

El entramado civilización, educación y evangelización en el territorio

Capítulo I: Civilización, evangelización y educación en el territorio shuar. Panorámica de la presencia salesiana

José Enrique Juncosa Blasco

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

JUNCOSA BLASCO, J. E. Civilización, evangelización y educación en el territorio shuar. Panorámica de la presencia salesiana. In: *Civilizaciones en disputa: Educación y evangelización en el territorio Shuar* [online]. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Editorial Abya-Yala, 2020, pp. 75-125. Investigación Decolonial series, n. 3. ISBN: 978-9978-10-458-3. <http://doi.org/10.7476/9789978105696.0003>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Capítulo I

CIVILIZACIÓN, EVANGELIZACIÓN Y EDUCACIÓN EN EL TERRITORIO SHUAR. PANORÁMICA DE LA PRESENCIA SALESIANA

Conversación (*aujmitsamu*) para abrir sentidos. El territorio. *Ii nunke* (“nuestra tierra”). De la historia *desde la vida* de Serafín Paati¹⁷

Conocimiento y territorio

El conocimiento y manejo del territorio en la cultura shuar es uno de los elementos más prácticos y visibles en la organización social.

De modo general, el shuar aprendió a manejar su territorio en íntima relación con la naturaleza y el Ser supremo. Solo con el poder del Arutam los shuar toman la decisión de apoderarse de un determinado espacio territorial. Es el Arutam quien hace ver a la persona la inmensidad de terreno que le corresponde. Por esta razón el shuar que tiene la suerte de ver su territorio mediante la fuerza de Arutam suele decir: “Arutam me visionó unas hermosas tierras” (*Arutam nunka jikia jikiamtanam iwiaitkiayi*).

Nékamu tura nunka

Nékamu tura nunka jintiasar iamu shuarnunka tii paantaiti najantanam tura paant wainkiammia tuaka pujutnum.

Mashi iismaka, shuar nii nunkenka nunká irunin aimiana aujai tura Arutmajai umuchniuiti. Aya Arutma kakarmarjiain shuarka nunka nii wakeramun anétniuiti. Nekas Arutmaiti shuaran nunka niiniu átinian iimtikin. Tuma asamtai Arutam nii nunke iimtiksamka juni tiniu ainiaiwai Arutam nunka jikia jikiamtanam iwiaitkiayi. Nunkia ju kakarmajai shuarka nunkan nii wakeramun anetin ainiaiwai nusha tukechu ayatik nii wakeramun pujustatsa.

17 Tal como ha sucedido en la “Introducción”, cada capítulo abre con la selección de un texto de las historias *desde la vida* (*pujutairi aujmitsamu*) de uno de los autores o autoras shuar que formaron parte del grupo que elaboró las conversaciones. El texto se asume como posibilidad para abrir sentidos y alimentar actitudes de aproximación a la experiencia histórica revisada.

Con esta *seguridad* el shuar se apoderaba de una determinada extensión de terreno de manera ocasional. La tierra apoderada con el poder de Arutam le proporciona al dueño la seguridad de vida; es decir, no puede ser fácilmente atacado por su enemigo. En realidad es una morada segura protegida por Arutam. Para que se dé este proceso, es el mayor o jefe del clan quien toma la decisión de contactarse con el Ser supremo mediante rituales sagrados propios. Una vez terminada la ceremonia, el jefe del clan cuenta a todos los miembros sobre el poder adquirido, les anima, les da fuerza comen-tándoles que tienen el poder de Arutam para tomar una nueva posesión.

Desde ese momento viene la planificación de *shiaktin* o *shimiamu* (traslado de un clan a otro lugar lejano). —De este proceso de movilidad territorial comentaremos más adelante—.

El hombre recibe del Arutam conocimientos sagrados en estado de alucinación o en sueños. Por ejemplo, mi padre me comentaba que su padre recién fallecido se le presentó en sueños y le dijo que él iba a vivir en una cascada llamada *Tsenkeankais*.¹⁸ Este sueño le comentó a su hermano mayor, pues organizaron una peregrinación a la tuna¹⁹ (*Tuna karameamu*). Luego de caminar algunos días (cuatro) en ayunas, llegaron a la tuna y realizaron la ceremonia. En su retorno, antes de llegar a la casa pernoctó en *ayamtai*,²⁰ tomó el zumo de tabaco y durmió.

Nunka Arutma kakarmarijiai achi-kmaka *penker* esetrar pujustinian amauwaiti, kame ii ajerta jatekchamu átinnium. Wari ju *nunka* jútikia achi-kmanka Arutam ayamruk auwaiti. Junikiat *tusan*ka uunt natemankesh, tunanam *weenkesh* turutskesha mai-kiuamankesh waimiauwaiti. Juna jútikia imik nii waimiakman nii shuarin ujauwaiti, ikiakakartak kakartarum *nun*kan *penkeran* wainkijajai nu mat-samtuataji tiniuiti uunt.

Nuinkia nu kakarmajai nuyanka shiaktin iwiarnat juarnauwaiti. Juka urum imia nekaska aujmatsataji.

Aujmatjinia nuya, aishman nekas Arutma kakarmarin achiniaiti nampek tepes natemankesh turutskesha mai-kiuamankesh. Kame juna titiajai, winia apar ujatin áyayi mesekranam nii apari jaka wantintiukuiti mesekranam nekaska tuna *Tsenkeankais* naartin-nium pujutajai tusa. Juna mesekran-ka nii yachin eemkan ujakmiayi, nuyanka tuna karamatai tusa chichamrukarmia-yi. Nuyanka chichaman jukiar yurumt-suk aintiuk tsawan wekasar tunanam jeawar, nuya tunan karama aimiawai.

- 18 Nota de Serafin Paati: *Tsenkeankais*: nombre de la cascada ubicada en las estribaciones de la cordillera del Cóndor.
- 19 Nota de Serafin Paati: *Tuna karameamu*: se llama así a la cascada, que es sagrada para los shuar, porque se cree que ahí vive su abuelo (*apachur*) convertido en Arutam.
- 20 Nota de Serafin Paati: *Ayamtai*: lugar sagrado construido en plena selva con techo de *kampanak*, *turuji* o *terent* bien tejido; dispone de un área suficiente, limpia y cómoda para esperar la llegada de Arutam.

De noche, entre truenos, vientos y lluvia, le apareció a Tiwiram (mi padre) Paati —así se llamaba el padre de mi papá— y le dijo: “vengo acompañándote mi hijo porque viniste a verme en mi casa, sea fuerte como yo y defiende el territorio donde vivo, allí están tus abuelos”. Mientras hablaba brotó una cascada donde él hizo la ceremonia y hablaba en medio de ella. Este hecho fue narrado por mi padre en una ceremonia de *natemamu*,²¹ a la que asistí. Me narró esto y me dijo que tenga el mismo poder. Yo le pregunté, ¿es por eso que tú defendiste ese territorio cuando gente extraña estaba colonizándolo? Le hice esta pregunta refiriéndome a la zona que corresponde a la cascada de Tsenkeankais. Él me dijo que sí, precisamente por eso: “porque no quise que la casa de mi padre y de mis abuelos sea destruida”. Convoqué a mis primos, ya que ellos vivían en ese lugar, y con ellos defendí; a mí me quisieron dar un terreno ahí, pero no acepté.

Desde entonces escuché a mi padre decir que en ese territorio estaban sus abuelos, estaba su padre, “si algún rato se adueñan los colonos, yo les desalojaré”, decía cada vez que conversaba de los lugares sagrados.

Tura waketeak, jeá jeatsuk ayamtainiam juakmiayi, nuya tsaankun umar kanarmiayi. Tuma kashi kakaram chaarpirak mayai ajas tura yutuk winia aparu Tiwirma aparí Paati wantintuikuiti tura juni chicharkamiayi “nemarki winiaj-me uchiru jearui jeartin asakmin, wia timiajau kakaram akia tura nunka ayamrukta wi pujajna ju, jui ame apachrumsha pujuiniawai”. Nu tama nekapek tuna wajamiayi ma nii tuna karamamua aanniuk tura niinkia nui ajape enketka chichamiayi. Ju júnikman apar ujatkamiayi natemaa pujus, tuma wisha nui pachinkiamiajai. Juka ujatak chichartak amesha timiauk ata turutmiayi. Nuya wi juna aniasmiajai, tuma asamtaink nuinkia nu nunka ayamrukuitiam chikich aents utsantuataj tuiniakuinia? Juna aniasmiajai nuka Tsenkeansaya pachisan. Nuinkia aparka ee turutmiayi, winia aparú jeé tura apachrunu emeskamu aink tusan. Winia kana yatsurun ipiakaran wari niinkia nui matsatainia ásarmatai nuna nunkan ayamrukuitjai, tura nui nunkan surustatsa wakerukarmiayi tumasha wi nakitramiajai.

Nuyanka tuke winia aparú chichamen anturkaitjai, nuna tuna nii karamamun pachiak nuinkia winia apar winia apachur matsatainiawai, apach jui matsamawarmatainkia wi mesetan jurukin utankartatjai tiniu ayayi.

21 Nota de Serafin Paati: *Natemamu*: rito en el que se bebe ayawasca hasta llegar a un estado de alucinación. Se comienza a beber a partir de las 16:00 y luego se va a pernoctar en *ayamiai*. La ceremonia puede durar de cuatro a ocho días. En la ceremonia se toca *tuntui*, medio para llamar a Arutam.

Debo señalar que el manejo del territorio en el pueblo shuar se hace mediante el poder del Arutam. Por eso, en el territorio shuar hay muchos lugares sagrados, que son muy respetados como, por ejemplo, las cascadas, las cordilleras, las montañas altas, incluso los árboles grandes. Se cree que en los árboles grandes vive Shakaim,²² el dios protector de la vegetación; ser supremo que se relaciona con el hombre para mantener el equilibrio con la naturaleza.

En las cordilleras y en las montañas altas se cree que viven espíritus buenos y malos de los antepasados. Puede aparecer como espíritu bueno cuando le orienta a un hombre perdido en la selva, como lo hizo Arutam transformado en tigre, que orientó a un hombre desaparecido en la cueva de *tayu*.²³ En este caso, se dice que el hermano le traicionó mientras estaban dentro de la cueva, este se apresuró a salir y cortó el bejuco que servía para bajar y subir. El hombre pasó mucho tiempo dentro de la cueva. En una ocasión se le presentó un tigre en el sueño y le dijo que siguiera sus pisadas tanteando con las manos y no temiera cuando llegara a una laguna, y buceara sin miedo, que al salir del otro lado vería la claridad.

Nuñkia juna titiatjai kame nuñka penker umuchmaka Arutma kakarmarrijai aitkiatainti. Junin asamtai shuura nuñkenka nuñka tii araantukma iruneawai, imia nekaska tuna, naint, numi uunt. Numi uuntnumka Shakaim pujuwaiti tutainti, juka kampunniuni ayamriniaiti, Arutmaiti aishmanjai anturnain kampuntin araantukma ati tusa. Nuñka muchin tura naint ainia ainikia, wakant penker tura yajauch matsamin ainia tutainti.

Wakant penkera anin wantinniuiti aents waakun nuñka jintinia nu, kame yaunchu tayu wanam aents ajuamun Arutam jikin tutainti. Juka, nii yachin yajauch amakmiaji, yachi emak nia nia waka naekan nuni watain tsupikmiayi. Nutikiam chikichkia wakata tukama tii nukap nui pujusmiaji tayu wanam. Tuma init pujai mesekranam uunt yawu wantintiuksiymiayi tura chicharuk winia nawer tarimia weamu takaki winiatia juni weajai tura ishamkaip entsa antumiannum jeam winchumata tuma amaini katiakum tsaapin wainkiatame timiayi. Nutiksan umikmiayi, uunt yawu nawen takaki we antumiannum jea winchuma amainia katiak tsaapniun wainkiamiayi. Nuyanka uunt yawu nawe ainiki wesataj tukama nii wekatainiam jeamiayi.

-
- 22 Nota de Serafín Paati: Shakaim: ser supremo dueño de la vegetación, que enseña al hombre shuar a talar el bosque de manera racional.
- 23 Nota de Serafín Paati: *Tayu*: ave nocturna que vive en manadas en las grandes cuevas.

Así fue: sin miedo siguió las pisadas del tigre, llegó a una laguna, buceó y, al cruzar, vio la claridad. De ahí pudo seguir con facilidad las huellas del tigre hasta llegar al lugar que conocía. De esa manera pudo llegar a la casa con vida.

Aparece como espíritu malo cuando es un peligro para el hombre. Por ejemplo, cuando el *iwianch*²⁴ (diablo) lleva al hombre a lugares desconocidos y le desorienta totalmente. Por esta situación, el hombre shuar diferenciaba los lugares donde había espíritus malos y buenos, y se cuidaba mucho de los malos; e iba con precaución por donde sabía que había estos espíritus que hacen daño a las personas.

Por otra parte, el shuar conocía lugares peligrosos habitados por animales salvajes que son una amenaza para los hombres, como las serpientes, las boas, los tigres y otros. A estos terrenos los llaman *murá*, *kutuku*, *muchiñk*...

El término *murá* quiere decir un lugar lejano, apartado de la población, desconocido; por lo tanto, poco confiable para habitar o para cazar.

El término *kutuku* se refiere a la parte alta de la montaña, donde generalmente viven víboras, tigres, incluso boas de la tierra (*kukaria pánki*).

Nuñkia nuni nii jeen iwiaku jeamia-yi. Antsu wakan yajauchia anin wantinniuiti aentsun yajauch uwekameak. Wats iwianch aentsu wantintiniati kampunniunam emenkaaktatsa, tura shuar waak kampunniunam menkainiati.

Tuma asamtai yaunchu shuarka wakan penker tura yajauchincha etenma nekau ármiayi, tii anear wekain ármiayi wakant yajauch itiurchat amatkain tusa, tuma asa iwianch irunmanumka wekaicha ármiayi.

Nuya chikich enentajiai, shuarka nunka yajasma kajen matsatmanka nekau ármiayi, kame napiksha, pánki, uunt yawa, tuma chikich yajasma. Ju nunka yajasma kajen matsamtaikia juni tutai ainiawai murá, kutuku, muchiñk...

Nunka muraka jeachta au tutainti, aentscha pujuchtai ainia au, nunkasha wekachai tuma asa eamkursha wekasachmin.

Nunka kutukuka naintia tsakari aentska pujuschamnia auwaiti, arakmashmin, juñkia imia nekaska napi, uunt yawa, kukaria pánki ainia au matsamin ainiawai.

24 Nota de Serafín Paati: *Iwianch*: espíritu malo que pretende hacer daño al hombre llevándole a lugares desconocidos.

Muchink es como se llama a la parte rocosa de los cerros. Según la cosmovisión shuar, se cree que aquí viven los verdaderos demonios de carne y hueso (*iwianch*): *ujea*, *jurijuri*. El hombre shuar sabía de todos estos lugares y cuando se iba de cacería evitaba pasar por ahí, sabía que había peligro.

Los lugares sagrados, conocidos y vividos hasta la actualidad por las mujeres y hombres shuar, son la cascada (*tuna*), los árboles altos (*numi uunt*), los ríos grandes (*ayamtai*) y la huerta (*aja*).

En la cascada se cree que viven nuestros antepasados “apachur” transformados en Arutam. Por esta razón, el hombre shuar suele hacer, en ayunas, una peregrinación para recibir la fuerza de su abuelo fallecido y transformado en Arutam que vive en la cascada en forma de tigre, boa o cóndor (*churuwia*).

