

Reinterpretación del pasado fotográfico de la Misión Josefina con la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN)*

Uribe Taborda, Saúl; Bermúdez Arboleda, Patricia; Penagos, Alexandra Ángel

Reinterpretación del pasado fotográfico de la Misión Josefina con la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN)*

Revista de Estudios Sociales, núm. 72, 2020

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81562955007>

DOI: 10.7440/res72.2020.06

Temas varios

Reinterpretación del pasado fotográfico de la Misión Josefina con la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN)*

Reinterpretation of the Photographic Past of the Josephite Mission with the Kichwa Midwives' Association of the Upper Napo (AMUPAKIN)

Reinterpretação do passado fotográfico da Missão Josefina com a Associação de Mulheres Parteiras Kichwas do Alto Napo (AMUPAKIN)

Saúl Uribe Taborda ** suribe@ups.edu.ec

Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador

Patricia Bermúdez Arboleda *** pbermudez@flacso.edu.ec

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador

Alexandra Ángel Penagos **** aleangelpenagos@gmail.com

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador

Revista de Estudios Sociales, núm. 72,
2020

Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de los Andes

Recepción: 10 Septiembre 2019
Aprobación: 19 Noviembre 2019

DOI: 10.7440/res72.2020.06

CC BY

RESUMEN: En 2015, se encontró en la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit (BEAEP), de la ciudad de Quito, un corpus de setenta fotografías registradas entre 1922 y 1932 por los padres josefinos de Murialdo. A partir del análisis de este corpus se propuso entender la configuración de los procesos de representación visual y subjetivación de los indígenas amazónicos Napo Runa enmarcados en ese pasado histórico, y también en el presente etnográfico. El artículo plantea dos objetivos: el primero, analizar el contexto histórico de producción del corpus fotográfico. Y el segundo, indagar sobre cómo los procesos de representación visual y subjetivación son reinterpretados en la actualidad por la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN).

PALABRAS CLAVE: Amazonía ecuatoriana, antropología visual, fotografía, Misión Josefina, Napo Runa.

ABSTRACT: In 2015, a corpus of 70 photographs registered between 1922 and 1932 by the Josephites of Murialdo was found in the Ecuadorian Library Aurelio Espinosa Polit (BEAEP), in the city of Quito. From the analysis of this corpus, a proposal was made to understand the configuration of the processes of visual representation and subjectivation of the Napo Runa Amazon Indians framed in that historical past, as well as in the ethnographic present. The article proposes two objectives: the first, to analyze the historical context of production of the photographic corpus. And the second, to investigate how the processes of visual representation and subjectivation are currently reinterpreted by the Association of Kichwa Midwives of the Upper Napo (AMUPAKIN).

KEYWORDS: Ecuadorian Amazon, Josephite Mission, Napo Runa, photography, visual anthropology.

RESUMO: Em 2015, um corpus de 70 fotografias registradas pelos Padres Josefinos de Murialdo, entre 1922 e 1932, foi encontrado na Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit (BEAEP), na cidade de Quito. A partir da análise desse corpus, foi proposto compreender a configuração dos processos de representação visual e subjetivação dos indígenas Napo Runa da Amazônia que estão inseridos não apenas

nesse passado histórico, mas também no presente etnográfico. O artigo tem dois objetivos: o primeiro, analisar o contexto histórico de produção do corpus fotográfico. O segundo, indagar sobre como os processos de representação visual e subjetivação são reinterpretados na atualidade pela Associação de Mulheres Parteiras Kichwas do Alto Napo (AMUPAKIN).

PALAVRAS-CHAVE: Amazônia equatoriana, antropologia visual, fotografia, Missão Josefina, Napo Runa.

Introducción

Las representaciones fotográficas son construcciones elaboradas que registran fragmentos seleccionados de un mundo visible que se ancla a determinados momentos históricos, culturales e ideológicos. Estas representaciones, materializadas en documentos fotográficos, adquieren un valor social e histórico que no se desliga de las intencionalidades para las que fueron creadas, ni de su propio contenido representativo (Kossoy 2001 y 2014; Edwards 2016; Lobo 2010; De las Heras 2015). De ahí que su primer potencial para la investigación antropológica, en cuanto documentos históricos, se enmarque en entender estas representaciones como productos culturales y objetos de análisis e interpretación del pasado.

Sin embargo, y considerando otra perspectiva científica y más multidisciplinar, las fotografías adquieren otros sentidos a través de los usos culturales que podemos hacer de ellas, tanto en su circulación como en la posibilidad de su reinterpretación. Así, las imágenes trascienden su valor intrínseco, interpelándonos y detonando otras emociones y reflexiones que nos llevan a considerar nuevos significados claves en la comprensión de problemas antropológicos fundamentales relacionados con las identidades culturales y con procesos sociales contemporáneos (Edwards 2016; Barthes 1989; Vargas 2013; Kossoy 2014; Burke 2005). En ese sentido, la selección de posibilidades interpretativas se relaciona con lo que se ha denominado *la situación fotográfica*, es decir, todas aquellas condiciones contextuales en las que una fotografía pudo constituirse como tal; aquello que nos preguntamos cuando estamos frente a una imagen, observándola y reflexionando sobre lo que nos muestra, a la vez que apropiamos y cuestionamos sus significados. Acciones que desplegamos desde un lugar eminentemente subjetivo, en tanto que “nuestras expectativas y nuestros deseos modifican constantemente la percepción de lo que nos rodea” (Tisseron 2000, 18).

Desde esta perspectiva, las fotografías encarnan un modo de ver específico, y, por tanto, nuestras percepciones o apreciaciones en torno a una imagen dependen de nuestro propio modo de ver, es decir, de aquel conjunto de saberes, experiencias y creencias que afectan la forma en que observamos las cosas, no como objetos en sí mismos, sino en relación con nosotros mismos (Berger 2000). Sin embargo, esto haría de la fotografía un objeto poco científico; de ahí que, enmarcada en intereses particulares de la investigación, posibilite determinadas formas de conocimiento y de correspondencia ética. Conocimiento, en cuanto explicación con relación a aquello que observamos, y correspondencia

ética, en el sentido de que, implicándonos en lo que vemos, damos forma a la problemática de investigación (Didi-Huberman 2012).

Considerando estas perspectivas, en 2015 se encontró en la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit (BEAEP), de la ciudad de Quito, un corpus de setenta fotografías registradas entre 1922 y 1932 por los padres josefinos de Muriel, congregación católica italiana fundada en 1873 en la ciudad de Turín, y que se estableció en la región Amazónica del Alto Napo en Ecuador desde 1922. Este corpus encontrado no fue rigurosamente organizado, ni catalogado; de ahí que se tratara de “un inmenso y rizomático *archivo de imágenes heterogéneas*” (Didi-Huberman 2012, 20; cursivas del original) que necesitaba ser analizado.

Las primeras descripciones sobre el corpus estuvieron determinadas por los pies de fotos registrados en idioma italiano en 36 fotografías de series que los misioneros josefinos numeraron y denominaron de la siguiente forma: Serie I: *Vita Missionaria* (Vida Misionera); Serie III:⁽¹⁾ *Vita Missionaria* (Vida Misionera); Serie IV: *Missioni e Missionari* (Misión y Misioneros); Serie V: *Missionari in viaggio* (Misioneros en viaje); Serie VI: *Missionari in viaggio* (Misioneros en viaje); Serie VII: *Le Suore Dorotee* (Las Hermanas Doroteas); Serie VIII: *Vita Missionaria* (Vida Misionera); Serie IX: *Opere Missionarie* (Obras Misioneras); y Serie X: *Usi e Costumi* (Usos y Costumbres). A la par, en algunas de estas fotografías se puede encontrar la fecha del evento.

