelo.
- Mateo, J. (2001). *La investigación educativa*. Barcelona, España.
- Mercier, 1981. *Nosotros los Napu-Runas*. Iquitos, Perú: CETA
- Mires, F. (1989). *En nombre de la cruz: discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios, periodo de conquista*. San José, Costa Rica: Editorial DEI.
- Misión Scalabriniana (2011). *Hermanas Scalabrinianas en el Ecuador: acción pastoral desde los '90*. Quito, Ecuador: Publioffset.
- Mosonyi, E. y González, O. (1974). *Ensayo de educación intercultural en la zona arhuaca del Río Negro (Venezuela)*. En: *Varios Lingüística e indigenismo moderno en América Latina*. XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 307-314.
- Moya, R. y Moya, A. (2004). *Derivas de la interculturalidad: procesos y desafíos en América Latina*. Quito, Ecuador: CAFOLIS-FUNADES.
- ONISE (2014). *Plan de vida de la nacionalidad Siona: 2014-2024 – Jai Pëbë Bai Yëyë Toyosico*. Lago Agrio, Ecuador: elaboración propia.
- Ortiz, A. (2015). *Enfoques y métodos de investigación en las ciencias sociales y humanas*. Bogotá, Colombia: Ediciones de la U.
- Pastoral Indígena (1987). *Historia de la comuna Tres Fronteras*. Nueva Loja, Ecuador: material de apoyo.

- Patiño, J.U. (2012). *La Iglesia en América Latina: un acercamiento histórico al proceso evangelizador eclesial en el continente de la esperanza – siglos XV-XXI*. Bogotá, Colombia: San Pablo.
- Pellegrino, L. (2017). *Las historias de vida en el método de planificación pastoral ver-juzgar-actuar*. Valparaíso, España. Veritas on line, n. 36. Recuperado de: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-92732017000100006
- Pereira, J.M. y Cadavid, A. (ed.) (2011). *Comunicación, desarrollo y cambio social: interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana y Uniminuto.
- Pérez, D. Movilidad humana en las zonas fronterizas. Bogotá, Colombia: Conferencia Episcopal de Colombia.
- Pikasa y Antunes (ed.). (2015). *El Pacto de las catacumbas: la misión de los pobres en la Iglesia*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- Pineda, R. (1987). *El ciclo del caucho (1850-1932)*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Pinilla, L.E. (2016). *El rol de la iglesia católica en el manejo de las relaciones fronterizas binacionales entre Colombia y Ecuador: el caso de la pastoral fronteriza*. (tesis de maestría). Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Pinnel, G. (1929). *Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbíos, Cuyabeno, Caquetá y Caguán*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional.
- Porto-Gonçalves, C.W. (2018). *Amazonía: encrucijada civilizadora. Tensiones territoriales en curso*. La Paz, Bolivia: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica; CIDES-UMSA.
- Prefectura Apostólica del Caquetá (1916). *Informes sobre las Misiones del Putumayo*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional.
- Quiñónez, T. (2003). *Evangelización y religiosidad indígena en Puerto Viejo en la Colonia*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala y Corporación Editora Nacional.
- Regan, J. (2011). *Hacia la Tierra Sin Mal: la religión del pueblo en la Amazonía*. Lima, Perú: CETA, CAAAP.
- Restrepo López, J. (1985). *El Putumayo en el tiempo y en el espacio*. Bogotá: Centro Editorial Bochica.
- Rincón Bonilla, L.H. (2017). *La Investigación Acción Participativa: Un camino para construir el cambio y la transformación social*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.
- Rodrigo, M. (2000). *La comunicación intercultural*. Recuperado de: <http://www.portalcomunicacion.com/download/1.pdf>
- Rodrigo, M. (2001) *Teoría de la comunicación: ámbitos, métodos y perspectivas*. Recuperado de: <https://recyt.fecyt.es/index.php/doxacom/article/view/36001>
- Rodrigo, M. (2012). *La comunicación intercultural*. Barcelona, España: Anthropos Editorial.
- Rojas Marín, L. (1998). *Sucumbíos, mi tierra natal*. Nueva Loja, Ecuador: Ediciones Culturales UNP.