En la antigüedad, para el shuar eran personas muchos de los seres vivos: animales, plantas, aves, peces, insectos. Con el pasar del tiempo dejaron de ser personas por desobedecer algunas normas establecidas por el Ser supremo y se convirtieron en aquellos seres. Por eso, cuando el shuar tiene que recorrer tierras lejanas o se desorienta en la selva siente que está acompañado de las personas que eran antes esos seres de ahora, y tiene la plena seguridad de que le van a ayudar a salir de los peligros.

En otros términos, diremos que el shuar maneja su territorio en relación con los seres de la naturaleza. No hay temor a perderse porque cree que uno de los seres de la naturaleza le ayudará a orientarse.

Tuma muchink tajinia auka naint kaya amuamu ainia au tutainti. Shuara enentajiainkia nekas juikia iwianch namantin ainia au matsamin ainiawai, nekas iwianch: ujea, jurijuri, nuya chikich ainia nu.

Shuar ankan araantukma aishman-jainkish tuma nuajainkish nekaska ju ainiawai: tuna, numi uunt, entsa uunt, ayamtai, aja.

Tunanmaka yaunchu ii uuntri jaka ainia au “apachur” Arutam najanar pujuiniawai tutainti. Tuma asamtai shuarka ijarma tuna karamin ainiawai apachrun Arutam najanar pujan achik-taj tusa, juka uunt yawakesh, panikish, churuwiakesh najanar pujumniaiti.

Yaunchu pujutainmaka shuarka, yamai mashi iwiaku ainia auka aents ármia-yi. Tsawan yaunchu pujutai nankamaki weamunam ju iwiaku aents ainiaiyat yamai ainiana au najanararu ainia-wai Arutman umirkachar. Tuma asa yamaiya juisha shuar kampunniunam menkakasha yajainkish tsaniakua anin nekapniuiti wari nu nijiasmach yaunchuka shuar ainia najanakar kampunniunam matsatu wainia asa juapia yainkiartatua juya jinkitniunmaka tu enentaimin ainiawai.

Chikich enentajiainkia timiniatiji shuarka nii pujamurinkia kampunniujai anturnaik umuchniuiti. Tuma asa ishamcha ainiawai shuarka kampunniunam menkakatniuncha wari waakmatainkia ju iwiaku ainia au yaunchuka aents armia nuapia yainkiartatua tu enentaimtainti.

Nuestros mayores no tienen ninguna dificultad en relacionarse con los seres de la naturaleza ya que saben leer y comprender su lenguaje. Son estos signos los que guían al hombre shuar. Por ejemplo, si un shuar cazador se desorienta, lo primero que hace es tratar de escuchar el sonido de un río, que le conduce de río en río hasta llegar a su río conocido: así llega con facilidad a su casa. Por eso, es importante que los shuar conozcan los distintos ríos de su lugar. Por otra parte, los cazadores tienen la costumbre de seguir los caminos de los animales salvajes comestibles que alcanzan largas distancias; así existen los caminos de la danta, del oso, entre otros.

Estos animales actúan como guías del hombre en el manejo del territorio.

Hay otras maneras de comunicación, conocidas y practicadas en la selva, como el uso de signos de comunicación. Cuando un hombre está de cacería tiene la costumbre de dejar quebrando las hojas o ramas, para que le señalen el camino de regreso. Suelen dejar plantando una rama para indicar una dirección; también colocan plumas de aves en los troncos para señalar por dónde van. Son algunas pistas que los shuar utilizan para saber en qué lugar se encuentran.

Otra forma de orientación que usan los shuar para andar por la selva tiene que ver con la orografía del lugar. Por ejemplo, los mayores pueden orientarse con facilidad ubicando las montañas, porque las conocen y saben sus nombres.

Junin asamtai, ii uuntrin^{ka} iwiaku kampunniun najanaiyana aujain^{ka} tii shiir anturnain ainiaawai, wari kampunniun chichamen^{ka} ichipias nekau asa. Kame wari jusha kampunniun chichamen^{ka} shuarnaka jintiniaiti. Watse-kea, shuar eamu wekas kampunniunam menkakan^{ka} emkaka itiurak entsa wa nuna nekatniuiti, tuma asa entsa saa ajamun anturak nuna jeara aintiar chikich entsa tukukamujai jeari nuya nunasha aintiar tumaki tumaki entsa kampurmanam jean^{ka} nii jee itiur jua nuna neka nii jeen jeauwaiti. Junin asamtai shuarka nii nun^{ken} entsa irunun^{ka} mas-hi nekau ármiayi.

Chikich enentaijian^{ka} shuarka kampunniunam wekas^{ka} kuntinia jintin patatiniaiti tii jeachat wekain ainia aun, kame pamanun tura chainiun. Tuma asa ju yajasmaka shuaran nii jintijai kampunniunmasha jintiniaiti.

Tuma chikich nekatai awai kampunniunam wekasar imiatik najantai waakaj tusa. Juka aishman eamutsa weak kampuntin nii wekachatainiam enkemeakka nukan turutskesha numin kupik itiu ainiaawai junaka nuna iis numin waketkitsa. Tura antsu numin^kisha kupik upunak itiu ainiaawai kame juni weajai tusa jintia itiuak, tuma aintsan chin^{ki} urencha akuna weamunmani iniakmas itiu ainiaawai juni weajai tusa. Juni shuarka warikmas nekauwaiti tui puja nuna.

Junumak, shuarka nun^{ka} naintri iis kampunniunmasha paant iimias nekauwaiti itiurani puja nuna. Kame uunt ainia auka naintia naari neka asar nuna iisar tui pujaj nuna warikmas nekau ainiaawai. Nuin^{ka} naintkia nun^{ka} nekatniunam utsumauwaiti. Nuyasha uuntka numi

También se orientan viendo los árboles: cuando recorren la selva ellos siempre van fijándose en los árboles más grandes, saben qué tipo es y si es de peligro: la costumbre y el conocimiento les permite decir, por ejemplo, si en tal árbol vive el *iwianch* (diablo) o el *uunt yawa* (tigre).

Porque el shuar concibe también como morada de los diablos a algunos árboles; esto significa que no en todos los árboles grandes se cree que vive Shakaim.

Por ello, decimos que los shuar manejan su territorio guiándose por la orografía y la hidrografía del lugar.

En cuanto al tema del territorio señalaremos que antiguamente los shuar no delimitaban sus tierras, porque no manejaban conceptos de propiedad privada: todas las propiedades eran colectivas. Sí se respetaban las posiciones ocupadas por familias o clanes: una zona ocupada por un clan no podía ser invadida por otro. Las guerras no se producían por defender su territorio, sino para mantener su poder y prestigio en la sociedad constituida por clanes. Por eso había una especie de límite no marcado de territorio entre un clan y otro: la zona limítrofe era imaginaria, o lo señalaban grandes colinas o cordilleras, ríos, cerros o grandes extensiones de bosque no habitadas.

En realidad había una mentalidad colectiva de propiedad, una visión holística de la naturaleza. No se miraban las partes de las cosas, sino las cosas como parte de un todo; teníamos y tenemos una visión integradora: observamos el todo y no las partes.

uunt ainia auncha iis nunkan nekau ainiawai. Tuma asa uunt kampunniunam wekakka nuni iirkutak nusha wari numia ainia nuna nekarkutak wekau ainiawai. Nuyasha nu numi uuntnumsha itiurchat atai tusa nunasha nekau ainiawai, kame wats juni tiniu ainiawai, nu numi uunt wajama nui iwianch pujumai, tumatskesha nu kampua wajama nui uunt yawa pataammiayi tiniu ainiawai.

Nuni asamtai numi uuntcha aya-tik Shakaimia pujutairinchuiti, auka iwianchi tuma yajasma kajen ainia au pujutairisha ainiawai.

Nun^ukia ju aujmattsar amuakur titiai shuarka nunkan nekau ainiawai nun^uka naintrin iisar nuya entsá iisar.

Nun^uka chichamnumak titiai, yaunchuka shuarka nunkan tesawar juka winiaiti tiniu ácharmiayi, winia nun^uka tamaka atsuyayi, antsu nun^ukaka mashiniuyayi, tuma asamtai ii nun^uke tutaí ayayi. Antsu ayatik nun^uka aents nii shuarjai teperamuka nuka araantutaiyayi, nun^uka teperamun chikich shuar ataitsa mesetan najancha ármiai. Nun^ukia mesetka nun^uka akasmatakur najanchataiyayi, antsu nii kakarmari iniakmastatsa tura paant anaikiamu atatsa nujai mesetan jurunain ármiai. Antsu nun^uka tesamua ánin auyayi meset chikich shuarjai jurunaikmianum, nekaska naint wajarea au, kampuntin, entsa ainia au tesau ármiai.

Nekas, shuarnumka imiatk^unia chikichkiniuka áchaiti, antsu shuara enentain^uka mashiniunu auwaiti, nu enentai achiaku asar imiatkin kampunniunam irunusha irumtak mashi imiatji shuartikia. Nun^uka matsamtua pujurmanumka, shuarka nunkan nuna achik tura chikichan achik ajau ayayi.

Los shuar se trasladaban de un lugar a otro. Era una movilidad territorial familiar, que se hacía a cortas o largas distancias, según distintas razones: asegurar una buena alimentación para sus hijos, aprovechar el terreno fértil para la agricultura, alejarse de conflictos interfamiliares. Era corta cuando se trataba de asegurar la buena alimentación de los hijos mediante la cacería y la pesca; también cuando pretendían asegurar un terreno fértil para lograr una cosecha abundante.

En cambio, la movilidad territorial era larga cuando una familia ampliada o un clan decidía tomar posesión de otro lugar que los mantuviera lejos de conflictos con otros clanes. La decisión era estratégica: refugiarse en un lugar donde podían tener la protección total de un pariente que predominaba en el nuevo sector.

Este fenómeno de movilidad social se llamaba en shuar *shiaktin* que significaba abandonar la casa e ir llevando todos los bienes a asentarse en otro lugar más seguro. Se iban todos los que conformaban la familia: hijos, hijas, yernos, etc. El acto de despedida era una gran ceremonia, similar a la que realizó We²⁵ al despedirse de esta tierra.

Ju nunka teperkur juni weri tura atuni weri ajamuka nui^{nk} turutskesha jeachat wetai áyayi, tuma juka junum ii uun-trin^{ka} anin ármiai: nii uchirin pen^{ker} ayurkamataj tusa, nunka pen^{keran} pujuran arakmataj tusa, tumatskesha chikich shuarjai meseta jurunaiki pujus nuna usumrachuk weu ármiai. Nunka eakar pen^{keran} wain^{kiar} jeachtaka weu acharmiayi juka junum, nekaska nii uchirin pen^{ker} ayurkamataj tusa nunkan kuntin irunun wainiak nii eakmakan tura namakan nijiakman ayurkamataj tusa, tuma aintsan nunka tii pen^{ker} tsapakmaun wainiak nii arakman uchirun ayurkamataj tusa nujaisha chikich nunkan eau ármiai, tumasha jeachtaka weu acharmiayi.

Antsu chikich nunkanam jeachat weu ármiai juka mashi nii shuar yaja nunkanam wetai tusa chichaman ju^{kiar}. Imia nekaska shuar nii shuarjai mash wetai tiniu ármiai mesetan chikich shuarjai junaiki pujuru asa, mesetan nakitiak nii chikich nunkanam nii shuar awakmar puja nuna nekak nii weantkataj tusa weu ármiai.

Júniamuka shuarnumka shiaktin tuta^{inti} mash ii shuarjai chikich yaja nunkanam weamuka, kame juka tuke wetainti imiatkin achiakmasha mash jukir jeaka tura ii takatrisha ajapar itiutainti yaja shimiakur. Juní weamunmaka ii shuarjai mash wetainti.

25 Nota de Serafin Paati: We: personaje mítico que curaba a las leprosas y las transformaba en mujeres hermosas.

Cuando una familia de lejanas tierras llegaba y, después de ser admitido por el nuevo clan, se posesionaba de una determinada área geográfica, se llamaba *matsama*; es decir, gente de lejana tierra que ocupa una nueva área geográfica nunca antes ocupada.

En las áreas ocupadas por los clanes se desarrollaban varias actividades: mingas comunitarias, ceremonias rituales, celebraciones religiosas, caza y pesca, entre otras. Estas actividades fortalecían la unidad interfamiliar y determinaban la identidad del clan. A esta identificación territorial el shuar acostumbra llamar *ii nunke* (nuestra tierra). Como vemos, en la cultura shuar no funciona el posesivo *mi*, no hay propiedad privada sino bienes colectivos.

La mitología shuar dice que We, en la ceremonia de despedida que realizó al partir al otro mundo, puso nombre a los lugares. Antes de esta ceremonia, se desconocían los nombres de los lugares; solo a partir de que We los nombró, la gente empezó a identificarlos por los nombres que mantienen hasta ahora.

Cuando una familia decide trasladarse a un lugar lejano cuenta a los demás familiares diciendo: “me voy para siempre a lejanas tierras”; por ejemplo, si es una familia de Bomboiza, generalmente suele nombrar lugares como Mayaik, Santiak, Makum, Kan̄kaim, Chiwias, etc.

Shuar shimiakka namperan najanin au ármiai yaunchu we weak nampermaniania aintsan̄k. Nekas nu shuar chikich nun̄kanam we mash nii shuarjai yamaram nun̄ka yaunchuka achikchamu yama nun̄ka anetkaka matsama tutainti.

Nui nun̄ka matsamtuamunman̄ka tii nukap imiatkin najantai áyayi imia nekaska ju: tuakar ipiania takakmamu, Arutam enentaimtamu, Arutam warareamu, namper, éak nuya namak nijiakmamu, nuya chikich najantai ainia au, tura ju jutikiamu tuakar matsamsatniun ikiakau áyayi. Nuyasha ju jutikiamunmak iiniurin nekamar tura ii shuarjai ii nun̄ke ayamrukar matsamsatin ikiakanniuiti. Nuiñkia juni nii shuarjai nun̄kan tepera pujusar juni tiniu ainiawai ii nun̄ke. Kame shuar-numka winia tamaka atsuwaiti, antsu ayatik iiniu tama auwaiti.

Shuarnum yaunchu aujmatssamu ainia ai nékanui We chikich nun̄kanam weak ipiama namperan najana itiuak pujutai naari yamai nekanea aun apujtur itiuakniuiti. Nuyanka We namperan najanchakuñkia tii yaunchuka pujutai naari yamai nekajnia auka atsuya timiaja. Antsu We pujutai naari apujramtai nui shuarka anaitia juarkiaruiti, tuma juka yamai nekajnia nu ainiawai.

Tuma asamtai yamaiya juñkia shuar chikich nun̄kanam weakka nii shuari ujauwaiti yaja nun̄kanam weajai tusa, imia nekaska Pumpuisia asan̄ka juu nun̄kan pachiniaiti Mayaik, Santiak, Makum, Kankaim, Chiwias, nuya chikich nun̄ka ainia aun.