A su vez, se revisaron varios libros⁽²⁾ y boletines editados por los misioneros josefinos, en los cuales aparecen algunas de las fotografías del corpus encontrado, donde se muestran las labores de medicalización y escolarización que los misioneros josefinos y las religiosas doroteas realizaban junto con hombres, mujeres, niños y niñas indígenas de la región del Napo. También, se ilustran los libros con las imágenes de los viajes de los misioneros en canoa por los ríos Anzu, Napo y Tena; las celebraciones de fiestas patrias y primeras comuniones; las expediciones por la selva; las visitas a las haciendas; las actividades de construcción de obras de infraestructura; y los paisajes de lugares como Tena, Archidona, Cotundo, Ambato y Misahualli.

En el libro *Historia de la Misión Josefina del Napo. 1922-1974* (Spiller 1974) se revela que el sacerdote Jorge Rossi, además de tener conocimientos en medicina, mecánica, electricidad, dibujo, arquitectura, agricultura y carpintería, era un hábil fotógrafo. Así, se esclarece que Rossi junto con el sacerdote Emilio Gianotti -quien lideró las expediciones por el Vicariato de Napo entre 1924 y 1928- fueron los encargados de tomar las fotografías.

En los relatos de Spiller, también se menciona que algunas de las fotografías tomadas por los josefinos circularon en un álbum que fue entregado por monseñor Emilio Cecco al papa Pío XI en 1925, durante la Exposición Misionera Vaticana, organizada para que diversas congregaciones religiosas exhibieran materiales e información de los lugares en los que llevaban a cabo sus misiones. Estas cartas aseguran que durante la primera mitad de la década de 1930, la misión publicó una serie de tarjetas postales con el propósito de mostrar el desarrollo de las obras

que implementaron los misioneros tras su llegada al Alto Napo (Spiller 1974).

Todas las ilustraciones Misioneras que se publicaron en *Vida Josefina*⁽³⁾ desde 1922 hasta principios de 1940, le pertenecen [a Jorge Rossi]; así como un precioso álbum de 300 tarjetas [postales] misioneras, presentado por Monseñor Cecco al Sumo Pontífice en su visita *ad limina* [...] Sin temor a exagerar, llegan las suyas a un millar de fotografías; todas nítidas y de factura impecable [...] No le era desconocida la técnica del arte fotográfico en todas sus particularidades [...]. (Porras 2003, 183; cursivas y negritas del original)

Es así que, a partir de estas primeras indagaciones realizadas, se concluye que las fotografías del corpus fueron tomadas durante 1922-1932, la primera década de la llegada de la Misión Josefina al Alto Napo. Se propuso, entonces, desarrollar dos objetivos: el primero, analizar el contexto histórico de producción del corpus fotográfico y cómo este evidencia el proceso de subjetivación indígena y la construcción del Estado-nación ecuatoriano. Y el segundo, indagar sobre cómo los procesos de representación visual y subjetivación son reinterpretados en la actualidad, para lo cual se realizó una serie de foto-licitaciones⁽⁴⁾ con las mujeres Napo Runa integrantes de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN), con quienes se viene trabajando desde el 2016 en otros proyectos relacionados con las prácticas de la medicina tradicional y el chamanismo femenino.

Marco teórico y metodológico

La alteridad indígena amazónica: representación visual y subjetivación

La articulación teórica entre la representación visual y la subjetivación parte del presupuesto de que en la matriz moderna colonial se desplegó un “fenómeno de invención del otro” que hace referencia al proceso simbólico y material mediante el cual, en el marco de dispositivos de saber-poder, un cierto grupo de personas no sólo representó a otro, sino que puso en marcha un conjunto de prácticas y tecnologías de subjetivación con el propósito de constituir un campo de identidades homogéneas (Castro-Gómez 2000). Estas, al vincularse con materialidades concretas con las que determinada población es representada (Poole 2000), formulan prácticas de subjetivación que son referidas a los procesos de modernización desplegados por la Misión Josefina a principios del siglo XX en Ecuador, destinados al disciplinamiento, control y regulación de una sociedad “no europea”, como la indígena amazónica ecuatoriana (Castro-Gómez 2000).

Desde esta visión, el binomio visualidad-modernidad se considera clave para entender que las imágenes fotográficas tienen un rol determinante en la profundización de los procesos de normalización, control y segmentación social (Crary 2008), debido a que sus usos favorecieron el establecimiento de vínculos entre las representaciones visuales y las jerarquías de tipo geográfico, espiritual, étnico, racial, de clase, de

género y sexual (León 2010), sobre las que operaron la inferiorización, objetualización y racialización de la alteridad atribuida a los pueblos indígenas amazónicos (Barriendos 2011, 25).

A su vez, las fotografías se constituyen como imprescindibles objetos inscritos en claras políticas de representación que construyen relaciones asimétricas de poder, a través de las que se otorga sentido a lo existente (Edwards 2016; Hall 2010). No obstante, estos sentidos no están ni en el objeto ni en su concepto, sino en las personas que los fijan, mediante un sistema de representación de códigos dentro de diferentes lenguajes y culturas, e indican los conceptos que se ponen en juego en la expresión de determinados signos textuales, sonoros y/o visuales. Todo ello como resultado de las convenciones sociales que hacen posible insertarse en una cultura (Hall 2010). La internalización de estos códigos ocurre de modo inconsciente, ya que la fijación de sentidos no se da de una vez y para siempre, sino que se va transformando a lo largo del tiempo (Hall 2010, 453).

A pesar del carácter dinámico de los sistemas de representación, las diferencias se fijan y naturalizan, lo que fortalece fronteras identitarias a través de la constitución de estereotipos que reducen a los sujetos a unas cuantas características simples de representación, como una suerte de esencia fija. Así, el configurar estereotipos se sitúa como una práctica significante central para representar la diferencia racial de “unas cuantas características sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas, y ampliamente reconocidas acerca de una persona” (Hall 2010, 430). La estereotipación contribuye al establecimiento de una suerte de comunidad imaginada, un nosotros “normales”, frente a unos ellos que por “diferentes” deben ser excluidos simbólicamente al no encajar en lo ya estructurado. Esto ocurre en el marco de relaciones de poder desiguales, pues el nosotros-ellos no se da en términos de una coexistencia pacífica, sino de una jerarquía violenta, que funciona como un juego de saber-poder, por cuanto logra clasificar a los sujetos según las mismas normas que construirán al otro como excluido (Hall 2010).

La noción de *subjetivación*, desde la perspectiva teórica de Michel (Foucault 1991), se refiere a los distintos modos mediante los cuales los seres humanos -situados en una cultura, en medio de relaciones de producción y significación- se convierten en sujetos, a través de un proceso complejo y bidireccional: por un lado, debido a la influencia de técnicas que los convierten en objetos de determinadas relaciones de conocimiento y poder; y, por el otro, gracias a prácticas con las que logran constituirse como sujetos de su propia existencia, desplegando formas de resistencia ante los dispositivos de saber-poder que pretenden dominarlos. De ahí que los procesos de subjetivación se consideren como un camino siempre en construcción, pues, si bien posibilitan el establecimiento del orden y la regulación social, también ponen en tensión lo que se pretende imponer como norma (Vignale 2014; Foucault 1991).

Esta noción se aborda para comprender la constitución de la subjetividad indígena amazónica, en el marco de los complejos procesos históricos desplegados en la región del Alto Napo, entre finales del siglo

XIX y mediados del siglo XX. Desde este enfoque, no sólo se consideran las técnicas de sujeción, es decir, las prácticas de evangelización, medicalización y escolarización desarrolladas por los misioneros josefinos, sino también las prácticas de acomodación, lucha y resistencia impulsadas por los Napo Runa para impedir su total dominación. Entre las anteriores, se destacan el uso del humor y la ironía, los sabotajes, las huidas y las adaptaciones de ciertos elementos traídos por los misioneros, sin que esto implicara la pérdida de sus saberes y conocimientos.