- Sabariego, M. *La educación intercultural ante los retos del siglo XXI*. Bilbao, España: DESCLÉE.
- Sacavino, S. y Candau, V.M. (2015). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: contribuciones desde América Latina*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Salvatierra, A. (1992). *Las comunidades eclesiales de base después de Santo Domingo*. Recuperado de: <http://servicioskoinonia.org/relat/090.htm>
- Sánchez, F. (2012). *La cosmovisión quichua en Ecuador: una perspectiva para la economía solidaria del Buen Vivir*. Cuadernos Americanos 142 (4). México, pp. 39-51. Recuperado de: <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca142-39.pdf>
- Scannone, J.C. (1997). *La teología de la liberación: caracterización, corrientes, etapas*. En: Neufeld, K.H. (ed). *Problemas y perspectivas de la Teología Dogmática*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, pp. 384-418.
- Segalen, M. (1998). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- SICNIE (2018). *Guías de reflexión para las comunidades indígenas – SICNIE 30 años*. Quito, Ecuador: CEE.
- Sierra, G.P. (s.f.). *La fiebre del caucho en Colombia*. Recuperado de: <http://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-262/la-fiebre-del-caucho-en-colombia>
- Siller, C. (1993). *Las Culturas en el Magisterio y en la Pastoral*. Ciudad de México: CENAMI.
- Silva, S.G. (2015). *El Vaticano II y la teología latinoamericana*. En: Revista Medellín, 162 (mayo-agosto), pp.211-243.
- Sousa, B. (2001). *As tensões da Modernidade. Fórum Social Mundial, Biblioteca das alternativas*. Recuperado de www.forumsocialmundial.org.br
- Sousa, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Ssimbwa, L. (2015). *La mujer afrocolombiana, tejedora de convivência interculturales* (Tesis de maestría). Cali, Colombia: Universidad San Buenaventura.
- SUESS P. (1995). *Evangelizar a partir dos Projetos Históricos dos Outros*. São Paulo, Brasil: Ed. Paulus.
- Suess, P. (2007). *Teología de la Misión: convocar y enviar, siervos y testigos del Reino*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Suess, P. (org.). *La conquista espiritual de la América Española: doscientos documentos del siglo XVI*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Torres Carrillo, A. (2014). *Hacer historia desde Abajo y desde el Sur*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.
- Tres Fronteras (2008). *Estatuto jurídico de la comuna kichwas Tres Fronteras*. Putumayo, Ecuador: documento jurídico.

UNESCO, s.f., *Directori de professors convidats: Alfonso Gumucio-Dragon*. Recuperado de: http://www.portalcomunicacion.com/catunesco/esp/cv_det.asp?cv.asp?id_seccio=42&id_cv=32

Unidad de Pastoral Indígena (2002). *Historia de la Unidad de Pastoral Indígena – proceso sinodal de ISAMIS*. Lago Agrio, Ecuador: material de apoyo.

Uzendoski, Michael (2010). *Los naporuna de la amazonia ecuatoriana*. Quito, Ecuador: Abya Yala.

Valarezo, G.R. y Torres Dávila, V.H. (2004). *Frontera norte ecuatoriana: desafío de la gobernabilidad*. Quito, Ecuador: Abya Yala.

Vieco, J.J., Frank, C.E. y Echeverri, J.A. (ed.) (2000). *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*. Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Viteri Gualinga, C. (2012). *Biografía*. Recuperado de: <https://carlosviterigualinga.wordpress.com/biografia/>

Walsh, C. (2002). *(De)construir la interculturalidad*. En: Fuller, N. (2002). *Interculturalidad y política*. Lima, Perú: PUC.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado y sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Ecuador: Abya Yala.

Zanca, J. (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Zárate et al. (2012). *Espacios urbanos y sociedades transfronterizas en la Amazonia*. Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Zárate, C. (2008). *Silvícolas, sirigueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia (1880-1932)*. Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Entrevistas

Alcíbar Bravo, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016.

Carlos Aguinda, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016.

Carlos Aguinda, comunicación personal, 30 de mayo de 2019.

Clara Shiguango, comunicación digital, 5 de junio de 2019.

Diógenes Guasalusám, comunicación personal, 13 de diciembre de 2016.

Edgar Pinos, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016.

Emérita Guerrón, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016.

Filemón Tango, comunicación personal, 13 de diciembre de 2016.

Filemón Tangoy, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016.

Germán Macanilla, comunicación personal, 1 de junio de 2019.

Germán Macanilla, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016.

Germán Palacio, comunicación personal, 8 de febrero de 2019.

Héctor Coquinche, comunicación personal, 12 de diciembre de 2016.

Héctor Coquinche, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016.

Héctor Coquinche, comunicación personal, 30 de mayo de 2019.

Ines Achanga, comunicación personal, 1 de junio de 2019.

Isabel Asimbaya, apuntes personales, 2001.

Isabel Asimbaya, comunicación personal, 23 de diciembre de 2016.

José Cerda, comunicación personal, 21 de diciembre de 2016.

José Septien, comunicación personal, 27 de mayo de 2019.

Juan Berdonces, comunicación personal, 27 de mayo de 2019.

Juan Bottasso, comunicación personal, 23 de mayo de 2019.

Juan Cantero, comunicación personal, 25 de diciembre de 2016.

Juan Cantero, comunicación personal, 27 de mayo de 2019.

María Elena Posadas, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016.

Paco Chuji, comunicación personal, 20 de diciembre de 2016.

Regina Siquihua, comunicación personal, 26 de mayo de 2017.

Rodrigo Noteno, comunicación personal, 21 de diciembre de 2016.

Rosa Siquihua, comunicación personal, 1 de junio de 2019.

Rosa Siquihua, comunicación personal, 14 de diciembre de 2016.

Segundo Siquihua, comunicación personal, 13 de diciembre de 2016.

Zoila Rodríguez, comunicación personal, 17 de diciembre de 2016.