El texto que abre el capítulo forma parte de la *pujutairi aujmatsumu* de Serafin Paati y cuenta que el territorio shuar (*ii nunke*: “nuestra tierra”) era y es una casa cohabitada por seres distintos, pero reconocidos en su diferencia; en permanente y fluida relación y comunicación entre sí. *Ii nunke* es, además, el espacio de circulación de pedagogías, espiritualidades y formas de organización de la vida colectiva para asignarse y asignar a otros un lugar en el territorio. *Ii nunke*, lejos de ser el espacio baldío nombrado genéricamente como Oriente ecuatoriano, es el territorio abigarrado de presencias, real y simbólicamente habitado, en el que irrumpe uno de los actores civilizatorios más poderosos: las misiones. Visto desde *ii nunke*, la historia de la presencia misionera se cuenta de manera diferente: no como advenimiento, sino como irrupción, disrupción y negación de la vida y las relaciones que allí tienen lugar.

Esta apertura predispone a una actitud: a considerar que las *presencias* que arribarán al territorio, empujadas y alentadas por la *presencia* misionera, desplazarán lo previamente existente en *ii nunke*. No se trata tan solo del trabajo de representación que sustituye nombres y códigos, sino también de los desplazamientos, despojos y expulsiones reales de lo hasta entonces existente en ese “territorio largamente habitado”. En el fondo, esta investigación narra la historia de cómo ese “territorio largamente habitado” (Muyolema 2001, 328) llegó a ser un “territorio despojado”, nombrado de otra manera según las *presencias* que reclaman para sí el “monopolio de la realidad” (Vázquez 2014, 180). Esta perspectiva desnaturaliza el arribo de los misioneros como un acontecimiento celebratorio de la toma de posesión de un “territorio de misión” propio, sino de haberse hecho de un territorio y territorialidad ajenos.

La primera parte de este capítulo reconstruye el contexto del arribo de los salesianos a Ecuador a finales del siglo XIX (1888), marcado por el capitalismo industrial, expresión para entonces del sistema mundo moderno colonial, y por la geopolítica eclesial de fortalecimiento del gobierno de la Iglesia latinoamericana. A nivel local, se detalla la relación entre la Iglesia y el Estado, sin la cual es impensable entender a las misiones, y la situación de desánimo y abandono de las misiones por parte de los shuar. Se concluye con una síntesis de la presencia misionera-

ra salesiana en el territorio shuar, desde 1893, con el cuidado de identificar hitos y quiebres. La segunda parte del capítulo explora, a partir de narrativas, del pensamiento propio y el diálogo con otros pensamientos, la experiencia territorial del pueblo shuar vivido como un cuerpo (corpovisión) y concluye con una reflexión sobre las territorialidades epistémicas y sus fronteras.

La misión salesiana en el territorio. Perfil civilizador, evangelizador y educador

El arribo a Ecuador de una sociedad misionera modernizante

La Congregación Salesiana fue creada en 1859 por el sacerdote Juan Bosco, a partir de su experiencia pedagógica con los jóvenes campesinos pobres y marginales, migrantes del campo a la ciudad de Turín, en pleno tránsito del capitalismo mercantil al capitalismo industrial, a quienes les ofreció una formación en artes y oficios que les permitiera insertarse en mejores condiciones en el mercado laboral. Por lo tanto, el carácter popular, urbano y obrero son rasgos importantes de su identidad.

La forma de capitalismo industrial de la segunda mitad del siglo XIX coincide también con un momento muy importante para la geopolítica eclesial que fortalece sus instituciones en América Latina con la creación, en 1858 y por el papa Pío IX, del colegio Pío Latinoamericano, ubicado en Roma. Se trataba de un centro de educación superior cuyo objetivo consistió en garantizar formación teológica homogénea a los clérigos latinoamericanos; a la larga: cuadros de mando y futuros obispos que reconstituirán y reinstituirán la Iglesia republicana. Fue en ese clima de fortalecimiento de las estructuras eclesiales locales que tuvo lugar el arribo de los salesianos a Ecuador.

Para la Congregación Salesiana la dimensión educadora es clave para su identidad, como lo reconoció Pedro Ricaldone, autoridad máxima de los salesianos entre 1932 y 1951: “San Juan Bosco [...] nació educador cristiano” (1954, 23); pero su proyecto educativo no se entiende sin estar asociado a la evangelización, a tal punto que se educa evangelizando y se evangeliza educando. Estas dos dimensiones se expresan en

el Sistema Preventivo Salesiano (88-99) para el cual, a contravía del positivismo de la época, no existe educación completa si esta no incorpora el aspecto sobrenatural: “considerando al niño a la luz del evangelio de Jesucristo” (89).

El enlace de la educación con la dimensión civilizadora es más difuso, pero se expresa con fuerza y claridad al ofrecer, en sus inicios, una formación propia del contexto industrial, preponderantemente técnica mediante talleres de *artes y oficios*, con opciones de punta para entonces como la imprenta, el taller de forja y la librería (Lenti 2011, 54-63). Las alusiones a la dimensión civilizatoria no se encuentran en los escritos pedagógicos, pero son omnipresentes en otras formas comunicativas de carácter informativo, reseñas y relaciones misioneras. El siguiente texto, tomado del *Bollettino Salesiano* (1887), órgano noticioso de la congregación dirigido a bienhechores y allegados a la obra, habla del proyecto de ampliar la obra salesiana a Ecuador, país al que arribará en 1888, y expresa a cabalidad el entretreído de la dimensión educadora y evangelizadora con la civilizadora:

Los lectores saben que se está cortando en estos días el Istmo de Panamá, que une las dos Américas. Esta obra gigantesca pondrá en comunicación el Océano Atlántico con el Gran Océano o Mar Pacífico, y acortará y facilitará mucho el viaje de Europa a la República del Ecuador. Esta República, en la cual ya se encuentran muchos italianos por el viaje facilitado, la salubridad de su clima, la bondad del Gobierno, las razones del comercio, será popularísima.

Justamente en esta República está pensando en estos días, el sacerdote Juan Bosco. Después de sembrar Italia de Colegios para los hijos del pueblo, después de llevar, por medio de sus alumnos, embebidos de su sabiduría y espíritu, la luz del Evangelio y los beneficios de la civilización en los últimos rincones de la tierra, como Patagonia y la Tierra del Fuego; después de instalar en Argentina, Uruguay, Brasil y Chile, escuelas y laboratorios para los niños indígenas y los pobres desheredados de Italia: después de estas y otras obras, se prepara ahora a hacer otro tanto en aquella parte de Sudamérica.

[...] Pero su actividad no se limitará a tales cosas [se refiere a la atención a los migrantes italianos]. Habrá también actividades con las tribus de los

salvajes, que existen todavía en los valles de las altas montañas, e ignoran a Dios y a todo principio de civilización. Desde la capital de la República, que será como el centro de las operaciones, o un cuartel general, los Salesianos se desplazarán para explorar otras tierras, y las conquistarán enseñándoles la civilización y la religión, beneficiando de tal manera a la prosperidad del Estado, agregando al seno de la Iglesia nuevos hijos, alegrando el cielo con el ingreso de elegidos. (Bottasso 1993, 8-9)

Los misioneros de la Congregación Salesiana arribaron a Ecuador en la *expedición misionera* de 1888 enviada desde Turín, a pocos años de la primera expedición de misioneros salesianos²⁶ a la Patagonia argentina en 1875. Respecto al contexto local, llegaron diez años después (1877) de la ruptura del Concordato de García Moreno con la Santa Sede firmado en 1862, durante el pontificado de León XIII. El concordato revela la importancia estratégica que García Moreno atribuyó a la Iglesia como agente de control político y de civilidad, para extender la acción del Estado en los territorios de las misiones del Oriente ecuatoriano, nombre genérico que se le daba, hasta hace poco tiempo, a los territorios amazónicos.

El concordato marcó expectativas de forma reiterada a lo largo del tiempo acerca del rol de las misiones en la Amazonía y los pueblos indígenas, y reveló cómo se concebía a sí misma la Iglesia con relación a la educación y la civilización. El artículo tercero convertía a la Iglesia en eje de regulación de la enseñanza, disponiendo que “la instrucción de la juventud en las universidades, colegios, facultades, escuelas públicas y privadas, será en todo conforme a la doctrina católica” (Concordato, 1862, fotocopiado). Pero también el artículo sexto le otorgaba poderes civilizatorios para instaurar la moral y las buenas costumbres: “Así pues,

26 Es de notar el sentido del término *expedición*, de origen latino y uso militar, que significa “sin molestias en los pies” (*ex-peditus*), cuyo antónimo es ‘impedido’ (*in-peditus*, “con molestias en los pies”). Ese término, usado en el ámbito militar y en el misionero o científico, denota, en primer lugar, emprender una marcha con carácter de *conquista*. A la vez, evoca la consistencia jurídica, material y nutrida del contingente humano distinto al de las *entradas*, término para las incursiones inciertas de conquistadores y misioneros en condiciones más precarias. Generalmente, las *entradas* precedían las expediciones.

el Gobierno del Ecuador dispensará su poderoso patrocinio y apoyo a los obispos en los casos en que los soliciten, principalmente cuando deban oponerse a la maldad de aquellos hombres que intenten pervertir el ánimo de los fieles y corromper sus costumbres” (Concordato 1862, fotocopiado).

El concordato de 1862 organizó las misiones amazónicas y otorgó a la Compañía de Jesús la totalidad de la Misión Oriental en una extensión que comprende “las comarcas de Napo, Macas, Gualaquiza y Zamora” (García 1985, 257-9). Al mismo tiempo, concedió a los jesuitas facultades extraordinarias para nombrar autoridades locales (tenientes políticos), cancelarles el sueldo e imponer penas menores (261). En realidad, sería el último encargo que recibirían los jesuitas luego de las misiones del Maynas (1637-1767) y que culminaría en 1896, debido a la transformación de la relación Iglesia-Estado por la Revolución Liberal, coyuntura que afectó a todas las misiones, incluida la salesiana, que debieron abandonar o reducir al mínimo su presencia. Así, los salesianos llegaron luego del intento fallido de la Misión Oriental encomendada a los jesuitas y en un momento de tensiones entre conservadores y liberales que, más allá de sus diferencias, coincidían en la importancia de las misiones para civilizar los pueblos del Oriente ecuatoriano.

Bottasso (1982) afirma que, a pesar de la heterogeneidad de actitudes de los políticos y gobernantes en torno a las misiones, que van desde la simpatía, pasando por la tolerancia hasta la hostilidad, todos las consideraban necesarias para impulsar la civilización no solo en el Oriente ecuatoriano (imaginada como una *región inculta* habitada por tribus salvajes), sino también en el país entero, percibido como deudor del progreso. Por lo tanto, incorporar esas regiones incultas y esas tribus salvajes al progreso y la civilización era una consigna común a todos, más allá de las diferencias políticas o ideológicas de los gobernantes,

en aquel momento histórico no existían otros puntos de vista. De ninguna parte se ponía mínimamente en duda la legitimidad del enfoque. Liberales, conservadores, masones, católicos, socialistas (cuando los hubo) [...] nadie dudaba de que la civilización era una sola, la europea, y que un hombre podía decirse tanto más hombre cuando más se acercaba al modelo europeo. No es que los misioneros hayan sido más

etnocentristas que otros. Antes bien, fueron los católicos los que a veces fueron tachados de oscurantismo, por no abrazar con fervor los corolarios de estas tesis. (100-1)

Este análisis revela la solidaridad profunda que existió entre posiciones ideológicamente contrastantes y actores en conflicto con relación a los patrones profundos de la modernidad-colonialidad en la que se inscriben. Los salesianos estaban constituidos por esa misma heterogeneidad, al fin solidaria, formados humanista y teológicamente en un ambiente eclesial de combate contra los “errores modernos”,²⁷ alentados por el Concilio Vaticano Primero (1869-1870) y, a la vez, enrolados a la causa del progreso y la civilización mediante la formación técnica, las artes y los oficios. La combinación de estos dos rasgos fue la que entusiasmó al embajador de Ecuador en Chile, doctor Carlos Rodolfo Tobar, quien tuvo noticias de los salesianos por medio de la prensa argentina. Quedó tan impactado por su carácter modernizador y su aporte a la educación técnica que no dudó en emprender la tarea de lograr su venida a Ecuador. Por ello, en 1885 y en calidad de subsecretario de Educación, se dirigió a las Cámaras proponiéndoles solicitar al Vaticano la presencia de los salesianos para atender las demandas de la educación técnica en Ecuador:

Me parece que sí, al contemplar como una nueva Orden Religiosa va extendiéndose milagrosamente por el mundo. La Sociedad Salesiana es, por así decir, el resultado de la fusión entre los principios del Catolicismo y las tendencias de este siglo del vapor y de la electricidad. Probando está a suficiencia la importancia de los fines que persigue la admirable rapidez de su desarrollo y la prontitud con que se pueblan de alumnos sus Institutos. (Discurso del Dr. Carlos Rodolfo Tobar, subsecretario de Educación a las Cámaras, 1885, citado en Bottasso, J., 1982, 100)

La percepción de los salesianos como institución modernizante y abocada al sentido práctico de las cosas coincide con el reconocimiento

27 Los “errores modernos” que el Concilio Vaticano I se propuso combatir, en tiempo de la teoría de la evolución de Darwin, fueron el racionalismo, en tanto la razón sustituye el lugar de la fe; el materialismo y el panteísmo. En el fondo, esos “errores” expresan la dualidad contrastiva entre ciencia y fe.

de su fundador, Juan Bosco, como “santo moderno” y “hombre del siglo”, lo que contribuyó a su aceptación, incluso de aquellos que sentían resistencias ideológicas ante la religión. De hecho, las élites gobernantes consideraban que Ecuador era un país con una modernidad pendiente debido a su ruralidad y carácter campesino e indígena, lejos de parecerse a los países europeos. *Urbanizarse* era sinónimo de *modernizarse*, una consigna civilizadora urgente para el progreso de Ecuador. Remigio Crespo Toral, en 1935, reafirmó esa primera percepción que venía de atrás pero, además, distinguió la propuesta educativa de Don Bosco, por su capacidad de *urbanizar* a los campesinos con el modelo lasallano de educación popular católico, abocado a garantizar una educación para todos:

Llegó el Santo de la edad contemporánea [...] Del campo incontaminado nació el prodigio y de la paz aldeana se extendió el bullicio de la urbe [...] La Iglesia, que había educado a los campesinos y a las gentes del suburbio a la sombra del claustro, abrióse camino hacia las ciudades [...] Antes, otro gran educador de la patria francesa, Juan Bautista de la Salle, formó maestros para las escuelas populares. Era el imperativo de su tiempo, cuando la educación como artículo de lujo se daba según las consideraciones de clase y riqueza [...] Un pensador nuestro, Montalvo, que casi siempre siguió las normas del espíritu, discurrió acertadamente sobre la sabiduría, si ha de ser tal, no puede proceder hacia el rebajamiento, sino en curso de elevación [...] Precisamente en la aridez del laicismo, de la neutralidad doctrinal, de la indiferencia en lo sustantivo de la acción, en la moral, se destaca la figura del santo de nuestra edad. (7-8, citado en Regalado 2014, 208)

Los salesianos no fueron la única presencia misionera católica entre los shuar. Arribaron en un contexto inestable y volátil en el que ni las misiones ni el Estado lograban cuajar maneras que hicieran posible estar allí. Llegaron después de que los jesuitas abandonaran primero la misión de Gualaquiza en 1872, ante los rumores de un alzamiento indígena, y luego la de Macas en 1886, por el mismo motivo, hasta ser expulsados, nuevamente, del Oriente ecuatoriano en 1896 debido a conflictos políticos con las autoridades locales (Jouanen 1977, 164), sin que esa expulsión lograra ser definitiva. Casi en el mismo momento en que los dominicos levantaron la misión de Macas y Canelos en 1892, y de que

los franciscanos de Zamora optasen por la retirada en 1895 (Bottasso 1982, 18-9) en medio de un clima de derrota ante la resistencia shuar. La hostilidad shuar con los jesuitas es un dato crucial que evidencia un momento de transformación profunda de las relaciones entre los shuar y la población colona constituida por campesinos pobres provenientes de la Sierra, en la que los jesuitas jugaron un rol preponderante. Hasta entonces, la sostenibilidad de los colonos en el territorio dependía del circuito de intercambio según el cual proporcionaban a los shuar herramientas de hierro (principalmente hojas de machete y hachas) a cambio de carne de la cacería. Como los jesuitas introdujeron el ganado entre los colonos, estos rompieron las relaciones de reciprocidad al interrumpir el intercambio de herramientas con los shuar (Münzel 1981, 206). Ello puede explicar, en parte, tanto la animosidad shuar contra los jesuitas como su aceptación a los salesianos en el territorio porque sustituyeron a los colonos como proveedores de herramientas.