De la economía visual a la foto-licitación: perspectiva metodológica

El concepto *economía visual* atribuido a la antropóloga estadounidense Deborah Poole nos permite:

[...] pensar en las imágenes visuales como parte de una comprensión integral de las personas, las ideas y los objetos [...] la palabra economía sugiere que el campo de la visión está organizado de forma sistemática [...] [y] esta organización tiene mucho que hacer con relaciones sociales, desigualdad y poder, así como con significados y comunidad compartida. (Poole 2000,16)

Es así que la economía visual produjo el proceso mediante el cual las representaciones fotográficas posibilitaron la constitución de discursos modernos europeos en torno a la alteridad indígena americana. Esta perspectiva problematiza la idea de la unidireccionalidad en los actos de representación entre Europa y América, y plantea la noción de *intercambio* para hacer referencia a los procesos de producción, circulación y consumo de imágenes, discursos y prácticas de representación que se dieron entre los dos continentes, abarcando los planos local, regional, nacional e internacional (Poole 2000).

Desde esta perspectiva, las representaciones visuales de los pueblos indígenas americanos, para nuestro caso, pueblos indígenas amazónicos, son concebidas como productos materiales que surgieron de tecnologías de representación y se insertaron en procesos de intercambio, donde las sociedades europeas crearon estereotipos raciales eurocéntricos de los pueblos indígenas americanos (Poole 2000). En ese sentido, el situar históricamente los archivos fotográficos y analizar sus procesos de producción y circulación permiten comprender cómo las representaciones visuales se articularon con procesos de modernización destinados al disciplinamiento, control y regulación de las sociedades no europeas. Y, a su vez, evidenciar cómo estas imágenes se constituyeron en pruebas materiales de las diferencias raciales que justificaron todo tipo de intervenciones religiosas, médicas y educativas en los pueblos indígenas americanos.

La pertinencia de esta estrategia radica entonces en su apuesta por comprender la representación y los usos políticos de las imágenes, no “como un instrumento singular o unilateral de dominación y control [sino como una] intrincada y a veces contradictoria estratificación de relaciones, actitudes, sentimientos y ambiciones” (Poole 2000, 16). Se trata de una aproximación que posibilita una comprensión más integral de

las ideas, las personas y los objetos, en el marco de un sistema de relaciones sociales asimétricas y de significados compartidos, que está vinculado a estructuras políticas y de intercambios propias de la modernidad.

Dado que esta investigación reinterpreta el corpus fotográfico encontrado en el presente etnográfico, se consideraron las interpretaciones de mujeres Napo Runa, a través de la foto-licitación como herramienta metodológica-teórica para la construcción de conocimiento antropológico. El trabajo con las mujeres Napo Runa resulta relevante y necesario, ya que sus pensamientos y conocimientos han sido poco valorados en la investigación realizada en la zona de Napo. La foto-licitación permite un giro reflexivo que posibilita la consideración de elementos a los que difícilmente se accede por otros medios, pues discute políticas de representación hegemónicas y pone en valor la voz de los sujetos que tiempo atrás fueron sólo objeto de estas representaciones (Edwards 2016). La foto-licitación pone en tensión la autoridad etnográfica y problematiza la relación de poder, constituida tradicionalmente entre quien investiga y su campo de indagación.

Contexto histórico de producción del corpus fotográfico

El Alto Napo a finales del siglo XIX y principios del XX

En la época en la que fueron tomadas las fotografías, la Amazonía ecuatoriana aún tenía un rol marginal en la constitución del Estado-nación ecuatoriano, evidenciado en el abandono administrativo y el asedio de soldados, extranjeros, comerciantes, aventureros y misioneros, quienes disputaban la mano de obra indígena y los bienes naturales de la región para obtener provecho personal (Esvertit 2002). Sin embargo, la condición de marginalidad empezó a cambiar -parcialmente- en 1860, cuando el gobierno del presidente conservador Gabriel García Moreno posicionó la integración de la Amazonía como un asunto central para la consolidación de la República ecuatoriana, a través de cuatro estrategias: administración territorial, colonización nacional y extranjera, incursión de misiones católicas y conexión vial. Sin embargo, esto no valió para que la Amazonía empezara a desempeñar un papel importante en la configuración del Estado-nación ecuatoriano. Pese a que se desarrollaron acciones alrededor de estas estrategias, entre las que se incluyó el restablecimiento de la Misión Jesuita, su efectividad se vio restringida por la influencia de los poderes locales, los intereses territoriales de las élites serranas y costeñas, la resistencia indígena y la agudización de los conflictos limítrofes entre Perú y Ecuador (Esvertit 2005).

Décadas más tarde, durante el periodo de la Revolución Liberal (1895-1925), la Amazonía ecuatoriana es considerada de nuevo en el proyecto de consolidación nacional, por dos razones fundamentalmente: primero, desde el ámbito ideológico y político, se constituyó como una región en la que distintos grupos hegemónicos se articularon para liderar un sentimiento nacionalista por medio del control territorial y la defensa de las fronteras ante la ocupación peruana. Y segundo, desde la dimensión

política y económica, la zona se destacó como fuente de recursos durante el periodo de auge de la explotación cauchera (1880-1920), lo que motivó la incursión de diversos agentes económicos, nacionales e internacionales (Esvertit 1995) que buscaban el control territorial de la Amazonía. Sin embargo, los planes no resultaron completamente efectivos por la agudización del conflicto limítrofe con Perú por la explotación cauchera, y por la escasez de recursos estatales producto de las continuas disputas entre las élites de la Costa y la Sierra con facciones del liberalismo que cuestionaron el trazado y desarrollo de las vías, y el control de los beneficios que estas rutas podían representarles (Esvertit 1995).

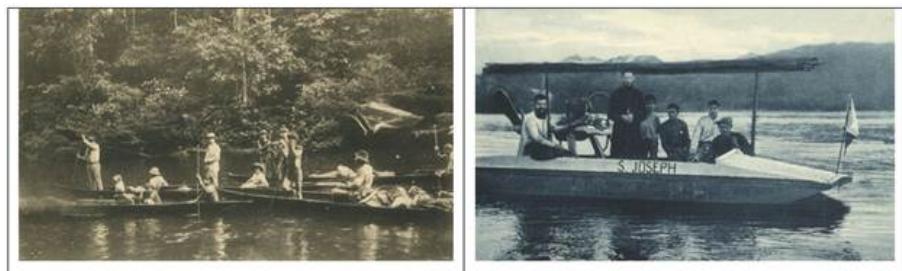
No obstante, vale la pena reconocer la importancia del periodo de 1895 a 1930 para la transformación de la situación de marginalidad de la Amazonía ecuatoriana, ya que, si bien no se consolidaron grandes proyectos de infraestructura vial, sí se construyeron vías secundarias que conectaron a la Sierra con la Amazonía, que dieron cuenta de la presencia del Estado ecuatoriano en la región y que posibilitaron la llegada de nuevos colonos (Esvertit 1995). Esta etapa también fue crucial en términos políticos, pues los gobiernos desarrollaron proyectos de colonización que lograron que la nación no sufriera recortes territoriales mayores en las décadas subsiguientes.

La llegada de la Misión Josefina al Alto Napo en 1922

La Misión Josefina en el Alto Napo⁽⁵⁾ llegó a la Amazonía ecuatoriana en 1922, en respuesta a una invitación que la Congregación de Propaganda Fide envío al Padre General en 1921, con el objetivo de fundar una Misión en la región de Napo. En dicha comunicación se argumentaba que “miles de indígenas en completo abandono esperaban la presencia de la Iglesia a través de los sacerdotes misioneros” (Spiller 1974, 25). Esta invitación fue aceptada por los josefinos, que decidieron enviar a los sacerdotes Emilio Cecco y Jorge Rossi. Ellos fueron los primeros misioneros de la orden en llegar a Ecuador, el 24 de mayo de 1922, con el firme propósito de restaurar las misiones en el Alto Napo (García Jordán 2009), ya que anteriormente había sido expulsada la Misión Jesuita.

