

El entramado civilización, educación y evangelización en el territorio

Capítulo II: La implantación de la educación formal. De las cosas de los blancos a los saberes de los misioneros

José Enrique Juncosa Blasco

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

JUNCOSA BLASCO, J. E. La implantación de la educación formal. De las cosas de los blancos a los saberes de los misioneros. In: *Civilizaciones en disputa: Educación y evangelización en el territorio Shuar* [online]. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Editorial Abya-Yala, 2020, pp. 127-195. Investigación Decolonial series, n. 3. ISBN: 978-9978-10-458-3. <http://doi.org/10.7476/9789978105696.0004>.



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 II

LA IMPLANTACIÓN DE LA EDUCACIÓN FORMAL. DE LAS COSAS DE LOS BLANCOS A LOS SABERES DE LOS MISIONEROS

Conversación (*auj matsamu*) para abrir sentidos. Experiencias del internado de las abuelas y abuelos. De la historia *desde* la vida de Rosa Naikiai Jintiach

De la historia desde la vida del mayor Hilario Naikiai

A los quince años se quedó huérfano de padre. La tristeza y la soledad hicieron que fuera a vivir donde su tío Juwa. Allí, en cierta ocasión, cogió la escopeta y salió a cazar por la huerta de su hermano Atamaint; en el trayecto mató una pava (*aunts*) muy grande. Después de muchas horas de camino, intentó regresar pero ya no alcanzó, entonces se quedó a dormir en el camino que corría junto a la huerta de Atamaint. Allí cogió el tabaco y lo inhaló, se emborrachó y se quedó dormido.

Esto lo hizo para olvidarse de las tristezas que estaba sufriendo por la muerte de su padre. Esa noche soñó lo siguiente: un tigre grande estaba lamiendo su cara, sus brazos y su pecho; al despertarse, este desapareció. Escuchó una voz que decía lo siguiente: “No me tengas miedo, yo no soy de aquí, soy de otra parte. Viendo que ibas solo y triste por la muerte de tu padre te vine siguiendo, cuidándote de todo el peligro y, cuando te quedaste aquí, yo también me quedé contigo”.

Nawe ewej Uwi takaku asa aparí jakam-tai mitiaik juakmiayi. Kuntuts tura niin-ki pujá asa nii weachirin Juwaí pujustasa wemiayi. Nui pujús iskupit achik ni yachi Atamaint ajarinmani eamutsa wemayi. Jintia wesa aunts uuntan maamiayi. Waketkitsa nukap wekasamiayi turasha jintian jeachmiayi nuyanka ni yachi Atamaint ajarini amunam kanarmiayi.

Nui nii aparí jaka asa kuntuts anentaimiar pujamu kajinmatkitsa tsaankun achik mushutak nampék kanarmiayi. Nui kashik mesekranam juna kanarmiayi: jimiara uunt yawa tsaninkiar yapiniam, ewejnum tura netsepnum nukainia tura shintiamujai nekapek mash menkaka-miayi. Tura áyatik chichainia antukmiayi: “Wiiyaitjai, ishankaiwikia junian-chuitjai, yajaniaitjai, mitiakiamam apa jakamtai kuntuts wea asakmin patatukin winijme, itiurchat nanakatramsain tura jui jua asakmin wisha amijai juakjai”.

Al escuchar esta voz, mi padre se quedó en el mismo lugar y por la madrugada se levantó, cogió su escopeta y caminó hacia su casa. Al llegar a la casa entregó a su madre la presa que cazó. La madre apresuradamente la preparó y sirvió a su hijo. Pero mi padre no aceptó el plato por el sueño importante que tuvo. Más bien cogió el tabaco y se fue hacia el río Kenkuim, a la choza donde él acostumbraba ir todas las tardes. Allí durmió cerca del río. (Según la tradición, cuando se tiene ese tipo de sueño jamás uno debe quedarse a dormir en la casa para no contagiarlo a los demás).

En el mismo mes que falleció su padre, él se fue a Santiago con su tío Unkuch, que lo llevó para que pudiera olvidarse de las penas que sufría por su muerte. Fueron a visitar a sus familiares. Luego pasaron a Yaupi; llegaron únicamente a la misión porque desconocían a sus familiares. Allí pudo observar a muchos jóvenes internos (como 200), y a algunos padres de familia que estaban sentados con los pies amarrados; los salesianos de la misión los habían atado porque no aceptaban la propuesta de que sus hijos e hijas sean llevados al internado. Debían permanecer amarrados los pies junto a un tronco grande, del que no se moverían hasta que decidieran dejar a sus hijo e hija.