Bottasso (1982) recuperó el testimonio del Luis Torra, superior franciscano, que expresa muy bien el sentimiento de derrota que precedió a la llegada de los salesianos, así como las intersecciones de la empresa evangelizadora y educadora con la civilizadora propia de las misiones, cuya condición de posibilidad es la *intimidación* mediante el uso de la fuerza para reducirlos de una vez por todas, posibilidad a la que los salesianos renunciaron:

Así como la fuerza no lograría nada sin el apoyo del misionero, tampoco este conseguiría su anhelado objetivo sin auxilio de la fuerza. Combinados empero prudentemente estos dos factores, o yo me engaño mucho, o llegaríamos por último al fin deseado [...] Existen en el Ecuador cuatro Prefecturas y Vicariatos Apostólicos. Es muy natural y es justo suponer que todos los religiosos de las diferentes órdenes que sirven en dichas misiones han hecho cuanto han sabido y podido para obtener en sus tareas los mejores resultados. ¿Y cuáles son éstos? ¡Ay! Aunque sensible decirle, creo que todos los misioneros, exceptuando a los padres jesuitas, y esto porque ellos no tienen que habérselas con Jívaros, si se les exigiera un informe de sus trabajos y adelantos tendrían que darlo poco o más o menos parecido a este que yo acabo de emitir. ¿Por qué y qué prueba esto? Prueba que al Jíbaro no le basta la persuasión, el consejo, la palabra, sino que necesita del temor, de la amenaza, de la fuerza. No

quiero decir por esto que haya que imponerles la fe, la religión cristiana y forzarlos a que la abracen; nada de eso. Sino que a la manera que de ciertos niños no se puede conseguir docilidad ni aplicación sino por medio de la represión y del castigo, de igual modo todo salvaje, especialmente el Jívaro que tanto es más niño, cuanto es más viejo, necesita de una autoridad revestida o apoyada de un aparato de fuerza que le haga entrar en razón y le obligue a mirar por sus intereses temporales y eternos [...] Restablézcase pues, en un punto céntrico de cada una de las cuatro misiones, una guarnición de unos 21 hombres, mínimum: que se les construya una casa o pequeño fuerte, lo más seguro que sea posible [...] Dado este paso, los misioneros hacen comprender a los salvajes que son súbditos del Gobierno de la Nación y que por tanto deben obedecer sus órdenes como todo ciudadano del Ecuador: que lo primero que exige de ellos el Gobierno es que se reúnan, formando pueblos que se dediquen al trabajo y sobre todo que manden los niños a la escuela y que acudan también ellos para instruirse. Se resistirán talvez o sin talvez; entonces se les obligará a la fuerza, pero con el tino y prudencia que el caso requiere. Probablemente, para eximirse de vivir en sociedad, cosa que aborrecen sobre manera por la repugnancia que tienen al trabajo, emigrarán a otra región, a Gualaquiza, a Méndez, a Canelos, a Macas, etc. Etc., pero, como en todas partes se les intimidará la misma obligación, que hallarán la misma fuerza armada, no tendrán otro remedio que rendirse y entrar de grado o por fuerza en la vía de la civilización. Si intentasen sublevarse, como su número es escaso, creo que fácilmente se les podría contener, con tal que las guarniciones estuviesen siempre prevenidas, como dije. (20)

Sin haber sido los únicos, como hemos visto, los salesianos fueron la primera congregación misionera en ingresar a la región sin contar con una trayectoria previa ni en Ecuador ni en la Amazonía; su perfil de educación técnica y artesanal también resultó inédito para entonces, pues sus predecesores (franciscanos, dominicos y jesuitas) eran reconocidos, en primer lugar, como evangelizadores y alfabetizadores. Para los años de su ingreso, en este lado de la cordillera del Kutuku, en los valles del Upano y del Zamora, los shuar tampoco estaban solos en el territorio, pues Macas era una población antigua constituida por colonos asentados allí desde el siglo XVII (Barrueco 1959). En la zona de Bomboiza, al sur, la presencia de colonos era intermitente y esta-

ba constituida por cascarilleros, mineros y campesinos que explotaban por encargo asentamientos temporales agrícolas denominadas *entables*, pero que, progresivamente, se establecían en el territorio. El Estado y sus instituciones estaban ausentes y los actos de Gobierno tenían lugar, para ambas localidades, desde las gobernaciones de Chimborazo y Azuay (Sarmiento s. f., 12 y Sarmiento 2013). No era la primera vez que los shuar se topaban con los misioneros pues habían tenido contactos con los dominicos y los jesuitas de la misión de Canelos (al norte), y con los franciscanos y los mismos jesuitas, al sur, en la zona de Zamora y Bomboiza.

El despliegue de la obra misionera en el territorio.

Panorama, hitos y quiebres

A diferencia de sus predecesores, los salesianos llegaron para quedarse y, al poco tiempo, serían reconocidos como los “misioneros de los shuar”, con excepción del pueblo achuar, donde su presencia inició desde los años 70. Luego de un primer período de dificultades y de crisis profunda que se agravó en 1896 por la Revolución Liberal, la misión atravesó por un período latente hasta que cambió su visión geopolítica trasladando su epicentro, ubicado en la zona de Gualaquiza, en realidad un territorio de poca y reciente población shuar, hacia el valle del Upano, donde su densidad demográfica era mucho mayor y la acción misionera podría resultar más eficaz.

Ese desplazamiento en el territorio revitalizó la misión y, en 1916, en Cuchiankas se instaló una novedad que, en sus inicios, pasó desapercibida y reapareció luego para convertirse en la forma institucional que dará forma y consistencia al proyecto civilizador, evangelizador y educador de los salesianos a partir de 1927: el *internado*. Un punto de quiebre fue la figura de Juan Vigna, a quien se encargó la vicaría desde 1927. Él es quien, a partir de la experiencia piloto del internado de Cuchiankas, se dio cuenta del potencial de los internados y decidió impulsarlos como principal dispositivo de civilización, evangelización y educación. Para ello inauguró un estilo de gobierno en el territorio, basado en la consistencia organizativa y un sentido institucional de toma de decisiones y de

negociación con el Estado notables.²⁸ A breves rasgos, los internados se fueron constituyendo y consolidando hasta la década del 50 y, a partir de allí, alcanzaron su esplendor en los años 60 y 70, y con la creación de la FICSH, asumieron otro rol (Aij' Juan^k 2016, 153-60; J. Bottasso 1982 y Sarmiento 2014).

Las misiones se convirtieron en un punto de referencia para la población colona de la Sierra que se urbanizó alrededor de ellas, formando nuevos pueblos o consolidando los existentes. La colonización alcanzó un impulso importante luego de la guerra del 41 con Perú, después de que se aprobaron los estatutos del vicariato apostólico de Méndez y Gualaquiza en 1942, y se profundizaron las relaciones de colaboración con el Estado que delegaron funciones a los misioneros a tal punto que gran parte de la obra pública, así como escuelas y hospitales dependían de los misioneros salesianos (todavía para 1980, los hospitales de Sucúa y Gualaquiza estaban a cargo de las misioneras salesianas). La primera escuela fiscal (Eloy Alfaro) se creó recién en 1943, en Macas (Sarmiento 2014, 544).

Hacia los años 50 se aceleró la crisis socioeconómica en la Sierra debido a la baja de precios de la paja toquilla en la zona de Azuay y Cañar, por el uso creciente de los tejidos sintéticos. Los campesinos pobres llegaron en cantidades nunca antes vistas, concentrándose alrededor de la misión (Salazar 1986 y 1989) o abriendo nuevos frentes de colonización favorecidos por las entidades regionales que gestionaban el tema.

La conformación de pueblos de colonos cada vez más grandes y de población más nutrida generó conflictos y confrontaciones con la población shuar, especialmente por la tenencia de la tierra, y fue la inesperada respuesta de los misioneros la que abrió nuevas posibilidades para pensar la misión de otra manera, hasta entonces orientada a lograr que los shuar fueran iguales que los colonos, viviendo junto a y como ellos.

28 Para un acercamiento cronológico y narrativo a la historia de la misión salesiana, ver Guerriero y Creamer 1997. Para una visión histórico-crítica con relación a los shuar, ver J. Bottasso 1982 y Gnerre 2014. Para un análisis de la misión salesiana como factor de colonización y nacionalización del suroriente ecuatoriano, ver Cobes 2014.

Ese modelo civilizatorio de asimilación a la población mestiza fue sustituido por otro que partía de la decisión de crear internados en zonas de alta concentración de población shuar, en situación de relativo o total aislamiento respecto a la población colona (Bottasso 1968, citado en Bottasso 1978, 39), que abrió una nueva etapa. Se crearon así los siguientes internados en zonas shuar: Sevilla (1943, cercana a Macas), Yaupi (1945, en el trans Kutukú), Bomboiza (1951, cercana a Gualaquiza), Chiguaza (1954), Taisha (1958, en el trans Kutukú), Santiago (1964, en el trans Kutukú) y Miazal (1970, en el trans Kutukú). Por lo tanto, esa decisión implicó, en pocos años, la expansión de los salesianos a casi todo el territorio shuar. Mucho tiempo después, esta fue la valoración de un misionero sobre el proceso:

Las misiones en cierta medida abrieron el camino y facilitaron el ingreso [de los colonos], lo que desde algún punto de vista, puede ser un mérito. Misión significa desmonte, iglesia, escuela. En cierto momento significó también camino de herradura. Más que nada —y al comienzo esto era muy importante— misión significó defensa frente a la hostilidad de los shuar. En una palabra: la misión volvió más habitable la región para los inmigrantes. Pero si miramos las cosas desde el punto de vista de los Shuar, ¿se tratará aún de títulos de méritos? ¿O no será que la misión es vista como un instrumento para volver más dóciles a los indígenas y, por ende más indefensos frente a la invasión de sus tierras? [...] Si echamos una mirada al mapa actual de la provincia, no podemos no quedar impresionados por un hecho: las residencias más antiguas (Gualaquiza, Méndez, Indanza, Limón) hoy son poblaciones de colonos. Sólo unos pocos shuar han quedado, pero en situación de inferioridad. Pochísimos han adoptado un estilo de vida parecido al de los colonos. La gran mayoría se han retirado más adentro. En algunos casos ya se han realizado varias emigraciones sucesivas, porque los misioneros los han seguido y los colonos han seguido a los misioneros. Pero es imposible ir indefinidamente hacia el interior. (39)

La creación de la FICSH, en 1964, fue otro punto de quiebre pues —como describiré en detalle más adelante— la función escolar de los internados se redimensionó debido a la necesidad de apoyar las escuelas de los centros shuar integradas al SERBISH. En ese contexto, los internados pasaron a cumplir funciones complementarias que

el SERBISH no podía asumir, como la capacitación media y técnica y, sobre todo, la formación de los futuros docentes del SERBISH. Con la creación de la FICSH, impulsada decididamente por los misioneros, la misión se reestructuró a sí misma, haciendo del centro el referente de la acción misionera. Asimismo, disminuyó drásticamente la población de los internados y estos se reservaron para tareas complementarias que el SERBISH no podía todavía asumir, como la formación media, técnica y profesional.

El arribo de las misiones evangélicas, muy poco después, quebró el monopolio de la misión salesiana con los shuar y ambas debieron, en ocasiones, trabajar juntas para lograr acuerdos, el más importante de los cuales fue la normalización del alfabeto shuar de 1969 para todas las escuelas shuar. Según datos de Julián Guamán (2011, 79 y s.), la Unión Misionera Evangélica llegó a Macas en 1902 y la Alianza Cristiana y Misionera, en 1929. Pero su fuerza radicó en el trabajo articulado con las denominadas *agencias interdenominacionales* (Guamán 2011, 79) que otorgaban cobertura comunicativa a todas sus iglesias, por ejemplo, radio HCJB, La Voz de Los Andes, y Alas de Socorro. Las iglesias protestantes se consolidaron notoriamente a partir de 1953, con la firma del convenio entre el presidente Galo Plaza Lasso y el ILV, que se hizo presente en Sucúa, Makum y Yaap'. Los lingüistas misioneros del ILV expandieron el evangelismo y, en realidad, fueron los precursores de las escuelas bilingües antes que los salesianos, y produjeron el Nuevo Testamento en shuar, en 1976. El ILV sería expulsado del país en 1981 por argumentos de tipo antiimperialista y de intromisión en los territorios indígenas (Trujillo 1981).

Münzel (1978, 77 y s.) identifica a esos misioneros con el ala fundamentalista (conservadora) del protestantismo norteamericano, puritanos y apegados a la Biblia, que “enfatan en especial medida la tradición protestante de la democratización de la base en la comunidad y el derecho de cada individuo, no solo de un sacerdote, de convertirse en predicador por iluminación divina” (77). Pero lo que afirma Münzel, con razón, es que para los shuar optar por uno o por otro tuvo que ver más con razones de proximidad en el territorio o por su capacidad de

establecer mediaciones políticas y comerciales que con evaluaciones en torno al mensaje que cada uno transmitía (77).