La incursión de la Misión Josefina se dio en el contexto del auge de las haciendas y la llegada de comerciantes, exsoldados, caucheros y compañías privadas para establecerse en la zona de Napo, tras el declive de la explotación de caucho. La primera década de la Misión se caracterizó por la vinculación de sacerdotes y misioneros laicos italianos, quienes además de su experticia en la doctrina católica, se desempeñaron en áreas como medicina, educación, mecánica, carpintería, agricultura y ganadería.

La Misión consideró que era fundamental integrar a los pueblos indígenas “al desarrollo económico regional y nacional a través del trabajo productivo” (Muratorio 1987, 200). Para esto, entre 1922 y 1932 se sumaron a la labor misional otros Padres italianos, quienes se dieron a la tarea de explorar nuevos territorios (ver las imágenes 1) en búsqueda de recursos materiales que se constituyeron de gran interés para las élites económicas de la época.



Imágenes 1
BEAEP

Por otra parte, la tarea de la misión era la pacificación de los pueblos indígenas, que constantemente se defendían ante la invasión y el saqueo de sus territorios. Para ello, se impulsaron estrategias educativas articuladas con la evangelización y el adoctrinamiento cristiano (ver las imágenes 2), lo que permitió ciertas transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales en la región del Alto Napo.



Imágenes 2
BEAEP

Con la Misión Josefina llegaron también misioneros laicos italianos, quienes se encargarían de las labores técnicas y la construcción de escuelas, iglesias, dispensarios médicos, talleres e infraestructura como escuelas, centros agrícolas y ganaderos, hospitales, hidroeléctricas e instalaciones de luz y agua potable (ver las imágenes 3), que permitieron la modernización de la región; mientras tanto, los sacerdotes se dedicarían exclusivamente a las tareas de evangelización.



Imágenes 3
BEAEP.

En 1923, el sacerdote misionero Emilio Cecco emprendió un viaje a Italia con el propósito de pedir recursos económicos de apoyo a la Misión. En ese momento también solicitó a la Madre Superiora de las

Maestras Doroteas el envío de algunas religiosas de su Congregación para desempeñarse como misioneras en el Napo (García 1999). Es así que las Misioneras Doroteas llegan al Napo el 15 de mayo de 1924 para encargarse de la educación y evangelización de las niñas y mujeres indígenas, y para promover la cultura cristiana en todo el Vicariato (Spiller 1974) (ver las imágenes 4).

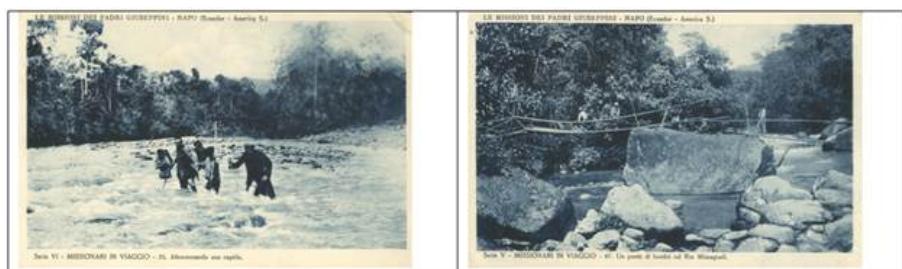
El trabajo de las doroteas en la Misión Josefina resultó fundamental para el cumplimiento de los propósitos de los josefinos, ya que aportaron mano de obra, lo que les permitió a los misioneros contar con más tiempo para el desarrollo de las actividades misionales y las actividades exploratorias de los territorios del Alto Napo. De acuerdo con los sacerdotes, dichos territorios podían representar grandes riquezas para el país si eran bien explotados (Spiller 1974).



Imágenes 4
BEAEP.

La Misión Josefina y el fomento de la colonización

Las fotografías registradas entre 1922 y 1932 dan cuenta del intenso trabajo de exploración en todo el Vicariato del Napo, liderado por los misioneros Emilio Gianotti y Jorge Rossi (Spiller 1974, 89). Estas expediciones fueron determinantes para la elaboración de un inventario de los bienes naturales con que contaba el territorio del Alto Napo, lo que permitió exhortar al Gobierno para que se hiciera cargo de su explotación. Estas exploraciones (ver las imágenes 5) fueron una herramienta clave para motivar la colonización de los territorios fronterizos, que para la primera mitad del siglo XX eran aún escasamente conocidos por el Estado ecuatoriano.



Imágenes 5
BEAEP.

Durante este periodo, también la región del Napo empezó a ser presentada como una zona con suelos fértilles para la cosecha de maíz, tabaco, café, banano, algodón y arroz; con ríos ricos en arenas auríferas en las que era posible encontrar gramos de oro; y una zona con grandes extensiones de bosque de maderas finas (Spiller 1974). Todas estas riquezas, según los misioneros josefinos, podían constituirse en verdaderos beneficios económicos para la nación, si el Estado ecuatoriano dejaba de desaprovecharlos. De ahí que los josefinos exhortaran constantemente al Gobierno para que construyera carreteras que unieran la Amazonía y la Sierra, pues consideraban que sólo de este modo sería posible aprovechar las riquezas que “yacían abandonadas” en el Oriente y que podían representar el resurgimiento y progreso, no solo de la Amazonía, sino de toda la República ecuatoriana (Spiller 1974, 96).

Misioneros y hacendados: la disputa por la mano de obra indígena

El periodo 1922-1932 se caracterizó también por el desarrollo de la hacienda ganadera. De acuerdo con los misioneros josefinos, durante esta época se llegaron a constituir un total de 34 haciendas a lo largo de los ríos Napo y Aguarico. Entre ellas, se destacó la Hacienda Arcadia, propiedad de la familia Sanmiguel, en donde vivían 180 familias indígenas. Este lugar se configuró como “un centro de progreso y de trabajo [en el que] los indios [eran] bien pagados, [vestían] decentemente y [eran] felices; no les [faltaba] nada y [poseían] máquinas de coser, escopetas, ollas, sal, jabón, carne, etc.” (Carta de Emilio Giannotti de 1924, en Spiller 1974, 63). Otra de las haciendas destacadas en la región fue la llamada Vieja Armenia, en donde los josefinos aseguraron que fueron bien recibidos por su dueño, Nicolás Vargas Torres, comerciante nativo de Cayambe que desde joven había llegado al Alto Napo para explotar caucho, y quien, tras el declive de esta industria, había logrado fundar otras dos haciendas más, la Vargas Torres y la Nueva Armenia. Vargas Torres era conocido como “el rey del Napo” por tener bajo su dominio a numerosas familias indígenas. Según el sacerdote Maximiliano Spiller (1974), en sus últimos años, Vargas Torres apreció notablemente a los misioneros josefinos, y llegó a ser amigo cercano de monseñor Emilio Cecco, a quien le donó la casa de la Vieja Armenia para que allí se fundara un centro misional con iglesia, escuela y hospital. Según afirmaron los misioneros en sus relatos, algunas de estas haciendas, más allá de constituirse como lugares de explotación de la mano de obra indígena, se configuraron como espacios de convivencia bajo los principios cristianos, pues las familias hacendadas -que fueron educadas por los jesuitas- exhortaron a las comunidades indígenas a practicar la doctrina católica y a rezar todos los días en las mañanas (Spiller 1974, 63).

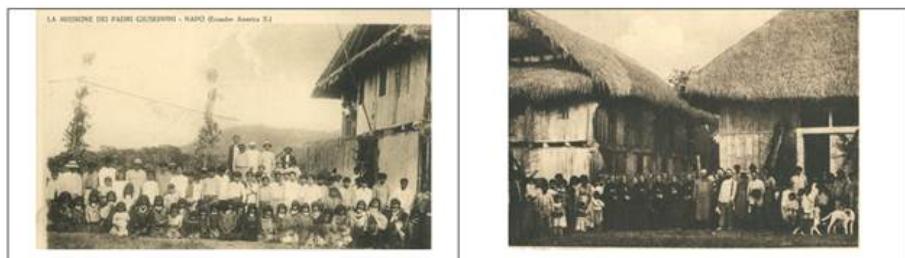
De esta manera, los sacerdotes josefinos aprovecharon sus expediciones por el territorio para entrar a las haciendas a celebrar eucaristías, bautizar, casar a los Napo Runa y darles medicinas -si lo veían necesario-. En algunas de estas visitas se realizaron fotografías en las que se retrata la vida cotidiana de los Napo Runa (ver las imágenes 6). La relación de complicidad entre los josefinos y las familias hacendadas se tornó

cada vez más compleja; aunque los misioneros se asentaron en terrenos donados o vendidos por los hacendados, las estrategias civilizatorias y de evangelización de los misioneros implicaron una disputa por la apropiación de la fuerza de trabajo indígena. En efecto, para el desarrollo de la Misión, y específicamente para la construcción de obras de infraestructura y el mantenimiento de granjas agrícolas y ganaderas, fue requerida la mano de obra indígena (Spiller 1974), que poco a poco fue transformándose en un asunto de discordia.