Al retornar, fueron reconocidos por algunos de sus familiares: Atamaint y Jiukam. Terminadas estas visitas regresaron a sus casas en Bomboiza, donde se encontraba su madre. Aún le quedaba por permanecer algunos años con su madre, ya que ella no podía abandonar a sus hijos. También se paseó por Nankais y Wawaim, fue a visitar a su tío Usha; luego retornó otra vez a su casa. En los

Uunt Naikiai-kia chichamun antuk nuink juakmayi, nuyá tsawaamunam nantak, ni iskupit-ri achik, jintia ni jeeni jeamun achik waketkimiayi. Jea jea, chiniki maamuka ni nukurin susamiayi, imiatik kanaru asa. Nukurinkia warimiash achik iniarka nii uchirint jusa apusamiayi yurumat tusa. Niinkia kanaru asa, apatuk nukuri suamun iniais, antsu tsaankun achik entsa Kenkuim naartinium, nii aakri aakmarma aa asamtai nii tuke wu asa wemayi. Entsa yantamas kanarmiayi. Shuarka aini kanakrikia jeanka kanushtainti, wi kanarman chikichan utsukaj tusa.

Apari jakamtai nuu nantutintmak nii ichri pujamunam santiaknum iichri jukimiayi, apari jakamtai uuteak waitiakui nuna kajinmatkit tusa. Nuyan Yaupnum nankamakiarmiayi, antsu nuinkia nii shuari nekainiachak ayatik uunt matsamtainiam jeawarmiayi. Uunt wea matsamtainmanka ayatik natsa nukap jimiaara washimchashia, un pujuinian wainkiarmiayi. Tura apawach pujuinia nawenam jinikiarmá matsatainian wainkiarmayi. Juka uunt wea ni nawantri nuyá uchirin init enkemás unuimiararar tusa nakitiainiakui aitkiarmiayi. Aitkiasan nawé jinkia pujuartiniuyayi apawach, nawantur tura uchir juakarti tuiniakui akupkartasa.

Nii waketainiakui nii shuarinkia nekawarmiayi Atamaint nuyá Jiukam. Nuyanka irasasar nii jeen Pumpuisnum waketarmiayi nii nukuri pujamunam, niinkia wari nii uchichirinkia ajapa ikiukchamniuyayi. Nankais Wawaim nii iichri Ushap pujamunam irasmiai. Nukurijai pujak-ka nii pujustiniuri nekaatsa wakera asa tuke Maikiuamniuyayi. Kiakui Kenkuimi

tiempos que pasó con su madre, acostumbra tomar *maikiwa* (floripondio) para conocer su vida futura.

Una tarde se fue a la playa del río Kenkuim, a la que tenía costumbre ir. Llevó *natem* y allí lo bebió. Primero escuchó el fuerte ruido del agua, el soplo de un enérgico viento y una voz que le decía: “Vea, mira, el hijo de Wisum que se internó en la misión está casándose”. En ese instante observó una multitud; al centro, caminaban dos parejas de novios recién casados vestidos de blanco. Mucha gente, en silencio y asombrada, caminaba junto a ellos. El señor que le dio la noticia estaba cabalgando y de repente desapareció. Esa visión que tuvo era el pronóstico para internarse, contraer matrimonio y ser un padre ejemplar en el hogar.

Después de eso, con la intervención del padre Antonio y el padre Luis Casiragui se internó por dos años. Los salesianos, cumpliendo las palabras encomendadas por el difunto Joaquín Naikiai, buscaron al joven Hilario y lo llevaron al internado, lo que gustosamente aceptó.

Reflexiones de Rosa

Cuando los shuar de Bomboiza conocieron por primera vez la educación formal, la vieron muy interesante e importante: la apreciaron mucho por el uso del español, el idioma de los colonos; querían que sus hijos también lo aprendan. Y solo quienes estudiaban o se preparaban aprendían a hablar bien el español. Quienes aprendían eran muy apreciados por su gente. Asimismo se despreciada a quienes no lo hablaban: creían que los que hablaban el español pensaban más que los que no lo hablaban.

kanusri túke wetairi wemayi. Natema jukí we umarmiayi.

Nui entsa saa ajamunam, mayai suut umpui ajamunam chicharkamayi. Timiayi, ¡nual! ¡iista!, ¡wisuma uchiri apachnum pujumania nu nuateawai! Nui aishman nii nuarijai yama nuatak pushi puju entsáru wininian tura ukunmanka patatuki wininia iismayii, shuarka nukap kawenki niijai wininia iismayi. Shuarka mua pújunam entsatka chicharak warichik menkakamiayi. Nu wainkia asa apachnum pujús, nuatnaik, yamai-kia apa ajas arantutai pujuwiti.