Territorio y territorialidades. *Ii nunke*

Pistas de corpovisión y corpoterritorialidad shuar en relatos y narrativas. Epistemología y metodología de la relacionalidad

En la búsqueda de huellas narrativas que abran sentidos posibles para entender la implantación y apropiación de la educación formal en el territorio, he rastreado relatos relacionales que permitan entender cómo se expresó allí la confrontación para redescubrir e ir tras las pistas sobre las demandas de respeto y equilibrio. La perspectiva relacional no deja de lado narrativas en las que las posibilidades se resuelven a favor del rechazo frontal de los shuar o del abandono de sus territorios en manos de los colonos.²⁹ Identifiqué dos grupos de narrativas que proponen patrones relacionales diferentes: los extraídos de crónicas y registros misioneros, y otros de los relatos etnográficos. El primer relato narra cómo los shuar tomaron la iniciativa de salir al encuentro de los colonos en la zona de Macas:

Los shuar observaron cómo los blancos llegaron a su territorio y ocuparon sus tierras. Asimismo, sintieron la necesidad de comerciar e intercambiar con ellos bienes y productos. Los shuar no estaban seguros de cómo iban a reaccionar los colonos, pero de todas maneras decidieron realizar un intento de contacto. Para eso, enviaron una comitiva presidida por una mujer anciana acompañada de un cerdo como regalo. Los demás shuar, armados, observaron escondidos en la selva el desenlace

29 Sobre el abandono de tierras y el alejamiento del contacto con los colonos, ver los relatos de *Historia de Sevilla Don Bosco*, recogidos por L. Pedro Ampush, Ernesto Tan̄kamash', Manuel An̄kuash' y Guido Unup' (Bottasso, J. 1976, 65-72), que refieren la opción frecuente, hasta no hace mucho, de abandonar las tierras y buscar otros territorios en situación de contacto directo con los colonos o de vecindad con destacamentos militares, opciones impensables en la actualidad debido a las constricciones territoriales: "A los antiguos shuar no les gustaba vivir con los colonos y es por eso que vendían su terreno y se largaban a otras tierras. El terreno lo cambiaban por escopeta, machete, cuchillos, ollas y otras cosas más como ropa" (68-9).

del encuentro. Desde entonces, los shuar comercian con los colonos. (Relato de cómo los shuar salieron al encuentro de los primeros colonos de Macas, Apuntes personales, Bomboiza, 1983)

La escena muestra a los shuar tomando la iniciativa para entablar relaciones con los colonos, aunque en medio de dudas, temores y sospechas. La narrativa, tomada de mis apuntes personales de 1983, se enmarca en la zona de Macas donde, al momento del contacto y al contrario de nuestra zona de estudio, los shuar exhibían un peso demográfico considerablemente superior a la precaria presencia colona. Tal vez esa superioridad les dio la confianza para tomar la iniciativa y es posible que el relato, contado por los shuar, se remita a la experiencia de relación con los primeros colonos cascarilleros que arribaron a Macas a partir del siglo XVII. El don ofrecido, el cerdo, deja ver que los shuar ya establecían intercambios con poblaciones de la Sierra, porque su crianza no es una práctica tradicional (tal vez consideraron que aquellos primeros colonos estimarían mejor algo proveniente de su propio mundo). Por último, revela que el encuentro condensa sentimientos contradictorios: por un lado, altas expectativas y voluntad de relación; por otro, temor y desconfianza, pues la entrega se realiza según la formación usual de contacto con precauciones y medidas preventivas: las mujeres al frente y los guerreros, armados y listos atrás, para responder a cualquier amenaza inesperada.

El segundo relato surge de una crónica histórica del siglo XIX sobre la zona de Bomboiza, que evidencia posiciones conflictivas y divergentes entre los mismos shuar respecto a la apertura o rechazo con que debían responder a la presencia de misioneros y colonos. Se compone de dos episodios relacionados con la entrada del cura José Fermín Villavicencio, en 1818, a quien las autoridades adjudicaron la misión de Gualaquiza, luego de una primera entrada del franciscano José Antonio Prieto en septiembre de 1815. No obstante que permaneció apenas hasta enero de 1816, sus noticias e informaciones animaron otras entradas y la posterior anexión del territorio shuar de Gualaquiza como parroquia del Sigsig.

El primer episodio consta en el “Diario de la expedición” de 1818, emprendida por el cura Villavicencio a la zona de Gualaquiza (Landívar 1977, 93-100), que refiere encuentros casuales y oportunos de la comitiva proveniente de la Sierra con diversos grupos shuar en actitud inquisitoria pero amistosa y receptiva. Un ejemplo de este tipo de encuentro consta en la siguiente narración:

La jornada del día 12 [de abril] terminó en San José [...] y se nos presentaron los infieles llamado el uno Papela y el otro Jacarir que examinados por el intérprete Don José Suero, del motivo de su venida, contestaron que eran mandados por los de aquellas inmediaciones para que observasen si les cumplían lo que se les había prometido,³⁰ extrañando la demora. En aquella noche nos acompañaron, obsequiándonos masato y carne del día, adelantándose por la mañana a dar aviso de que nos aproximábamos. (Villavicencio, citado en Landívar 1977, 94)

A partir de entonces, la comitiva se engrosa con un creciente número de shuar que la socorren en sus necesidades en una marcha triunfal que concluye con el siguiente clímax:

El día 15 llegamos al pueblo de Bomboiza formados en dos alas enarbolada la Cruz, puesta en andas la Soberana Reina de los Ángeles, María Santísima, bajo la advocación de Mercedes, entonando las Letanías por toda la carrera y con el traje que se demuestra en la adjunta lámina,³¹ los infieles se presentaron, exquisitamente vestidos, danzando al son de sus cajas, pífanos y rondines. (95)

El “Diario” sigue relatando el desfile de jefes shuar con regalos y obsequios, quienes no dudan en expresar su disposición para que “les enseñasen la doctrina” (Landívar 1977, 96). Pero no todo termina allí y el clima del encuentro se transforma. El segundo episodio, referido en una de las declaraciones de 1823 del lojano José María Suero (Landívar 1977, 122 y s.),³² intérprete de la entrada de Prieto y la expedición de Villavicencio, pone de manifiesto la precariedad de tales encuentros, y

30 Muy posiblemente se refiere a los compromisos asumidos dos años antes por fray Francisco Prieto.

31 La reproducción de la lámina consta en Landívar 1977, 92.

32 La declaración está dirigida al general Ignacio Torres, gobernador político y militar.

el descontento aflora debido a las enfermedades, las difíciles condiciones materiales y, sobre todo, a las discrepancias shuar y sus posiciones diversas y cambiantes en torno a la presencia de los colonos. La ruptura no tarda en llegar.

Suero relata un fuerte alzamiento contra el pueblo de Gualaquiza y también contra los shuar favorables a la permanencia de los extraños, que culminó con la quema del pueblo y la muerte de hombres y mujeres shuar. La situación llegó a tal punto que Suero decidió huir apresuradamente hacia Cuenca; en su retirada llevó consigo un numeroso grupo shuar al mando de Pinchupata, nombrado por él gobernador. La persecución fue tan intensa por parte del shuar González³³ que fue necesario esconder y dar refugio al grupo de Pinchupata en los bosques de Duquir, de tal modo que “después de mantenerlos en esa ciudad les costee en cuanto fue necesario y yo y Pinchupata nos dirigimos al punto de Verde de donde nos desaparecimos por donde pudimos, con tanta desgracia, que no pude socorrerles inmediatamente por los temores del perseguidor González” (122).

Luego de registrar el nombre de los que fueron sucesivamente capturados por González, Suero anota que algunos debieron huir a Cuenca iniciando un éxodo que culminó con la diáspora de los perseguidos hacia Guayaquil e, incluso, hasta Santa Rosa (122-3).³⁴ Se trata de una trama sumamente interesante que pone de manifiesto el ejercicio concreto del control territorial y la capacidad de respuesta contextual y diferenciada frente a diversas presencias y condiciones. Al mismo tiempo, refleja los debates y deliberaciones irresueltas y en permanente búsqueda de unanimidad sobre la conveniencia de aceptar nuevas presencias en el territorio. Los diarios, relaciones y declaraciones que conforman el *Expediente*,³⁵ que fundamentó la adjudicación al cura

33 Ocasionalmente, los shuar bautizados tomaban los nombres y apellidos de los colonos que fungían de padrinos, costumbre vigente hasta que la Federación Shuar promovió, en los años 70, el uso de nombres shuar en el Registro Civil.

34 El relato de Pinchupata fue referido por Ernesto Salazar (2014). Agradezco su referencia al *Expediente* de Prieto.

35 Las relaciones de estas “entradas” constan en Landívar (1977). El *Expediente* recoge toda la documentación que fundamenta y soporta la adjudicación de la misión de

Villavicencio de las competencias eclesiásticas en la región, evidencian la dependencia de los asentamientos colonos iniciales respecto a las decisiones y recursos financieros provenientes de las autoridades centrales y de la dotación de fuerza armada. Asimismo, hacen patente la clara intención de acceder a recursos auríferos, pero en ninguna línea se menciona proyecto educativo alguno, salvo referencias explícitas al adoctrinamiento religioso y la sacramentalización de los shuar. Al mismo tiempo, insinúan el patrón de las futuras relaciones con las autoridades, misioneros y colonos provenientes de la Sierra durante la época republicana, que alternan momentos de inestabilidad y de alzamientos drásticos con otros de convivencia y aceptación.

El *Expediente* contribuye a identificar los siguientes factores que explican, entre otros, la inestabilidad de las relaciones entre los shuar y los colonos a lo largo del siglo XIX: a) Imposición de un régimen de aporte forzoso en forma de tributo o comida para el sustento de los colonos y el misionero; b) Interferencia de las autoridades republicanas y eclesiales en los delicados equilibrios políticos entre grupos shuar relativamente autónomos y en permanente reconfiguración de fuerzas, favoreciendo a grupos que representan el punto de apoyo de su presencia en desmedro de los intereses de otros grupos y familias ampliadas; y c) Episodios de epidemias y enfermedades.

Del mismo modo, el relato de la persecución de los aliados de Pinchupata, incluso hasta Machala, revela hasta qué punto las fronteras fueron elásticas, relativas y porosas. Pero, sin duda, la implantación de la educación formal tuvo lugar cuando los elementos de esta dinámica de relación sufrieron transformaciones en las respuestas shuar respecto a los nuevos actores que harían posible la escolarización en un marco histórico diferente y nuevos equilibrios de fuerzas.

Gualaquiza al cura Villavicencio, dado que hubo que salir al paso de las recusaciones a otros candidatos. Es importante la crónica de la entrada de Prieto, así como también las declaraciones de José Suero, su intérprete en lengua shuar, porque refieren la existencia de la ciudad de Logroño, otrora un importantísimo centro de producción aurífera.

Los relatos etnográficos revisados a continuación colocan el cuerpo en el centro de la escena y sugieren que las relaciones en el territorio ocurren de manera parecida a como el cuerpo se relaciona con fuerzas que entran y salen de él. Veamos ahora el diario de viajes entre los shuar, del etnógrafo Rafael Karsten, ocurridos entre 1916 y 1919. El relato filtra una escena sucedida en la zona de Chiguaza (al norte de Macas) que anuncia un cambio de contexto en las relaciones y añade matices que dejan sentado el carácter inestable, poroso y permeable de la corporalidad y la territorialidad. Así, mientras presenciaba el ritual de la *tsantsa* (cabeza reducida), sucedió lo siguiente:

Vi un indio joven acomodar una olla, cuando de repente echó un grito agudo y se cayó para atrás sobre la olla hirviente, la cual se rompió y derramó parte de su contenido encima de él; el joven fue revolcándose en el suelo y se quedó acostado en convulsiones con la boca muy abierta. Hubo una tremenda agitación [...] en seguida supusieron lo peor. “Va a morir, va a morir”, gritó una de las mujeres con voz angustiada. “¿Por qué se ha quemado? ¿Por qué va a morir?”, gritó una de las mujeres con voz angustiada [...] “¿Por qué va a morir?”, me preguntó el dueño de casa en tono fuerte. “Solo se ha quemado, no va a morir, se va a sanar”, contesté. “No, no se ha quemado, es algo más. ¿Qué se le entró en el momento de caer?”. ([1920-1921] 1998, 252, énfasis añadido)

El incidente pone de manifiesto el vívido sentido de vulnerabilidad causado por hechos imprevistos y experiencias bruscas o traumáticas que anulan el blindaje corporal y dan entrada a fuerzas extrañas y a la pérdida de espíritus que garantizan la vitalidad y el equilibrio. A mi parecer, expone la ambivalencia, inestabilidad y precariedad de las relaciones de los shuar con el extranjero en el cuerpo de su territorio, pues tan pronto como admiten a Karsten en la intimidad de un ritual y mientras evalúan sus regalos (agujas para las mujeres), lo incriminan como posible causante místico de un accidente y otros infortunios posteriores (253). El episodio culmina con una demanda colectiva, de alto voltaje expresivo, que lo hace sentir como persona no grata y sospechosa, por lo que se ve obligado a apresurar su salida. Las fronteras están abiertas, pero resultan inestables y pueden cerrarse de pronto.

Es necesario advertir que, en los años de la visita de Karsten, entre 1917 y 1919, atravesaban por transiciones productivas y poblacionales drásticas, al pasar de formas de producción extractivistas (cascarilla, canela, oro) a otras paulatinamente estables, basadas en la producción agrícola ganadera. Para la zona Bomboiza la sedentarización progresiva de la población colona fomentó la adquisición de parcelas, *entables*, de las grandes propiedades (“haciendas” o “denuncias”).³⁶ La visita de Karsten coincidió, además, con el arribo de los misioneros protestantes y el inicio de la misión salesiana en Macas; todo ello favoreció al incremento de la población colona (Cobes 2014, 502).

De pronto, los shuar se vieron en la necesidad de lidiar con grupos compactos de gente que se asentaban sin más en su territorio para quedarse, muchas veces sin mediar negociación o aviso alguno. Hagamos el ejercicio de imaginar qué pudo significar para los shuar la dificultad de exigirles o plantear condiciones e, incluso, constatar que ya no tenían poder para ello porque no se trataba de grupos de paso, precarios y aislados, sino articulados entre sí por medio de la autoridad pública y la fuerza de las leyes, con una capacidad mayor de convocarse, recomponerse e imponer sus términos. Debemos imaginar también la sensación de impotencia ante la fragmentación progresiva de su territorio. El contexto alimentó un fuerte sentido de porosidad y vulnerabilidad territorial vivido corporalmente mediante desplazamientos, epidemias y la aceleración de los conflictos entre los grupos. El relato de Karsten, que pone en escena un shuar que convulsiona, resulta, al fin y al cabo, una buena analogía de cómo pudieron percibirse los shuar y el sentimiento colectivo de inseguridad ante el asedio permanente de presencias extrañas que era necesario controlar.

Se hacen presentes en estos encuentros diversas facetas de la epistemología y metodología de la relación con los colonos y los misioneros,

36 La descripción del viajero Festa ([1909] 1993), que visitó Gualaquiza y Bomboiza entre 1895 y 1896, describe los cultivos de los *entables*; algunos de valor comercial: paja toquilla y caña de azúcar para la elaboración de raspadura, alcohol de caña y *trago*); otros, de subsistencia (plátano, yuca, arroz y especias). Con estas formas económicas, subsistieron otras de carácter extractivo, individual e independiente, de productos como la canela, la cascarilla y el oro.

adecuadas para condicionar los términos de tal relación y colocarla en un escenario de sobresalto y contingencia que favoreció, por último, un patrón de constante comparecencia y condicionamiento que se sustentaba en la pauta: cuanto más inestable una relación, más controlable. Esta práctica fue cristalizada en tanto aprendizaje transgeneracional que contribuyó, a pesar de todo, a garantizar su propia existencia y determinó en gran parte el curso y el tipo de relacionalidad.