Imágenes 6
BEAEP.

Las visitas que los misioneros josefinos hicieron a las haciendas no tardaron en convertirse en un motivo de conflicto con los hacendados, que por más católicos que se reconocieran no dejaron de ver en estas actividades una pérdida de tiempo para los indígenas (ver las imágenes 7). Por lo anterior se opusieron -aunque muchas veces no abiertamente- a que los misioneros fueran a las haciendas o buscaran a los indígenas con el fin de contratarlos para limpiar terrenos, alzar obras públicas o realizar las demás actividades que demandó la Misión. Esta disputa entre los josefinos y las familias hacendadas del Alto Napo se agravó con la centralización del poder religioso, político y económico en los misioneros, que los llevó a figurar como autoridades a las que los indígenas acudían para denunciar los conflictos, robos y delitos que se presentaban en la región, esperando de ellos alguna acción de justicia o castigo. No obstante, si bien los josefinos denunciaron las prácticas esclavistas y de violencia que se daban dentro de las haciendas, es evidente que las denuncias las hacían con el propósito de autolegitimar su accionar en el territorio, pues ellos también se constituyeron como usurpadores de tierra y mano de obra Napo Runa.



Imágenes 7
BEAEP.

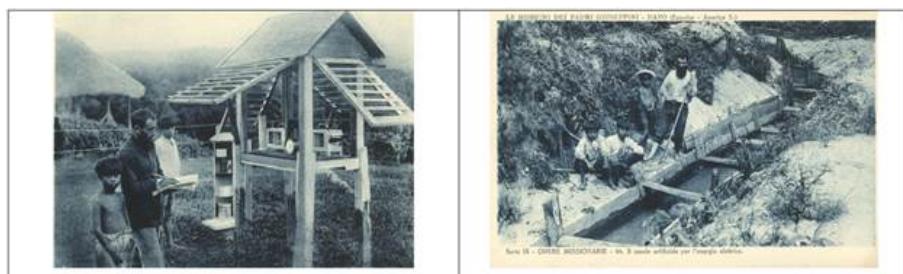
Misioneros josefinos: entre la evangelización y la modernización

Los josefinos y las doroteas impulsaron una ideología de modernización que estuvo vinculada a la educación técnica y a la instalación de infraestructura. Lo anterior les permitió apropiarse de la mano de obra indígena para poner en marcha diferentes proyectos, dentro de los cuales se incluyen la construcción de dispensarios en Tena y Archidona; de centros misionales en Tena (1922), Archidona (1929) y Puerto Napo (1927); y de colegios en Archidona y Tena, como el “Técnico Industrial Juan XIII” (1927), donde se edificó una escuela de artes y oficios con ramas de carpintería y mecánica (Spiller 1974) (ver las imágenes 8).



Imágenes 8
BEAEP.

A este equipamiento se sumaron la creación de una estación meteorológica, la instalación de una hidroeléctrica en Tena y la adquisición de una acequia de 1.284 metros para almacenar agua potable, una sierra circular con una piladora de arroz y una lancha a motor. Además, fueron construidas granjas agrícolas experimentales en Tena y Archidona para ser dirigidas por los hermanos laicos que se habían sumado a la Misión, y que eran técnicos en agricultura y ganadería (Spiller 1974) (ver las imágenes 9). Estas labores agrícolas y ganaderas realizadas por los hermanos laicos los posicionaron como cooperadores y fieles entusiastas del progreso de la región Amazónica y la civilización de los indígenas del Alto Napo; ya que sus propósitos no sólo estaban orientados a la evangelización, sino a laborar, como muestra efectiva del grado de modernización que podía lograrse en la Amazonía ecuatoriana (Spiller 1974).



Imágenes 9
BEAEP.

Reinterpretación del corpus fotográfico josefino con las mujeres de AMUPAKIN

Durante los meses de marzo, abril, mayo y junio de 2018, con el objetivo de pensar cómo se reinterpretan en la actualidad la representación visual y los procesos de subjetivación de los Napo Runa, se llevaron a cabo una serie de foto-licitaciones con las mujeres de AMUPAKIN, con quienes venimos trabajando desde el 2016.

AMUPAKIN es una asociación que nace en 1991, cuando María Antonia Shiguango, su fundadora, se percata de que las mujeres indígenas Kichwas eran relegadas al cuidado de la chacra y al de sus familias, sin que sus conocimientos ancestrales fueran suficientemente valorados. Ella, junto con otras parteras de las zonas de Tena y Archidona, se reunieron para crear un proyecto que les permitiera conservar la medicina tradicional y encontrar una alternativa de participación política y económica (entrevista a María Antonia Shiguango, integrante de AMUPAKIN. Comunidad San Francisco de Sábata, Archidona, abril de 2018). Es así que se constituyen legalmente como asociación en 1998, con el apoyo de la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN) y la Fundación Sacha Kawsay. Para el 2001, el municipio de Archidona les dona un terreno en la comunidad de San Francisco de Sábata, y, con la ayuda de la Cruz Roja Ecuatoriana, la Cruz Roja Española, la Agencia de Cooperación Española y los Ayuntamientos de Madrid y San Martín de Valdeiglesias, construyen la sede de la Asociación, denominada “La Casa para la Vida AMUPAKIN” (entrevista a Ofelia Salazar, socia de AMUPAKIN. Comunidad San Francisco de Sábata, Archidona, marzo de 2018).

La asociación tiene como propósitos visibilizar, promover y fortalecer la sabiduría de las mujeres parteras tradicionales; contribuir al mantenimiento de la organización comunitaria; trabajar en pro de la cobertura de la atención en salud desde la medicina indígena; y enseñar a sus hijos e hijas el legado cultural y de saberes que sus antepasados les compartieron. También, llaman la atención de las entidades locales para que contribuyan al fortalecimiento de la cultura kichwa y de las demandas por defender sus derechos como mujeres indígenas. En la actualidad, y debido principalmente a la insuficiencia de recursos, sólo diez mujeres se encuentran como integrantes activas: Adela Alvarado, Marilyn Salazar, María Antonia Shiguango, María Narváez, Catalina Aguinda, Ofelia Salazar, Olga Chongo, Inés Tanguila, Serafina Grefa y María Tapuy.

A través de las foto-licitaciones con las mujeres de la asociación, se otorgó un uso antropológico (Edwards 2001) al corpus fotográfico josefino, lo que, a su vez, permitió que estas imágenes trascendieran su rol de documento histórico y se transformaran en la puerta de entrada a un mundo simbólico más complejo. Las integrantes de AMUPAKIN, en su experiencia de observación y diálogo, hablaron no sólo de su pasado, sino también de su experiencia vital contemporánea; compartieron memorias, cosmovisiones, deseos e intereses inscritos en este corpus fotográfico.