Nuyanka uunt wea Antonio tura Luis Casiragui chichampruk, natsa uunt wea pujutainiam enkeamiayi, jimiaara uwi pujusmiayi. Nii aparí jaka chichama anturka asa uuntka. Nuna umiak Hilario pujamun unuimiarart tusa wakerukar ayu takui jukiarmiayi.

Yamai unuimiatai nekaachma shuar nekawarka tii wakerukarmiayi apach chichaman chichainia asar nui imian iisaruiti. Nekaska apachin imian ii wearmiayi nii chichamprin tura uchirincha apach chichaman unuimiarart tusa wakerukarmiayi, nekaska ayatik ya unuimiam niiniki apach chichamnaka penker unuimiarartiniuyayi. Nunisanak ya apach chichaman unuimiam nuka nii shuarik tii penker ii wearmiayi tura unuimiachuka aintsan nakitramu pujuyayi. Aintsan apach chichaman chichainiaka nukap enetaimniuapitia tura chichachuka enetaimchupitia tusa enetaimin armiayi.

Como niña de la nueva generación, para mí no era nada extraño la palabra “escuela”, el ingresar a ella. Antes, mis hermanas ya habían ido y conocían qué es lo que significaba la escuela y el internado, lo que se hacía y con quiénes había que estar allí: profesores y monjitas (así les decimos, no por desprecio). Pero para mis abuelitos y mis tías fue distinto. Así me cuenta mi tía cuando me visita en mi casa:

“De niña llegué al internado, pero no por mi propia voluntad. Yo estaba sola en mi casa, jugando, ese día mis padres se habían ido de cacería a la selva, llevando los perritos. En esos momentos llegó el padre Ángel Andretta y me dijo: ‘vamos’. Yo no entendía, adónde y por qué me llevaba. Mi hermana mayor ya estaba interna. Y me dejó en el internado. Pero el padre ni siquiera pidió permiso a mis padres. Me llevó sin autorización y en ausencia de ellos. Claro, en ese tiempo nada podíamos decir porque ellos eran los que decidían por todos nosotros, incluso hasta por los mayores. Luego, cuando vieron que no me encontraba en la casa, enseguida, fijándose en mis huellas, llegaron al internado a verificar si me encontraba allí y ya me vieron y, luego de hablar con el sacerdote, me dejaron. Cuando estaba allí no entendía lo que sucedía en realidad, no tenía la menor idea de la palabra ‘escuela’, lo que significaba ni su importancia. Cuando estaba cerca de finalizar el año lectivo me ingresaron. El internado no me gustaba por nada, extrañaba a mi mamita, los alimentos y todo el ambiente de mi casa, me sentía como que estuviera en la cárcel. Al primer año de escuela no le di importancia. Cuando ya pasé a segundo

Yamaiya uchi nua asan, tajai, chicham unuimiataikia, tura unuimiatainiam enkematniuka warinchuyayi wijainkia juka yaunchuk kairka wearuyayi tuma asamtai unuimiatainkia nekauyajai, tura uchi nuwa tura ishman init pujutairincha auyayi, warí najantain, yajai pujutain, unuikiartinian tura Nukuachin Arutma anentaimtin ainian nuna mash nekauyajai. Tamasha winia apachiat nuya kana nukurjainkia chikich-chauyayi. Winia jearui winiakka nuni ninkia ujatniuiti:

“Uchich asan, Nukuach pujuiniamunam jeawaitjai, tamasha wi wakesanka jeachuitjai. Wikia wichik jearui nakuru pujunijajai. Nui Uunt wea Angel Andretta jeamiayi tura chichartak wetai turutmiayi. Wikia tui^{nk} tura urukamta^{ink} juruinia nusha nekachmiajai. Winia kair uuntmaruka init Nukuachijai n^{ink}kia pujumiayi. Tura ni^{ink}kia Nukuach pujuiniamunam ikiurkimiayi. Uunt wea Angel Andretta penkesh winia aparun sea^{tk}a jurukchamiayi, enta pujuiniashkui. Nii uunt wea nu tsawant^{ink}ia nii, apar atsamunam tura jukitjai tusa inintrus jurukchaiti, awaiti penker iischamuka. Nu tsawant^{ink}ia iikia penke tichamniauyayi, nii armiyayi, iini chicha wearmiayi, uuntsha n^{ink}kia chichakt^{ink}ia atsuyayi. Nui apar taar jui pujachkui, tui^{nk} we tusa tarimiamurun iisar Nukuach matsatainiamunam jeawarmiayi nui pujawash tiar, tura nui waitkiar, uunt wea jai auj^{nk}matsar nui^{nk} ikiurkimiayi. Nui pujusan, nekachmiajai, urukamtaik aikiarainia timiajai, tura chicham unuimiataincha aintsanak, war^{ink}kit, imiantri nekas ii wechamiajai. Nui pujusan unuimiatai juarkimiu amustatak jee temamtai en^{ke}truawarmiayi. Nukuach pujamunmanka