Casi un siglo más tarde, una observación del antropólogo Descola, en su diario de campo entre los achuar (2005), enlaza las concepciones sobre el cuerpo con las prácticas territoriales de este pueblo cultural y lingüísticamente contiguo al pueblo shuar. Descola sugiere que la porosidad es una característica distintiva de la corporalidad de los humanos vivientes y diferenciadora de los muertos, seres clausurados por excelencia que buscan apoderarse de los niños, quienes debido a su condición de inestabilidad vital son seres permeables por excelencia. Por ello los niños constituyen, para los muertos, “la ventana al mundo”. Al referirse a la muerte como separación irreversible del alma (*wakan*) del cuerpo al que le da sentido y mediante el cual accede a la vida de los sentidos, afirma lo siguiente:

Indisociable por naturaleza de lo que representa, el alma es menos un doble o una copia que un reverso o proyección, por cierto susceptible de distanciarse, llegada la ocasión, del cuerpo cuya conciencia forma, pero que pierde su razón de ser y todo acceso a la vida de los sentidos cuando es separada para siempre de la persona que habitaba. Por eso los muertos son eternos insatisfechos; ciegos y mudos, hambrientos y sedientos, sexualmente frustrados, conservan como una huella las pulsiones de una sensibilidad que ya no tienen los medios de saciar. Un niño pequeño es para ellos una ganga: su permeabilidad a las influencias del entorno y el inacabamiento de su *wakan* lo vuelven un receptáculo soñado, donde el alma de los difuntos recientes puede volver a encontrar su ventana al mundo. (232)

La corpovisión de los muertos es la expresión de un territorio clausurado, sin vínculos ni comunicación posible con los otros y ello se refleja en su anatomía: “los mitos destacan algunas propiedades muy peculiares propias de la anatomía de estos espíritus. Al parecer algunos

no tienen articulaciones y otros no poseen ano y, por lo tanto, no pueden ventosear” (Juncosa 2005, 146). Pero el rasgo psicológico más importante de los muertos es la envidia por el disfrute sexual y culinario de los vivos (146), lo cual denota el profundo apego a los valores vitales —a la vida— que caracteriza la existencia y el buen vivir shuar.

De las narrativas a los conceptos: la “ontología relacional” de la corporeidad shuar

Los relatos seleccionados invocan la metáfora del territorio vivido como cuerpo y del cuerpo como territorio (Ortiz 2002 y 2012) pues, desde la experiencia del cuerpo, se construyen las nociones de espacio, territorio y sociedad. Para profundizar esta noción que el pueblo shuar comparte con otros pueblos, particularmente mesoamericanos, amazónicos y afroamericanos, echo mano de la propuesta de traducción intercultural de las epistemologías del sur de Boaventura de Sousa Santos (2010, 57-71), que busca la inteligibilidad recíproca entre experiencias de pueblos diversos para enriquecer sus prácticas y saberes. Lo que sigue es un intento de hermenéutica diatópica, en el sentido que le atribuye de Sousa Santos: “un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diversas respuestas que proporcionan”. Las preocupaciones isomórficas consisten en vivir el territorio como posibilidad espacial de existencia diferenciada.

El cuerpo es “el *locus* primario para todas nuestras experiencias [...] es a través de las sensaciones del cuerpo humano que las nociones de nuestro sentido común del espacio y tiempo se construyen inicialmente” (Ortiz 2002, 1).³⁷ Desde esta perspectiva, la noción de territorio no se refiere al plano espacial cartesiano anónimo donde las cosas ocurren, sino al conjunto de lugares vividos, colectivamente asumidos y agenciados y campo de batalla entre fuerzas desiguales que confrontan modelos diversos de comprender la vida, la naturaleza y las relacio-

37 Ortiz (2002) reconstruye las relaciones entre territorio, espacio y corporalidad, inspirándose en los aportes de David Harvey (1996), Alfred N. Whitehead (1992), *Proceso y realidad* y Zandra Pedraza Gómez (1996).

nes intersubjetivas. Dando un paso más allá de la vinculación anotada, adoptaré el término de “corpoterritorialidad” desde la perspectiva de las “corpovisiones del mundo” de Vargas Romero (2013) que explicitan:

El lugar del cuerpo en la construcción de la realidad. Este sería el conjunto de “saberes-haceres”, transmitidos no sólo desde la oralidad sino fundamentalmente desde la corporalidad que encarnan las especificidades que constituyen su subjetividad-identidad (etnia, raza, género, edad, etc.). Estas han sido aprendidas desde el primer momento por cada individuo e incorporadas en el proceso de socialización como parte del lenguaje que le explica el mundo y su propia vida. Una *corpovisión* sólo es posible de construir desde la corporeización o incorporación de *habitus* a través de los procesos de socialización de una persona en su propio grupo. Ampliando el concepto de cosmovisión del mundo, la *corpovisión* haría referencia a la manera en que una explicación ontológica humana se fundamenta en el cuerpo como productor de significados. (287, nota 4)

Esta noción, a la vez que profundiza en los aspectos socioespaciales del cuerpo, lee la corpoterritorialidad como el conjunto de dispositivos de micro y macropolítica espacializados y espacializantes, así como las negociaciones y los juegos de poder (287) que allí tienen lugar.

Para la corpovisión mesoamericana, tal como la describe Marcos (2011, 100-16), el cuerpo se caracteriza por ser una instancia porosa y permeable, múltiple, fluida e inestable y en permanente lucha por el equilibrio debido a entidades que entran y salen por medio de los confines de la piel, de tal manera que “la piel no es una barrera hermética entre el interior y el exterior del cuerpo. Las múltiples entidades ‘ánimicas’ (no ‘materiales’) [...] oscilan más bien entre diferentes partes del cuerpo y transitan entre el interior y el exterior de los linderos permeables del cuerpo” (100).

¿Qué dice el pensamiento shuar sobre su corpoterritorialidad? Una pista es la ritualidad en torno a Arutam —que profundizaré en el último capítulo— y otra, la práctica de los *uwishin* (o sanadores), a la que me referiré ahora. Los pensamientos de Víctor Hilario Chiriap Inchit y Raquel Yolanda Antun’ Tsamaraint (1991) aluden a la corpovisión que se hace presente en la experiencia colectiva del *uwishin* (curandero), que se narra

a sí mismo transformado en animales de poder (por ejemplo, la araña *tunchi*). El *uwishin*, mediante el canto, enlista y manipula poéticamente —como ejércitos— la fuerza de espíritus denominados genéricamente *tsentsak* (flecha), enrutando su acción de adentro hacia afuera y viceversa, desde su cuerpo y del cuerpo del enfermo. Esa experiencia muestra cuerpos que dejan entrar y salir entidades heterogéneas, desestabilizantes y conflictivas entre sí, difíciles de mantener en equilibrio, en permanente lucha y movimiento, pero todas ellas necesarias para afrontar la existencia. Con relación a los saberes, la práctica de los *uwishin* es un campo donde confluye la espiritualidad y la pedagogía incorporada pues

[c]uando un joven quiere hacerse *uwishin* tiene que ir donde el maestro *uwishin* para que le inicie. El iniciado tiene que abstenerse de muchas actividades, comidas y de las relaciones sexuales, si es casado.

El brujo (maestro) transmite su poder al alumno *uwishin*. También los *uwishin* profesionales acuden donde un maestro shamán para renovar su bagaje de *tsentsak* [...]. (25)

La espiritualidad del *uwishin* es un campo de saberes permeables siempre abierto a reconocer e incorporar nuevos conocimientos, fuerzas y poderes provenientes de otros pueblos y más allá de las fronteras de su cosmología, que resultan necesarios para la existencia individual y colectiva. Algunos de estos espíritus incluyen elementos ajenos y exteriores a la propia corpoterritorialidad, apropiados desde el más allá de sus fronteras culturales, es decir, desde la cultura material mestiza, como el *tsentsak imán*, o el *tsentsak jiru* (hierro), cuyos poderes juegan roles tan importantes como aquellos otros que provienen de la cosmovisión tradicional.

Por lo tanto, la corpovisión shuar no remite a mundos cerrados y autocontenidos; al contrario, el cuerpo —punto de acceso y pérdida de potencias ancestrales— se caracteriza por su apertura a otro tipo de fuerzas, no solo nuevas sino también exteriores —especialmente herramientas y conocimientos— necesarias para asegurar la continuidad del cuerpo individual, social y territorial. En este sentido, el cuerpo es un territorio inestable, habitado por espíritus que continuamente deben ser

contenidos, reapropiados e incrementados sucesivamente como condición de existencia.

El aporte de Óscar Calavia Sáez (2004, 121-36) enriquece todavía más el concepto de porosidad, al afirmar que para la corpoterritorialidad *yaminawa* el otro exterior (el extranjero, el enemigo) —y sus formas socioculturales— son consideradas parte de su ciclo vital y de su cuerpo social, un patrón profundo que la matriz colonial refuta al expulsar la diferencia colonial a un tipo de exterioridad sinónimo de negación ontológica, de negación del ser, que supone la eliminación de sus formas de vida y de sus conocimientos. Calavia Sáez describe los rasgos de una suerte de *modo* de corpoterritorialidad *yaminawa* que bien pudiera expresar un patrón de relacionalidad de las epistemologías emergentes de los pueblos indígenas amazónicos que no resulta ajeno a los shuar:

Así el mapa ideal del territorio *yaminawa* debe abrir, por supuesto, un espacio para la convivencia y la reproducción de *yura*, el cuerpo social, pero debe evitar una distancia excesiva de los *Nawa* [“extranjeros”, “enemigos”] no solo porque los bienes y servicios de estos sean necesarios, sino sobre todo porque es en el trayecto hacia esa exterioridad donde el cuerpo cumple sus ciclos. (2004, 131)

Pero Calavia Sáez también afirma que “no hay una comunidad dentro de un territorio, sino, por así decirlo, un territorio dentro de un sistema de lazos y fronteras sociales” (131). En efecto, los viajes y el andar a pie, una costumbre muy arraigada y también disfrutada por los shuar, parece haber sido la manera de tejer el territorio a la par de la red de itinerarios que amplían las relaciones, alianzas y vínculos parentales. La práctica de viajar remite a una comprensión de territorio como posibilidad abierta expandible, constituido por fronteras virtuales y en permanente constitución, esbozadas por un más allá impreciso al alcance de la capacidad real de itinerancias, tránsitos y reapropiaciones efectivas.

El texto de Ángel Jimpikit (1985), sobre los motivos de los viajes entre los shuar, resalta la importancia del andar, del caminar, al punto que constituye uno de los rasgos de autorreconocimiento de los shuar como pueblo “andariego”, constantemente en camino (*wekain*: “el que anda constantemente”), rasgo que contribuye a imaginar la territorialización

como el resultado acumulado de tránsitos corporales. El “andar” comporta también cruces con la espiritualidad y la pedagogía. En su trabajo, Jimpikit muestra que los shuar no pueden hacer nada social que no implique caminar a lugares lejanos. Andaban para pedir ayuda, para lograr alianzas matrimoniales o de guerra, para ir a la guerra, para después de la guerra, para evitar problemas de guerra, para visitar a los familiares, para responder a una invitación o para obtener información y noticias (21-34). Se emprendía el camino para ir a la *tuna* y obtener la fuerza de Arutam (34-8); para ir en busca de tierras, por enfermedad o por muertes; por comercio y por otras necesidades, fuera del territorio shuar (38-57). La vida de un shuar que no camina por la selva es inviable pues

en el grupo shuar existen ciertas motivaciones que hacen que viajen de un lugar a otro, por eso no podían tener una posición firme en su propiedad en la cual vivía; además en vista de los problemas que suscitaban allí, el shuar se trasladaba buscando otros lugares para encontrar la tranquilidad en su vida diaria.

Por aquella situación siempre solían emprender viajes a otros lugares, a más de esto el shuar suele realizar viajes para encontrar ciertas relaciones con los demás shuar de otra parte para poder tener lazos de amistad y también lazos comerciales dentro del grupo [...]. (60)

Se trata de “viajes estructurantes” que, como sucede con los *yaminawa*, tejen el territorio y las redes sociales de los individuos (Calavia Sáez 2004, 129). El andar se disfruta pero, al mismo tiempo, el ejercicio de caminar en la selva comporta su parte de sufrimiento corporal que no deja de ser asumido como un castigo tal como lo expresa el mito de Kujancham, personaje mítico que perdió sus alas como castigo a su jactancia. Desde entonces, los shuar deben sufrir al caminar por la selva.

Jimpikit sugiere que el territorio no está previamente trazado, sino estructurado sucesivamente por aquellos lugares que fueron o pudieran ser hollados por las plantas de los pies; por los posibles lugares a los que se puede llegar para pararse allí (*tari-ar*, “llegar”, “poner el pie”, “pararse”). En efecto, ello calza con el término *tarimiat* (“que puso el pie”), “parado” por primera vez en un lugar, luego de arribar a él. El término alude también a la primera mujer y a los pueblos indígenas “ori-

ginales” en el sentido de aquellos que pusieron el pie por primera vez en un territorio, los primeros habitantes,³⁸ y, asimismo, refiere el menaje básico de la casa, como lo primero y necesario que hace posible “pararse” adecuadamente y con la debida suficiencia como para sobrellevar la existencia.³⁹ El territorio no se define de afuera hacia adentro, desde la piel de sus fronteras, sino desde dentro hacia fuera, desde el tejido, denso y compacto, hilado por múltiples senderos y continuos tránsitos y presencias. La corpoterritorialidad itinerante tiene profundas implicaciones epistémicas —que exploraré en el siguiente capítulo—.

Para encontrar perspectivas que abarquen más ahora es necesario explicitar y transparentar un concepto de cultura que dé cuenta de la corpovisión y la corpoterritorialidad relacionales en tanto patrón epistémico decolonial. En este preciso lugar, enfrentamos la tarea de una nueva demarcación que enriquece —sin sustituirla— la definición de cultura identificada en el capítulo anterior, proporcionada por Nakata (2014). Pero, con relación a las prácticas corpoterritoriales, resulta especialmente relevante la definición de cultura de Escobar (2014, 17 y s.) que conlleva homologarla o sustituirla por el de “ontología” u “ontologías no dualistas y relacionales”. Tal sustitución da cuenta de la cultura en tanto “diferencia radical”, cuyo reconocimiento es condición para repensar el desarrollo, la territorialidad y las diferencias; entre ellas, las diferencias epistémicas. Escobar inicia rebatiendo los límites de la noción tradicional de cultura en tanto estructuración simbólica porque “continúa albergando la creencia de un mundo único que subyace a toda realidad —un mundo constituido de un solo mundo—” (17).