En una primera observación, los detalles que más les llamaron la atención a las integrantes de la asociación fueron las acciones y expresiones de los cuerpos indígenas retratados en las fotografías. Estos elementos las conmovieron, despertaron sus emociones y detonaron en ellas diversos sentidos (Barthes 1989) que las llevaron a reflexionar sobre las condiciones histórico-sociales en las que estas imágenes fueron retratadas, y sobre su lugar de enunciación como sujetos indígenas:

Cada vez que les veo [a los indígenas] así cruzados las manos, yo veo como que por algo los hicieron asustar [...] como [si les hubieran dicho] “que no había que estar libres, no alzar la mano, no hacer nada” [...] en todas las fotos les veo así que “cuidado si haces algo” [...] Están asustados, tristes, como obligados, nunca están alegres. [...] Pobrecitos, qué pena me da verlos porque están hechos un desastre, están tristes, están como presionados [...] sí, así se ve en sus caras. Esta foto, por ejemplo, no me gusta nada, porque yo pienso que cuando hacen caminar mucho con cargas, es cuando se lastiman así. Eso me había dicho mi abuelo, que ellos sí tenían sus curaciones en la selva, pero como [los misioneros] les traían castigando, cuando no caminaban les golpeaban mucho los pies [...] lo que la misión curaba era lo que ellos mismos hacían lastimar. (Foto-licitación de Ofelia Salazar, integrante de AMUPAKIN. Comunidad San Francisco de Sábata, Archidona, mayo de 2018) (ver las imágenes 10)



Imágenes 10
BEAEP.

Las integrantes se narraron a ellas mismas en referencia a las imágenes que contemplaron, y en ese camino moldearon su experiencia vital (Didi-Huberman 2012) al hablar de sus propias experiencias culturales y de vida. El carácter colonial de estas imágenes se revertió en historias personales y familiares (Edwards 2016):

Me gustó, por ejemplo, donde aparecen las niñitas, todas las niñitas que están comiendo, como nosotros hacemos siempre la comida, entonces ahí, están participando todas, en la comida, ahí en la mesa, pambamesa que decimos nosotros. Las niñitas están ahí en grupo, es como que están las costumbres de nosotros, está la canasta, la cayana [...] todo eso. (Foto-licitación de Adela Alvarado, integrante de AMUPAKIN. Comunidad San Francisco de Sábata, Archidona, mayo de 2018) (ver las imágenes 11)



Imágenes 11
BEAEP.

Las foto-licitaciones también revelaron prácticas de subjetivación desarrolladas por la congregación religiosa con el propósito de regular, dominar y controlar el territorio indígena y a sus pobladores (Poole 2000; Castro-Gómez 2000). Las representaciones visuales de los Napo Runa como “cristianos rudimentarios”, necesitados de civilización, legitimaron que los misioneros, con el apoyo del Gobierno ecuatoriano, se apropiaran de sus territorios y emprendieran proyectos de infraestructura para educar, cristianizar y medicar, deslegitimando así sus saberes, apuestas y experiencias vitales:

Los misioneros no sufrían, tenían comida, casas, todo; y a nosotros nos mandaban a sufrir [...] “no hay que mentir” decían los misioneros, pero mintiendo pasaron acá, por eso mandaban a los nativos a que fueran al monte porque al lado todo les quitaban [...] misioneros y mestizos vinieron para coger terrenos, ahora eso mismo venden bastante caro, diciendo que eso es de ellos [...] es que en ese momento muchos estábamos pequeñitos, pero ahora me pongo a pensar en eso [...] cuando veo estas casas digo, “no las hicieron los Padres”, sino todas las gentes de aquí que cargaban en la cabeza, que hacían todo en minga sin ganar nada. (Foto-licitación de María Antonia Shiguango, integrante de AMUPAKIN. Comunidad San Francisco de Sábata, Archidona, mayo de 2018) (ver las imágenes 12)



Imágenes 12
BEAEP.

Estas prácticas de apropiación de tierras indígenas, como relataron los participantes, incluyeron la expropiación de la fuerza de trabajo de sus ancestros, que fue escasamente reconocida por los misioneros, pero que de no haber sido por ella, no se hubiera logrado edificar toda la infraestructura que durante estos años se consolidó. Estas dinámicas estuvieron vinculadas también con procesos de formación dirigidos a tecnificar la mano de obra indígena, para hacerla afin a la transformación económica que aparentemente viviría la región del Alto Napo a mediados del siglo XX:

Enseñaron a los jóvenes para que aprendan a trabajar desde pequeños [...] mire, aquí, tienen como esclava, eso es lo que estoy viendo, amarrada está [...] no me gustó cómo hacen trabajar obligados a los hombres, a los niños, hacen cargar, eso es un maltrato hacia los Kichwas desde los misioneros. (Entrevista a Adela Alvarado, integrante de AMUPAKIN. Comunidad San Francisco de Sábata, Archidona, mayo de 2018) (ver las imágenes 13)



Imágenes 13
BEAEP.

En el curso de estas elicitaciones se evidenció también que las fotografías, en cuanto detonadoras de sentidos (Barthes 1989), favorecieron los procesos de rememoración de las integrantes de la asociación, y activaron una conciencia crítica respecto a su pasado, presente y futuro. A partir de estos recuerdos sobre la época de estudio con las hermanas doroteas surgieron sus experiencias, deseos y sentimientos (Candau 2002):

Yo pasé en un internado con las monjas, que nos tenían maltratadas como esclavas, decían que no teníamos que ser vagas, que a la escuela veníamos no solamente a escribir, sino a trabajar. Entonces nos mandaban a limpiar la chacra y el patio, a lavar el baño, limpiar los dormitorios, las aulas [...] maltratando nos sabían mandar a la chacra, así fuéramos pequeñas, nos mandaban con machete, debíamos cortar racimos de verde, pelar y llevar a la cocina, aunque todavía éramos niñas y no podíamos cortar [...] en verdad, nosotras si pasábamos todos los días trabajando. (Foto-licitación de Adela Alvarado, integrante de AMUPAKIN. Comunidad San Francisco de Sábata, Archidona, mayo de 2018) (ver las imágenes 14)



Imágenes 14
BEAEP.

Si bien estas acciones implicaron un grado de sometimiento para los Napo Runa, no alcanzaron a transformarlos en los indígenas completamente aculturados y dominados que los misioneros pretendieron establecer como representación hegemónica de estos pueblos indígenas. Así lo confirmaron las mujeres de la asociación: “la identidad étnica de los Napo Quichuas [...] ha constituido una fuente de

resistencia para impedir su total incorporación a un mundo [...] siempre dominado por los blancos [que trajeron] de socavar precisamente la fuerza simbólica de la cultura indígena" (Muratorio 1987, 258-259). En ese sentido, se constituyeron prácticas de subjetivación, que no sólo los sometieron a la regulación social de los religiosos, sino que pusieron en tensión lo que se pretendía imponer como norma (Vignale 2014).

Las prácticas de resistencia a través de las cuales controvertían la representación y subjetivación misioneras, que los situaban como los "salvajes" que aceptaban su redención para lograr acceder a la civilización, se desarrollaron siempre de forma estratégica y no tan manifiesta. Se abarcaron diversos aspectos, entre ellos, la incorporación de ciertos elementos de la medicina occidental traída por los josefinos, lo que gozó de cierta legitimidad para la atención de emergencias, pero sin que esto significara la pérdida de los conocimientos de los Napo Runa en torno a sus prácticas medicinales:

Con medicinas llegaban los misioneros, pero los bisabuelos decían que tenían miedo, porque a veces los engañaban, y si de repente ellos las tomaban sin saber, podía ser que les pasara algo. Entonces los abuelos estaban acostumbrados que hasta saber bien, no tomaban esas pastillas, no las utilizaban [...] claro, las recibían, pero las botaban, porque más utilizaban la medicina nuestra, pero ya cuando supieron que tal pastilla les hacía bien, entonces se cambiaron un poco [...] aunque más valorizaban las plantas medicinales. (Foto-licitación de Adela Alvarado, integrante de AMUPAKIN. Comunidad San Francisco de Sábata, Archidona, mayo de 2018)

En este sentido, los procesos de reinterpretación crítica del pasado de las integrantes de la asociación con relación a la medicalización de la Misión posibilitaron comprender la práctica política que estas mujeres llevaron adelante con el fin de transformar su presente, en la medida en que reconfiguraron ciertos elementos que los misioneros pretendieron imponerles, para ponerlos al servicio de sus estrategias de resistencia:

Antes no había pastillas, no había boticas acá, ni farmacia, ni nada, sólo con la medicina natural sanábamos, así vivíamos. Por eso yo aprendí de mi mamá; mi mamá nos sabía decir cuando estábamos enfermos, esto tiene que cocinar, esto tiene que tomar, nos daba consejos porque decía que no iba a estar con nosotros toda la vida, que cuando ella muriera nosotros teníamos que guardar estos consejos en nuestra cabeza y en nuestro corazón [...] La medicina tradicional es mejor, porque la de la farmacia cura no más por un ratito, y después sigue otra vez lo mismo, no sana [...] por eso yo vengo acá [a AMUPAKIN] para mantener nuestras prácticas en el grupo, para saber más de medicina natural. (Foto-licitación de Catalina Aguinda, integrante de AMUPAKIN. Comunidad San Francisco de Sábata, Archidona, mayo de 2018)

Es así que las mujeres de AMUPAKIN enfrentan de forma estratégica su experiencia vital contemporánea, desde un "espacio cotidiano [que les] ofrece formas de ver el pasado que vinculan lo personal y familiar con su continua y activa participación en un mundo más amplio" (Muratorio 2000, 237):

Nosotras como AMUPAKIN estamos trabajando para valorar más los conocimientos nuestros, las medicinas; nuestra idea es que eso siga adelante, que siga fortaleciéndose, que no se pierda. Porque en verdad algunas personas no

valoran, piensan que la medicina occidental es buena, entonces van a los hospitales, van a las farmacias, compran, toman, pero después están con dolores. Entonces por eso la idea de AMUPAKIN ha sido que estas costumbres, que estos conocimientos ancestrales, no se pierdan y más bien que se vayan transmitiendo a nuestros hijos. (Foto-licitación de Adela Alvarado, integrante de AMUPAKIN. Comunidad San Francisco de Sábata, Archidona, mayo de 2018) (ver las imágenes 15)



Imágenes 15
BEAEP.

Los recuerdos, sentimientos y reflexiones compartidos por las integrantes de AMUPAKIN durante las foto-licitaciones permitieron comprender que los procesos de representación visual y subjetivación de los Napo Runa no fueron asumidos desde una postura pasiva, de aceptación y sometimiento. Al contrario, que fueron rebatidos desde diversas acciones estratégicas que los han llevado hasta hoy a conservar y fortalecer sus identidades y conocimientos con relación a la medicina tradicional, la lengua kichwa, la gastronomía y, en general, a todas sus prácticas culturales.

Veo que en esas fotos, más antes, nuestros ancestros, en verdad han sufrido bastante, más que todo por mantener la cultura nuestra, y han luchado, y han salido adelante. Y ahora estamos nosotras también, luchando por sacar la cara para nuestros hijos. (Foto-licitación de Adela Alvarado, integrante de AMUPAKIN. Comunidad San Francisco de Sábata, Archidona, mayo de 2018)

Conclusiones

El corpus de las setenta fotografías de la Misión Josefina en el Alto Napo evidencia cómo las representaciones visuales que construyeron los misioneros josefinos sobre los indígenas Napo Runa durante 1922-1932 se articularon con formas de subjetivación de una alteridad indígena amazónica favorable al plan de modernización, nacionalización y posterior explotación de la región Amazónica ecuatoriana. Estas imágenes legitimaron la labor de la Misión como embajadores de sociedades desarrolladas y representantes de la civilización y la cultura que enfrentaron la dura vida de la selva y las costumbres indígenas para contribuir al progreso de la región Amazónica. La Misión, sin duda, desempeñó un papel determinante en la colonización de la actual provincia de Napo. En efecto, fomentó la exploración y explotación de esta región, contribuyó a la transformación de la mano de obra indígena y promovió, a su vez, la construcción de proyectos de infraestructura vial y de tecnología que permitieron el inicio de la modernización de esta zona. Así, se estableció un campo de identidades indígenas

homogéneas, impulsando la integración de los pueblos amazónicos al Estado ecuatoriano en ese período.

Las prácticas de los josefinos, representadas visualmente en primeras comuniones, celebraciones de fiestas patrias, viajes de exploración, construcción de obras de infraestructura, enseñanza de oficios, medicalizaciones y actividades educativas, se articularon con los procesos de subjetivación de la alteridad indígena amazónica que los misioneros desarrollaron como “cristianos rudimentarios”. Así, estas imágenes se constituyeron no sólo en evidencias del tránsito de estos pueblos amazónicos a la cristianización, la educación técnica y, en ese camino, la civilización, sino que también marcaron una alteridad estructurada en la división binaria europeo/indígena que se insertó en el imaginario colectivo imperante de la época. Este imaginario incluyó las estrategias de disciplinamiento, control y regulación de los pueblos amazónicos implementadas por los josefinos. Esto incluyó no sólo la escolarización de los niños indígenas y su formación en oficios como carpintería y modistería, sino también la expropiación de las tierras más fértiles y la apropiación de la mano de obra indígena para la construcción de infraestructuras, tales como escuelas, centros agrícolas y ganaderos, hospitalares, hidroeléctricas e instalaciones de luz y agua potable.

La experiencia de reinterpretación del corpus fotográfico de la Misión por parte de las integrantes de AMUPAKIN evidenció que las imágenes estereotipadas de los misioneros -que representaron a los pueblos indígenas Kichwas amazónicos como “salvajes” que aceptaban dócilmente su “redención” para lograr acceder a la civilización- delinearon una serie de prácticas de acomodación, lucha y resistencia. Dichas estrategias de oposición y apropiación les permitieron salvaguardar sus saberes y conocimientos en el tiempo.

Gracias a estas estrategias, las mujeres de AMUPAKIN, en la actualidad, ostentan, no sin contradicciones, un rol de participación política preponderante en la provincia de Napo. En contraposición al lugar de madres y esposas abnegadas que los misioneros buscaron cultivar a través de la educación religiosa, ellas se han organizado para disputar el espacio público que les fue designado históricamente sólo a los hombres. Así, han logrado la creación y consolidación de un espacio, “La Casa para la Vida”, en donde no sólo comparten los saberes que cada una heredó, sino que los ponen en práctica y al servicio de la comunidad. También gestionan espacios de participación con las mismas organizaciones indígenas, el Estado, las ONG y las universidades nacionales y extranjeras para subsistir y sostener su labor.

Estas transformaciones de su ser-mujer indígena, lideradas por ellas mismas, se constituyen como un conjunto de prácticas que abarcan no sólo su dimensión como individuos, sino como miembros de un colectivo más amplio; una dimensión social mediante la que han construido un “nosotras indígenas”, siempre en disputa, y en relación con la práctica política de relectura crítica del pasado para la transformación del presente. Si bien reconocen que tanto la Misión Josefina como la cosmovisión indígena Kichwa amazónica promovieron

formas diferenciadas e inequitativas de comportamiento entre hombres y mujeres, ellas, desde su cotidianidad, le apuestan a trastocar estas formas y prácticas. Lo anterior, en la medida en que consideran que tanto hombres como mujeres están en la capacidad de ayudar en las labores relacionadas con el cuidado del hogar y el mantenimiento de las siembras.

En ese sentido, las acciones desarrolladas por AMUPAKIN son estrategias que vinculan a estas mujeres consigo mismas y en relación -muchas veces de tensión- con sus núcleos familiares, a partir del cuestionamiento y la lucha ética contra la sujeción que se desplegó sobre sus ancestros (Vignale 2014). De este modo, estas mujeres desarrollan procesos de subjetivación, es decir, de constitución de sujetos indígenas para sí, a partir de un proyecto de vida que les permite posicionarse de otras maneras. Lo anterior, a la luz de problematizar el lugar que les fue asignado como mujeres, y proponiendo nuevas prácticas de lucha y organización en pro de la visibilización, promoción y preservación de los saberes medicinales ancestrales como el parto vertical, las curaciones con plantas medicinales, las limpias. A la vez, buscan proteger la lengua y las prácticas propias de la cosmovisión Kichwa amazónica y el chamanismo femenino Napo Runa.