año, recién allí entendí un poco, y a partir de ello me interesé por hacer los trabajos del aula y estudiar”.⁴⁶

yama nan̄kamtain̄kia pen̄kesh̄a nakit-miajai, nukurun̄ aneemiajai, apatku-nash mash winia jear urukuya nuna enentaimsan, sepunam en̄ketu aini nekapiamjai. Unuimiatai juarki pujusan imian ii wechamiamjai. Tura atak unuimiartasan en̄kemañka nuñkia ishichik enentaimpramiamjai, tura nuya juarkin̄kia takat najanatniun tura unuimiarti-niun wakerukmiamjai”.

La *aujamatsamu* de Rosa contiene episodios de la historia de vida de su padre, Hilario Naikiai, y de su tía, Estela Jintiach, que narran algunas de las modalidades coercitivas con que los misioneros salesianos, en no pocos casos, obligaban a las familias shuar a enviar a sus hijos al internado. Es necesario colocar sus historias como telón de fondo de la aceptación de la escritura por parte de los shuar porque, al fin y al cabo, la consideraron una herramienta para prevalecer ante los colonos, decisión que en nada justifica los mecanismos de coerción y de negación de sus formas de vida y saberes, especialmente implementados por los primeros internados. A mí me impresionó la escena narrada por Hilario Naikiai, presenciada en la misión de Yaupi, en la que los misioneros ataban los pies de los shuar hasta lograr que aceptaran dejar a sus hijos en la misión (no la había oído nunca), así como otras escenas de arbitrariedad o de intimidación como llevarse a los niños, sin más y sin autorización de sus padres. Actualmente, la escolaridad es un hecho normal y asumido como parte de su ciclo de vida, y estas escenas ya no forman parte de su experiencia.

Sin embargo, se han escogido estos relatos para comprender un rasgo clave de la modernidad-colonialidad como movimiento que busca constituirse en la única presencia posible, con exclusión de cualquier otra, en el territorio shuar. La palabra “presencia” es muy usada a lo largo de este libro y Vázquez (2014) la usa para definir la modernidad-colonialidad:

46 Entrevista realizada a la señora Estela Jintiach.

Si bien en términos generales se identifica modernidad con colonialidad —“no hay modernidad sin colonialidad”— es importante atender a las diferencias existentes entre ambos. Si la modernidad es la afirmación del control sobre la presencia, se hace necesario preguntar sobre el sentido propio de la colonialidad. Esta revela el movimiento de exclusión, de violencia, de invisibilización, de olvido inseparable de la modernidad. La colonialidad, a nuestro entender, marca los movimientos para ausentar, para menospreciar, para denigrar, para relegar al olvido o al pasado lo que no tiene lugar en la modernidad. Este movimiento de negación, de menosprecio es el complemento necesario para el movimiento de la afirmación de la presencia en el que la modernidad se presenta como la totalidad de lo real, como la totalidad de la presencia. Presencia y presente, espacio y tiempo se conjugan en la modernidad para establecer su monopolio sobre la realidad. (181)

Es decir, la modernidad-colonialidad siempre es violenta porque se presenta como la totalidad de lo real, como la única presencia posible en el territorio para lograr, como dice Vázquez, el “monopolio sobre la realidad”.

Si el capítulo anterior abrió con un texto de Serafín Paati que pone en escena la corpovisión shuar de un territorio saturado de presencias múltiples, de espiritualidades y aprendizajes para poder convivir con ellas y dar lugar a nuevas presencias, territorio nombrado en shuar chicham, este capítulo expone los desplazamientos de esas formas de convivencia, educaciones y espiritualidades expulsadas y negadas por la modernidad-colonialidad.