A pesar de sus posibilidades e importancia “cada vez son más claros sus límites para imaginar futuros distintos y para alimentar el

38 Ver la entrada correspondiente del *Diccionario castellano-shuar* del INBISH (1987).

39 Ello explica el giro “bien parado” muy frecuente en el español hablado por los shuar para referirse a personas que tienen todo lo necesario y hacen frente con suficiencia a las dificultades de la vida. El diccionario de Pellizzaro y Naweck (2014) otorga a *tarimiat* el sentido de “fundamento” y “asentamiento”, ligando el acto de estar en un lugar al “estar sentado”. Prefiero el énfasis en el significado de llegar y “pararse” en un lugar.

pensamiento de las transiciones” (18). Tal uso traslada las trampas del multiculturalismo —un tipo de reconocimiento de la diversidad que imposibilita su desarrollo y despliegue porque está determinado por el mundo único— no abierto al reconocimiento de las diferencias en tanto diferencias radicales con posibilidades políticas de existencia en el territorio. En efecto,

La noción de cultura como diferencia radical, por el contrario, se basa en el cuestionamiento de los dualismos constitutivos de las formas dominantes de modernidad y de la idea de un mundo hecho de un solo mundo. Para substanciar esta proposición, el texto propone la noción de ontología como alternativa a “cultura” como espacio para pensar los complejos procesos de disputa entre mundos a los que asistimos hoy en día. Una concepción de ontología que permita múltiples mundos nos llevará, como veremos, a la noción del pluriverso y a enfatizar las ontologías no dualistas o relacionales que mantienen muchas comunidades. En sus movilizaciones, muchos pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina están poniendo de presente la existencia de lógicas relacionales y propiciando lo que llamaremos la activación política de la relacionalidad. (18)

La propuesta de Escobar comporta derivaciones políticas y epistémicas importantes para nuestra apuesta. En primer lugar, implica la contestación y refutación del proyecto de un mundo único que apalanca la modernidad-colonialidad, impulsado desde el neoliberalismo globalizado que desmantela y suprime la vigencia de ontologías relacionales y no dualistas en tanto diferencias radicales, basadas en la unidad de lo humano con la naturaleza y la fuerza de la comunidad y sus autonomías. Las ontologías relacionales apuntan contra el corazón de la práctica moderno colonial del dominio sobre la naturaleza que destruye sus relaciones de contigüidad con lo humano. Las luchas por el territorio suponen luchas por la autonomía de las comunidades que allí desarrollan y despliegan su ser radicalmente diverso, al mismo tiempo que “las luchas por los territorios se convierten en luchas por la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta” (77). Refiriéndose a la experiencia territorial de los afrocolombianos del Pacífico, remarca que

las ontologías relacionales y no dualistas no deben considerarse visiones románticas e irrelevantes para los problemas actuales porque se anclan

en *un entendimiento profundo de la vida* [...]; pone en funcionamiento *una estrategia política de avanzada* en el contexto regional y nacional en muchas áreas (por ejemplo, frente a los derechos de los grupos, la consulta previa, las actividades extractivas y el proceso de paz actual); evidencia *una aguda conciencia de la coyuntura planetaria*, cada vez más ineludible y amenazante, por la que atravesamos (cambio climático global y destrucción acelerada de la biodiversidad) y frente a la cual se imponen cambios radicales en el modelo de economía y desarrollo (que en América Latina algunos llaman “transiciones al post-extractivismo”, y otros como “cambio de modelo civilizatorio”); y, manifiesta un sentido de *utopía realista en relación con la gran multiplicidad de entramados humano-naturales* que tendremos que seguir cultivando los humanos desde lugares específicos del planeta para promover las transiciones a “un mundo donde quepan muchos mundos”. (81, énfasis original)

La segunda derivación importante consiste en la distinción analítica entre *territorio*, *territorialización* y *territorialidad*, que explica la contigüidad entre territorio, comunidad (autonomía) y territorialidades epistémicas. La distinción anotada retoma los aportes de Carlos Porto-Goncalvez (2002),⁴⁰ geógrafo brasileño y militante del movimiento *seringueiro* ecologista de Chico Mendes, inspirado en las luchas de los pueblos indígenas de Ecuador y Bolivia. La distinción, que contribuye a enriquecer discursivamente la transición acumulativa de los pueblos indígenas de las demandas de tierra a territorio desde los años 80 hasta el presente, está consignada en una cita clara y precisa de Porto que dice:

el territorio es una categoría *densa* [*espesa*, en el texto original en portugués] que presupone un espacio geográfico que es apropiado, y ese proceso de apropiación —territorialización— crea las condiciones [*enseja*] para las identidades —territorialidades— las cuales están inscritas en procesos, siendo por tanto dinámicas y cambiantes, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social. (230, citado en Escobar 2014, 91)

40 Porto-Goncalvez, Carlos (2002, 217-56). Para temas relacionados, ver también Porto-Goncalvez, Carlos y Enrique Leff (2015).

Así, el territorio comporta una espacialidad física (el territorio), una praxis político-cultural mediante la cual es vivido y apropiado sucesivamente (territorialización), que hace posible la existencia de comunidades autónomas en su ontología radical (territorialidades). Con relación a la experiencia territorial del pueblo shuar, la tríada se podría expresar de la siguiente manera:

Territorio: el espacio-territorio shuar, *ii nunke* (“nuestra tierra”), está conformado por la continuidad espacial constituida y reivindicada por la presencia histórica de los shuar; pero también desde la actual configuración fragmentada y discontinua, alternada con la presencia de los colonos, que fue producto del proceso de titulación de tierras para obtener la propiedad global y comunitaria desde los años 60. El territorio shuar abraza también los espacios de las diásporas y desplazamientos, ocasionados principalmente por los conflictos de la guerra del 41, hacia las ciudades y otras provincias (la Costa ecuatoriana y la Amazonía norte).⁴¹ Estas dimensiones forman parte de *ii nunke* porque allí, efectivamente, “pusieron el pie” los shuar que buscan vivir y reconocerse como tales.

Territorialización: son las prácticas simbólicas, sociales y políticas mediante las cuales hacen propio su espacio territorial, al mismo tiempo que lo delimitan de otros. Algunas prácticas de apropiación nacen de la diferencia radical, por ejemplo, al reivindicar la toponimia shuar y los nombres propios y apellidos shuar hasta lograr imponer condiciones al Registro Civil para su correcta grafía y uso (Domingo Bottasso 1975). Asimismo, hemos visto, de la mano de Jimpikit (1985), que los viajes a pie tejen el territorio como entramado social. Pero también que la territorialización tiene que ver con la resignificación y apropiación de nuevos mecanismos, como el uso de los recursos jurídicos para defender la tierra. Los jóvenes shuar que viven en las grandes ciudades de Ecuador, en la medida en que buscan reconocerse y vivir según sus

41 Actualmente, hay centros shuar en algunas provincias de la Costa, como en Bucay (Guayas) y Santo Domingo de los Tsáchilas. En la Amazonía, los shuar han emigrado a otras provincias y han constituido centros y asociaciones en Napo, Orellana y Pastaza.

valores, también son un ejemplo de territorialización en nuevas territorialidades. Al respecto, son muy interesantes las reflexiones de Celestino Wisum (1997) sobre cómo las formas de vida urbanizadas se expanden a las comunidades y las metrópolis son espacios de vida cada vez más frecuentes para los jóvenes indígenas, en general, y el pueblo shuar, en particular. Respecto a esto último afirma que “[...] en las ciudades también es posible crear lugares o barrios con características más o menos similares [a las de la comunidad], en donde se practiquen ciertos patrones culturales con orientación a la promoción y difusión de valores y al apoyo mutuo” (175).

De mi parte añadiría el proceso de *reterritorialización* en tanto necesidad de recuperar espacios, presencias y saberes perdidos. En épocas de pérdidas compartidas, la tarea de recuperación es muy importante para volver a dar vida a relatos, discursos y saberes que contribuyan a *reterritorializar* la educación, la comunidad, la universidad, de manera diversa a cómo pretende la modernidad-colonialidad.

Territorialidad: se trata más bien de circunscripciones simbólicas y de la cultura shuar en tanto diferencia radical, en sí una territorialidad entre otras territorialidades. El conjunto de las comunidades, sus formas de pensar y conocimientos también constituyen territorialidades con sus propias fronteras que se abren y cierran para lograr ser. Una diversidad radical demanda territorio para expresarse y cultivarse. Históricamente, los shuar manejaron un modelo de territorialidad epistémica que maximizó la apertura de sus fronteras vivas de adentro hacia afuera, a fin de asegurarse la apropiación de conocimientos y saberes con los cuales no contaban y los consideraron indispensables para enfrentar los cambios y sostener una posición de fuerza en el territorio.

Se debe discutir si la corpoterritorialidad shuar tiene que ser comprendida como un *continuum*, tal como Ortiz interpreta la cosmovisión de los kichwa amazónicos de Pastaza para quienes “el territorio es uno solo, como un cuerpo, un continuo” (2012, 66). La ontología relacional shuar sugiere, en cambio, una visión más abisagrada del territorio, que incluye la potestad de asumir y apropiarse de lo heterogéneo y exterior, así como la capacidad de operar mediante espacialidades discontinuas

y dispersas para enlazar aquellos espacios marcados por las diásporas (que no han sido pocas también para los shuar).

Territorio, territorialidades y fronteras epistémicas.

Encuentros y silencios

En esta sección indago el ejercicio del límite y la regulación de fronteras lingüísticas y epistémicas (“lo que no se deja pasar”) para explorar una posible epistemología de los límites y de las fronteras simbólicas de la territorialidad. Parto del silencio del grupo de investigación en torno a ciertos temas, que no considero un fracaso investigativo, sino la condición metodológica no verbalizada colocada por él para sugerir un itinerario que implica límites cognitivos que no deben sobrepasarse; camino que conduce hacia lo que realmente se debe tematizar considerado un tanto territorio asignado por quienes me compartieron sus conversaciones. Ellos consideran que puedo habitar ese territorio asignado porque es relevante. Esa asignación de lugar es el correlato epistémico del control que los shuar ejercen de múltiples maneras en su territorio para viabilizar tránsitos e inducir trayectorias, pero también para impedir pasos y condicionar presencias. Es el silencio en sí y no el silencio sobre los temas requeridos el que se profundizará, epistemológica y metodológicamente, en la primera parte, y hemos de considerarlo un rasgo sobresaliente de las epistemologías emergentes.

En esta sección doy cuenta de cómo los shuar ejercen su territorialidad epistémica, planteando condiciones y restricciones de acceso a sus saberes, tal como lo intentaron hacer con el territorio. Para ello parto de la imagen poética de Mia Couto (2014), quien afirma que el pensamiento es una realidad viviente y, como tal, está constituido por membranas orgánicas vivas y permeables que no solo cierran y separan, también sirven “para delimitar y negociar. [Y donde] el ‘dentro’ y el ‘fuera’ se alternan” (párr. 4):

Nuestro pensamiento, como toda entidad viva, nace para vestirse de fronteras. Esa invención es una especie de vicio de arquitectura: no hay infinito sin línea de horizonte. Desde la más pequeña célula hasta los organismos mayores, el diseño de toda criatura pide una capa, un en-

voltorio separador. La verdad es esta: la vida tiene hambre de fronteras. Y así sucede, y no hay nada que lamentar. Porque esas fronteras de la naturaleza no sirven tan solo para cerrar. Todas las membranas orgánicas son entidades vivas y permeables. Son fronteras para, al mismo tiempo, delimitar y negociar. El “dentro” o el “fuera” se intercambian por turnos. (Párr. 4, traducido por el autor)

La fuerza poética de esta imagen nos ayuda a comprender que la geocoropolítica colonial asume las fronteras del pensamiento al margen de la lógica de lo viviente, que tienden a ser cerradas, a colapsar en sí mismas, temerosas de su propia integridad y reacias a construir “paredes vivas y permeables” (párr. 8). Mia Couto recuerda el sentido del término “frontera” en tanto *frente* de batalla, cuya invocación invita a colocar las relaciones de los shuar con la sociedad blanca y mestiza, misioneros y colonos, en el escenario de una permanente e inacabada confrontación, con sus episodios de violencia, avances y retrocesos, pero también de tregua, en la que el lenguaje y el conocimiento asumen roles de moduladores y reguladores preponderantes de tales fronteras:

La misma palabra “frontera” nació en un contexto militar. Viene del lenguaje bélico francés y del modo cómo se designaba el frente de batalla (*front*). Allí aconteció un hecho curioso: un oficial del ejército francés inventó un código de grabación de mensajes en alto relieve. Ese código servía para que, en las noches de combate, los soldados se pudiesen comunicar en silencio y en la oscuridad. Esa pequeña invención tendría enormes consecuencias que trascendieron aquel lugar y tiempo. Porque fue a partir de ese código que se inventó el Sistema de Lectura Braille. Para millones de personas se venció una pesada frontera entre el deseo de luz y la condenación de las sombras. En el mismo lugar en que nació la palabra “frontera” sucedió un episodio que negaba el sentido limitador de la palabra. (Párr. 11, traducido por el autor)

Esta aproximación me mueve a resignificar la metáfora de la *piel* al punto de postular que los shuar regularon las fronteras lingüístico-epistémicas mediante verbalidades diferenciadas de contacto, para referirnos de una manera distinta a lo que el lenguaje jerarquizante y subalternizante de la disciplina nombra como *media lengua* o *peedgen*, términos clasificatorios que expresan la colonialidad lingüístico-episté-

mica que impone sobre las lenguas colonizadas no eurocéntricas taxonomías subalternizantes (Garcés 2003, 220), en este caso, para especificar su incompletud, en el sentido de carencia ontológica. Yo creo que ambas verbalidades fueron recursos comunicativos dotados de todos los elementos lexicales, morfológicos y pragmáticos necesarios para cubrir los fines y usos para los que fueron creadas en el marco de las relaciones entre colonos, agentes del Estado, misioneros, antropólogos y shuar. Gnerre (1984) identifica y explica las condiciones de surgimiento de dos verbalidades de contacto en el territorio shuar: el shuar de contacto y el español de contacto (“hablar gerundiando”), a las que podríamos adjudicar una realidad análoga a la del código braille creado en el frente de batalla de la Primera Guerra Mundial, al que hace referencia Mia Couto.

A manera de piel viva del pensamiento, esas verbalidades funcionaron como exclusas reguladoras de los intercambios entre territorialidades epistémicas diversas. Las dos verbalidades surgieron en medio de intercambios crecientes, pero también de fuertes conflictos con las fuerzas de la colonización; por lo tanto, se explican como recursos comunicativos tanto para entenderse mínimamente como también para bloquear accesos, ocultar, resistir y no perder posiciones en medio de la confrontación, salvaguardando territorios epistémicos. Los rasgos lingüísticos de ambas (Gnerre 1988, 23) advierten sobre quién ha ejercido la hegemonía en uno u otro caso. La supremacía demográfica de los shuar en la zona de Macas obligó a los colonos a usar el shuar de contacto o “shuar macabeo”, con su base lexical y morfológica. En la zona de Bomboiza, en cambio, el peso demográfico⁴² de los shuar fue mucho

42 Allioni ([1910] 1993, 30) reporta que los shuar, en la zona de Gualaquiza y Bomboiza, no llegan “a los 100 habitantes”. Asimismo, si se relacionan sus datos demográficos con los límites de la actual Asociación de Bomboiza, la población total para inicios del siglo XX alcanzaría los trescientos individuos, como lo confirma el misionero Francisco Mattana en su informe al Congreso de la Nación, según el cual los shuar de la zona de Gualaquiza y los valles de Cuchipamba (que incluye Bomboiza) eran trescientos contra una población de colonos provenientes de la Sierra de alrededor de quinientas personas ([1907] 1993, 221-2). Para entonces, los misioneros calcularon la población total de los shuar en casi 10 000 individuos (Mattana). Cabe destacar que la demografía es un elemento muy importante para que los shuar evalúen, todavía hoy, la posibilidad de resistencia ante la coloniza-

menor durante la misma época (Allioni [1910] 1993; Mattana [1907] 1993); por lo tanto, la verbalidad asumió la base lexical y morfológica del castellano andino.⁴³ Gnerre, en un estudio posterior (2003), reforzó la idea de que ambas verbalidades ejercieron su rol de reguladores de fronteras no solo geográficas, sino también epistémicas, al plantear la pregunta de si el uso de la versión *simplificada* del shuar hablado en Macas por los colonos y misioneros, hacia finales del siglo XIX, no “fue otra forma de resistencia, esta vez ‘pasiva’, puesta en práctica por los shuar hacia el colono que quería conquistar sus almas y su corazón” (26).