Referencias

- Barriendos, Joaquín. 2011. "La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual epistémico". *Revista Nómadas* 35: 13-29.
- Barthes, Roland. 1989. *La cámara lúcida*. Barcelona: Espasa Libros.
- Berger, John. 2000. *Modos de ver*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Burke, Peter. 2005. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Candau, Joël. 2002. *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castro-Gómez, Santiago. 2000. *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro*. Bogotá: Instituto Pensar; Pontificia Universidad Javeriana.
- Cocco, Emilio. 1931. *Algo de los PP. Josefinos y de la misión del Napo*. Ambato: Tipografía A. M. Garcés.
- Cottino, José. 1970. *San Leonardo Muriel*. Bilbao: Editorial Mensajero.
- Crary, Jonathan. 2008. *Las técnicas del observador. Visión y modernidad en el siglo XIX*. Murcia: Cendeac.
- De las Heras, Beatriz. 2015. "Testimonio con imágenes. La fotografía en el estudio de la historia". *Fotocinema. Revista científica de Cine y Fotografía* 10: 27-55.
- Didi-Huberman, Georges. 2012. *Arde la imagen*. Oaxaca: Ediciones Ve S.A. de C.V.
- Edwards, Elizabeth. 2001. "Replantear la fotografía en el museo etnográfico". En *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*, editado por Juan Naranjo, 251-280. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Edwards, Elizabeth. 2016. "Rastreando a fotografía". En *A experiência da imagem na etnografia*, editado por Andrea Barbosa, Edgar Teodoro da

- Cunha, Rose Satiko Gitirana Hikiji y Sylvia Caiuby Novaes, 153-190. São Paulo: Terceiro Nome.
- Esvertit, Natália. 1995. "Caminos al Oriente. Estado e intereses regionales en los proyectos de vías de comunicación con la Amazonía ecuatoriana, 1890-1930". En *La construcción de la Amazonía Andina (siglos XIX-XX)*, coordinado por Pilar García Jordán, 287-334. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Esvertit, Natália. 2002. "De la marginalidad a la nacionalización del oriente: reflexiones sobre la violencia en la Amazonía ecuatoriana durante el siglo XIX y los inicios del siglo XX". En *Conflictos y violencia en América*, coordinado por Gabriela Dalla Corte, Pilar García Jordán, Miguel Izard, Javier Laviña, Ricardo Piqueras, Meritxell Tous y María Teresa Zubiri, 199-216. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Esvertit, Natália. 2005. *La incipiente provincia. Incorporación del Oriente ecuatoriano al Estado nacional (1830-1895)*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Foucault, Michel. 1991. *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem Ediciones.
- García, Lorenzo. 1999. *Historia de las misiones en la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- García Jordán, Pilar. 2009. *Unas fotografías para dar a conocer al mundo la civilización de la República de Guaraya*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gianotti, Emilio. 2015. *Viajes por el Napo: Cartas de un misionero (1924-1930)*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Hall, Stuart. 2010. "Parte IV. Identidad y representación. 19. El espectáculo del otro". En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 419-445. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Kossoy, Boris. 2001. *Fotografía e historia*. Buenos Aires: Editorial La Marca.
- Kossoy, Boris. 2014. *Lo efímero y lo perpetuo en la imagen fotográfica*. Madrid: Cuadernos Arte Catádral.
- León, Christian. 2010. "Visualidad, medios y colonialidad. Hacia una crítica decolonial de los Estudios Visuales". En *Desenganche visualidades y sonoridades otras*, editado por La Tronkal, 33-52. Quito: La Tronkal.
- Lobo, Ana. 2010. "Reflexiones teórico-metodológicas sobre uso de la fotografía en la investigación social: identidades de clase de media y memoria piquetera en el Puente Pueyrredón (Avellaneda, 2002-2009)". *Revista Chilena de Antropología Visual* 16: 95-118.
- Muratorio, Blanca. 1987. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Muratorio, Blanca. 2000. "Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana". En *Etnicidades*, editado por Andrés Guerrero, 235-266. Quito: Flacso-Sede Ecuador.
- Poole, Deborah. 2000. *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Porras Garcés, Pedro. 2003. *Entre los Yumbos del Napo. Recuerdos y anécdotas del Obispo Josefino Mons. Jorge Rossi*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Rose, Gillian. 2007. *Visual Methodologies. An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. Londres: Sage.

- [S. a.]. 1942. *Oriente Josefino*. Ambato: [s. e.].
- [S. a.]. 1972. *50 años de la Misión Josefina en Ecuador 1922-1972*. Quito: [s. e.].
- Spiller, Maximiliano. 1974. *Historia de la Misión Josefina del Napo. 1922-1974*. Quito: Artes Gráficas Equinoccio.
- Tisseron, Serge. 2000. *El misterio de la cámara lúcida. Fotografía e inconsciente*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Vargas, Gonzalo. 2013. “Ambivalencias en la representación fotográfica del Otro: Paul Rivet y Rolf Blomberg”. En *Trascámara: la imagen pensada por fotógrafos. [Prácticas teóricas desde el lugar de la creación]*, editado por Alex Schlenker, 113-126. Quito: Plataforma _SUR Ediciones.
- Vignale, Silvana. 2014. “Foucault, actitud crítica y subjetivación”. *Cuadernos de Filosofía* 61: 5-17.

Notas

* El presente trabajo fue realizado en el marco del Proyecto “Transformaciones, tensiones y permanencias de las representaciones visuales de la Misión Josefina en Napo, Alta Amazonía Ecuatoriana”, financiado por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Ecuador.

1En el corpus encontrado no había Serie II.

2Véanse: Algo de los PP. josefinos y de la Misión del Napo (Cecco 1931); Oriente Josefino ([s. a.] 1942); San Leonardo Murialdo (Cottino 1970); 50 años de la Misión Josefina en Ecuador 1922-1972 ([s. a.] 1972); Historia de la Misión Josefina del Napo. 1922-1974 (Spiller 1974); Entre los Yumbos del Napo. Recuerdo y anécdotas del Obispo Josefino Mons. Jorge Rossi (Porras 2003); Viajes por el Napo: Cartas de un misionero (1924-1930) (Gianotti 2015).

3Nombre del boletín que los josefinos publicaron entre 1922 y 1940 con base en las cartas que los misioneros escribían después de sus jornadas de trabajo en el Alto Napo (Spiller 1974, 89).

4“La foto-licitación está #basada en la idea simple de insertar una fotografía en una entrevista de investigación#, como señala uno de sus principales exponentes (Harper 2002: 13) [...] las fotografías ofrecen #una oportunidad para obtener no solo más sino diferentes ideas sobre fenómenos sociales, que los métodos de investigación que se basan en datos orales, auditivos o escritos no pueden proporcionar# (Bolton et al. 2001: 503). En el caso de la obtención de fotografías, se argumenta que, si bien la conversación ordinaria en una entrevista puede explorar muchos temas, discutir una fotografía con un entrevistado puede generar muchas más conversaciones sobre diferentes cosas [...] las fotos pueden evocar diferentes tipos de recuerdos [...]” (Rose 2007, 240; traducción nuestra).

5La congregación de los josefinos de Murialdo se remonta a 1873, cuando fue fundada en la ciudad italiana de Turín con el propósito de instruir en la educación técnica a niños y niñas de clase obrera y campesina, en su tránsito de integración a la sociedad moderna (Muratorio 1987).

Cómo citar: Uribe Taborda, Saúl, Patricia Bermúdez Arboleda y Alexandra Ángel Penagos. 2020. “Reinterpretación del pasado fotográfico de la Misión Josefina con la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN)”. *Revista de Estudios Sociales* 72: 70-85. <https://doi.org/10.7440/res72.2020.06>