Yo asumo que ambas verbalidades —el “shuar macabeo” y el “hablar gerundiando” de Bomboiza— fueron correlatos lingüísticos de otros tantos reguladores territoriales de paso que permitieron a los shuar delimitar zonas muy controladas de acceso comunicativo y epistémico, no más allá de lo estrictamente necesario en función de sus intereses. Por eso, reafirmo que eso que el *peedgen* “esconde” se refiere a *territorialidades* simbólicas y epistémicas tan propias, que los shuar las consideran de acceso privativo para sí mismos, porque se trata de zonas de poder con capacidades de autoafirmación y transformación.

Una voz poética shuar, la de María Clara Sharupi (s. f.),⁴⁴ reivindica la necesidad de instaurar zonas de saber que no deben ser conocidas en su totalidad, y propone la práctica discursiva de “no traducir del

ción. Su percepción de que los blancos eran muchos, como hormigas, más que una definición que adjetiva al otro, hace un diagnóstico sobre su propio poder y el balance de fuerzas posible. La conciencia actual sobre el equilibrio demográfico, de ser un pueblo que no se “termina” o “acaba” sino que se incrementa alimenta su autoconfianza. Del lado de los descendientes de los colonos, la percepción se ha invertido en la zona de Bomboiza: consideran su incremento demográfico como una amenaza: “Los shuar nos van a superar en número muy pronto, y de ahí las autoridades serán todas shuar; nos vamos a fregar” (Testimonio anónimo recogido del diálogo con un colono en el bus Cuenca-Gualaquiza, mayo de 2013).

43 El misionero salesiano Jacinto Pancheri observa, en su primer viaje, que “los jíbaros de Gualaquiza, por contacto con los blancos en el pasado y actualmente, saben todos hacerse entender bastante bien en castellano, usando siempre los verbos en gerundio” ([1893] 1993, 41). Las crónicas tempranas reportan también los diálogos con los shuar en la modalidad de español de contacto.

44 María Clara Sharupi nació en 1964. Es egresada de la carrera de Gestión del Desarrollo Sostenible de la UPS. Su obra poética se condensa en *Tarimiat* (en prensa).

todo” los poemas shuar al castellano, por razones que van más allá de la invocada inconmensurabilidad entre experiencias culturales mutuamente inaccesibles, sino porque, como me lo comunicó personalmente, “no se debe aclarar todo; hay asuntos que deben permanecer ocultos porque son nuestros, son propios, para nosotros. Debo defender lo mío y permanecer con lo mío” (comunicación personal, 13 de abril de 2016). En el siguiente texto comparte la necesidad de los silencios de la traducción en un contexto de relacionalidad:

Los shuar somos dueños de una sabiduría ancestral. En la actualidad recibimos y aceptamos de los hermanos “mestizos” las teorías de las culturas, costumbres, tradiciones, etnografía y otros aspectos [...] Aceptamos este encuentro con hermanos de la vida, que permite aflorar la sabiduría que todos llevamos dentro. En cada encuentro sentimos el fuego perdurable que nos reúne más allá de la diversidad étnica, de la edad, de las clases sociales, del espacio que habitamos. Estos encuentros, como este que estoy viviendo con Uds., este momento es el puente mágico con la cultura de quienes nos precedieron y de los hijos que nos seguirán; porque nos afirman en nuestra cultura shuar sin dejar de aprender de los otros.

Es importante que sepa el mundo lector lo siguiente: *cuando traduzco e interpreto la poesía desde el Shuar Chicham al castellano no traduzco todo, porque son lenguajes y plegarias del alma, del corazón y del cuerpo, son conexiones con las deidades sacras del mundo Shuar hacia el mundo externo occidental.* (Énfasis añadido)

El silencio al que alude María Clara Sharupi está presente, por ejemplo, en las prácticas comunicativas respecto a las visiones de poder, cuya potencia corre el riesgo de diluirse si son develadas; también en la poética erótica pues los *anent* de amor se ejecutan en escenarios íntimos. La performatividad de “no traducir todo” resignifica y reactualiza la política y la erótica del silencio que pone a salvo una territorialidad epistémica, de saberes de poder. La visión poética transporta prácticas epistémicas que generan intimidad, silencios y atmósferas tan densas y deseables como inaccesibles para el conocimiento. El vínculo entre lo poético y lo epistémico invoca la categoría de epistémica, en el sentido del “rejuego incierto entre epistemología y estética” al que hace alusión De la Campa (2001, 24) y que hace posible comprender el patrón shuar

de relaciones simbióticas entre saberes y poesía. Pero, dando un paso más allá, invoca la necesidad de relacionar la dimensión erótica con la epistémica porque la poética shuar amorosa restringe el acceso al saber para producir zonas tanto más bellas y deseables cuanto más íntimas, a salvo de ser conocidas.

Acudo a la postura feminista de Audré Lorde (2003) que vincula estrechamente lo erótico con el conocimiento desde su experiencia como negra y lesbiana, con la precaución de que se trata de una experiencia distinta que invita a comprender esa relación. La vinculación de lo erótico y el conocimiento es la base del poder femenino en el contexto de las relaciones coloniales, porque el erotismo femenino es una fuerza existencial que invoca la plenitud y la búsqueda cotidiana de todo aquello que la hace posible: “El descubrimiento de nuestra capacidad para sentir una satisfacción absoluta nos permite entender qué afanes vitales nos aproximan a esa plenitud” (Lorde 2003, 38). Lo erótico hace posible la reafirmación de lo propio, contiene energías y posibilidades de cambio y transformación; en tal sentido, constituye un “peligro para la pauta masculina de poder” (39):

Para perpetuarse, toda opresión debe corromper o distorsionar las fuentes de poder inherentes a la cultura de los oprimidos de las que puede surgir energía para el cambio. En el caso de las mujeres, esto se ha traducido en la supresión de lo erótico como fuente de poder e información en nuestras vidas.

En la sociedad occidental, se nos ha enseñado a desconfiar de este recurso, envilecido, falseado y devaluado. Por un lado, se han fomentado los aspectos superficiales de lo erótico como signo de la inferioridad femenina; y, por otro, se ha inducido a las mujeres a sufrir y a sentirse despreciables y sospechosas en virtud de la existencia de lo erótico. (37)

La opresión debe asegurar, en términos de Lorde, el “envilecimiento”, “supresión”, “trivialización” o “expulsión” de lo erótico de las áreas de la vida; es decir, su disciplinamiento, para lograr el desafecto de las mujeres a lo que hacen, debido a “la falta de atención a las satisfacciones y fundamentos eróticos de nuestro quehacer” (39). Lorde reconoce lo erótico como un ámbito de conocimiento, cuyas fuerzas y posibilidades reclaman

ser conocidas y exploradas (también es un misterio para las mujeres) para ser actuadas. En efecto, lo erótico es “la afirmación de la fuerza vital de las mujeres, de esa energía creativa y fortalecida, cuyo conocimiento y uso estamos reclamando ahora en nuestro lenguaje, nuestra historia, nuestra danza, nuestro amor, nuestro trabajo y nuestras vidas” (40).

Considero que la experiencia erótica de las mujeres negras dialoga, cuidando los contextos, con la pedagogía de los pueblos indígenas que reconocen sus conocimientos como una fuente íntima de poder que amenaza el patrón civilizatorio moderno colonial y, por tanto, busca ser intervenida y anulada. Me impacta constatar que ese ámbito de conocimientos puede ser un misterio también para los mismos shuar, y que reclame ser conocido y explorado para ser actuado como fuerza antihegemónica y de autoafirmación. El constituirse en saberes propios resguardados que se deben poner a salvo de la trivialización y la negación fundamenta la práctica de la traducción parcial shuar sobre aspectos de su sabiduría y la poética porque se trata de zonas de poder que deben ser sustraídas de intervenciones que quieren controlarlas o anularlas.

Considero que la obsesión de la antropología por acceder a la comprensión exhaustiva de términos y concepciones indígenas es un ejercicio de poder que atenta contra la intimidad de esos territorios poéticos, epistémicos, eróticos, estéticos... de resguardo, porque alimentan discursividades sobre caracterizantes y diferenciaciones “culturales” que no se hacen cargo de los desafíos civilizatorios que comportan y provocan, más bien, demarcaciones controladoras. Villa y Villa describen la experiencia de traducción exhaustiva a la que se vio sometida la diferencia afrocolombiana, demarcada a la vez que diferenciada para ser controlada:

La producción de una demarcación y localización, vendría a actuar en la acción de imposibilitar a las personas para que así no adoptaran una afirmación de su mismidad; con esto se buscaba afirmar las barreras, límites, periferias, fronteras y bordes a través de los cuales se controlaba a los otros u otras, logrando mantenerlos en una distancia que ponía sobre el escenario la diferencia. Desde esta distancia se generaba la “traducción”, cimentada en los “mecanismos de manipulación de los textos de los otros, en cuanto usurpación de voces de la alteridad que son transformadas, primero, en voces *parecidas pero no idénticas* y asi-

miladas, después, a nuestra formas ya conocidas de decir y nombrar (Duschatzky & Skliar, 2001: 191)". (2013, 394, énfasis original)

El “no traducir todo” contesta y resiste la obsesión de “traducción” exhaustiva de la escrituralidad moderna colonial y de su voluntad de encapsulamiento, que neutraliza la fuerza de “la cultura” (y de la poesía), para “dar batalla” a la colonialidad. La creación de zonas de silencio busca superar la *performance* del *poeta colonizado*, evocada por Fanon, porque, en efecto, “el poeta colonizado que se preocupa por hacer una obra nacional que se obstina en describir a su pueblo, fracasa” ([1961] 1983, 112) y, en ese sentido, la acción poética como la política debe “desapegarse” de la descripción y el análisis de la cultura propia en favor de “la concesión de la carne y de la sangre” (112), es decir, en dirección a la confrontación con las fuerza coloniales.⁴⁵

La zona de silencio habla de eso, y la no traducción de María Clara se ancla en el “núcleo de ebullición donde se prefigura el saber” (111), y remite al enfrentamiento que esconde a los vencedores —en lenguaje cifrado para unos, transparente para otros— una parte preciada del botín colonial: sus “saberes”. María Clara reafirma que “por más que digan conocernos jamás se quedarán con lo que somos y pensamos [...] aunque acudan a nosotros para conocerlo” (Sharupi s. f., 3).

El silencio poético es una expresión del silencio estratégico de los pueblos subalternizados, porque refuta la soberanía de los aparatos coloniales de saber-poder, y les niega la posibilidad de apropiarse de su ser y saber. También apunta a una praxis de existencia autónoma de espa-

45 Lo advierte Fanon, tanto el trabajo poético como el de la cultura no pueden quedar al margen de las luchas anticoloniales: “La cultura negro-africana se condensa en torno a la lucha de los pueblos y no en torno a los cantos, los poemas o el folklore; Senghor, que es igualmente miembro de la Sociedad Africana de Cultura y que ha trabajado con nosotros en torno a esta cuestión de la cultura africana, no vaciló tampoco en ordenar a su delegación que apoyara las tesis francesas sobre Argelia. La adhesión a la cultura negro-africana, a la unidad cultural de África exige primero un apoyo incondicional a la lucha de liberación de los pueblos. No puede desearse el esplendor de la cultura africana, si no se contribuye concretamente a la existencia de las condiciones para esa cultura, es decir, a la liberación del continente” ([1961] 1983, 118).

cios epistémicos propios en la línea de la propuesta insurgente de Spivak (2003) respecto a que el subalterno debe construir (y preservar) su propio discurso. Tal silencio no atenta contra la ontología relacional ni es una falla, sino una de sus posibles expresiones porque las fronteras del pensar y del ser no dejan de ser permeables, todo lo permeable que puede ser posible en un contexto de confrontación y relaciones coloniales.

Invoco aquí mi biografía cuando, en 1993, propuse un taller de tres días a los maestrantes shuar del programa de Lingüística Andina de la Universidad de Cuenca para pulir información y publicar mi libro *Etnografía de la comunicación verbal shuar* (2000), en esencia, el resultado ampliado de mi tesis de grado como licenciado en Antropología de la UPS (1998). Había planteado al auditorio asumir el taller a la manera de una negociación, un “intercambio de saberes” según los siguientes términos: de mi parte, explicaría las categorías analíticas básicas de la pragmática de la lengua y la *performatividad* del lenguaje, porque las consideraba adecuadas para reflexionar sobre el uso del shuar chicham en el contexto educativo; de su parte, evaluarían el resultado de algunos capítulos de la nueva versión de mi tesis, a fin de cuestionarlos y complementarlos antes de su publicación. Resulta claro que, vista desde ahora, mi propuesta tenía mucho más que ver con la necesidad de ontologizar saberes y conceptos antes que de cartografiar sus posibilidades políticas y de transformación en el sentido que Garcés atribuye a tales términos (2003, 217).

El auditorio aceptó pero, de pronto, uno de los presentes, mirando a sus compañeros shuar y colocándome al margen de la órbita de sus miradas y sus gestos, objetó rotundamente en shuar chicham al pleno del auditorio lo que ya se asumía como acuerdo inicial. En tono de advertencia dijo, más o menos, que el intercambio de ninguna manera incluiría detalles sobre el mundo simbólico y ritual referentes al uso del *natem* y los sueños. Entendí el punto, a pesar de los límites de mi verbalidad shuar. Confieso que me costó asumir, más que el límite epistémico, su formulación pública y deliberante, una *interdicción* en sentido pleno. Sentí que el colega shuar lugarizó, luego de pretender acceder a espacios que no me correspondían.

Lo entiendo mejor ahora desde la perspectiva del inevitable ejercicio *soberano* de los límites epistémicos a los que me referí en los párrafos anteriores; también porque pude comprender que el conocimiento conlleva relaciones de ser y saber de mutua implicación en el marco de relaciones intersubjetivas, propia de la posición del giro decolonial de los estudios interculturales que resignifica el aporte de la teoría crítica de Horkheimer, según la cual no comprendemos para fijar ni objetivizar la realidad, sino para transformarla, pues “la totalidad social [...] no es entendida en términos ontológicos sino a la manera de una cartografía política; no como nuevo metarrelato sino como un mapa político útil para la transformación” (Garcés 2003, 217).

La experiencia así vivida y ahora resignificada saca a flote su significado metodológico y epistémico que, para quienes nos enredamos en relaciones de conocimiento con otros pueblos, se expresa en la metáfora del huésped (habitamos una territorialidad que no nos pertenece), disponible al lugar y consciente de los límites de la tarea escritural asignada por los anfitriones. Se me ocurre que el don de acceder a ciertas zonas de saberes es parte de la etiqueta del buen anfitrión: “Considera tuyo lo que hay en casa. Lo puedes usar pero no te lo llesves (no lo escribas)”.

En realidad, aquella *interdicción* constituyó un ejercicio de colocar límites también a la escritura para que no abra las fronteras de ese saber íntimo a otros. No estaba en juego únicamente la posibilidad de acceso, sino la legitimidad de enunciar lo que se posee; de ese acto de soberanía epistémica surge la pregunta acerca de qué es posible transmitir y comunicar y qué no mediante la escritura.

Mi escritura está transida, pues, de silencios necesarios y del esfuerzo de librarme de contribuir, una vez más, a la construcción de metarrelatos ontologizantes del otro (aunque no estoy seguro de haberlo logrado del todo). Así, gracias a las continuas reorientaciones y redireccionamientos ejercidos pedagógica y cortésmente por los y las shuar que me acompañaron a lo largo de la investigación, fue posible cartografiar las maneras en que los shuar se pusieron en movimiento para agenciar o confrontar las epistemologías y metodologías de las pedagogías que se fueron haciendo presentes en su territorio con el fin de prevalecer en medio de ellas.