Este capítulo indaga qué hizo *presente* una misión que llegó a Ecuador cargada de promesas de “modernidad”, especialmente cuando identificó el instrumento que haría posible hacerse presente en el territorio, tras dudas y tambaleos: el internado, una forma institucional de escolaridad que enhebra de manera muy especial la civilidad, la educación y la evangelización. De alguna manera, y aunque no por primera vez, la modernidad-colonialidad se hizo presente en el territorio de manera rotunda mediante la misión para desplazar lo que encontraba y “monopolizar la realidad”.

El término “implantación” es teológico y es una fase de la evangelización constituida por dos momentos: el primero de desterritorialización, basado en la ausencia del mensaje evangélico; el segundo, de

territorialización, que consiste en sembrar aquello que no está presente: la buena noticia del evangelio. Este proceso se denomina implantación de la Iglesia (*implantatio ecclesiae*) mediante la predicación de la palabra de Dios y se expresa en el documento *Ad Gentes*, del Concilio Vaticano II: “El fin propio de esta actividad misional es la evangelización e implantación de la Iglesia en los pueblos o grupos en que todavía no ha arraigado” (*Ad Gentes*, 6). La metáfora agrícola sigue con otros términos asociados: “echar raíces”, “dar frutos”, que asemeja el crecimiento de la Iglesia al desarrollo de la persona, desde la infancia a la madurez. La perspectiva teológica de la *implantatio ecclesiae* territorializa el mundo, aún hoy, designando “territorios” o “tierras de misión” a aquellas regiones o continentes que aún no conocen el evangelio, según un mapa de pueblos y naciones que coincide con el de los pueblos y continentes subdesarrollados, basados en la misma lógica de la ausencia.⁴⁷

El capítulo consta de dos partes. En la primera, identifico narrativas que muestran la accionalidad del pueblo shuar respecto a su relación con los misioneros para garantizarse, primero, acceso a bienes manufacturados necesarios para su existencia y, luego y sobre todo, acceso a saberes claves —como la escritura— que les permitirían prevalecer ante los colonos, la población no indígena proveniente de la Sierra, campesinos pobres por lo general.⁴⁸ En la segunda, describo la implantación de la escolaridad en el territorio mediante los internados y las condiciones que hicieron posible su desarrollo. En ese apartado examino las dos historias de vida ejemplares de un hombre y una mujer shuar, José Vicente Wamputsar y María Hilaria Kajékái, escritas por un misionero (Carollo 1975 y 1977), ambos estudiantes internos que murieron “en olor de santidad”. Sus biografías muestran lo que los misioneros esperaron de los y las shuar en términos de civilización, evangelización y educación. En la última parte del capítulo describo las representaciones misione-

47 La Congregación para la Evangelización de los Pueblos del Vaticano determina, todavía hoy, la jurisdicción de los territorios de misión. Ver Fernando Filoni (2015, 13-20).

48 Al inicio, los colonos eran parte de la población serrana dedicada a actividades de recolección de especias y, luego, la población que llegó con los misioneros como mano de obra de construcción y sostenimiento de ellas (Münzel 1981, 193 y s.).

ras en torno a la moralidad y la capacidad intelectual de los shuar, con la intención de generar una espacialidad amazónica desterritorializada (*naturaleza*) habitada por un pueblo en descomposición y casi ausente.

De las cosas de los blancos a los saberes de los misioneros

*A las cosas de los apach*⁴⁹

Inicio con uno de los relatos, cuyo valor percibí tardíamente —de hecho, cuando comencé la redacción de la investigación—, que revela la profunda intencionalidad relacional de los shuar. Hallé dos versiones del relato registradas a la distancia de casi un siglo una de otra pero cuyas interlocuciones ocurrieron en el mismo lugar, signo de la persistente y elaborada estrategia relacional de los shuar de Bomboiza en torno a los misioneros. La primera en orden cronológico fue recogida de la *Descripción de los jívaros* del misionero franciscano Antonio José Prieto, en la crónica de su entrada a Gualaquiza desde Sigsig, realizada en 1816:

Tienen así mismo una tradición confusa de la maldición que Noé dió a su hijo Cam. Dicen, que había un hombre rico que tenía algunos hijos buenos y uno muy malo, que separó de los otros, maldiciéndolo primero. De los hijos buenos descende todos los apaches [apach': colono] y blancos cristianos, por cuya causa tienen todo lo necesario para pasar la vida con mucha comodidad y abundancia de riquezas; pero que los Jívaros descenden del hijo malo, y por esta razón no tienen ellos hachas, machetes, que padecen innumerables necesidades, y por esta causa tienen una vida sumamente miserable. (Citado en Bernardino Izaguirre, OFM [1922] 1978, 31)

La segunda versión en orden cronológico ha sido recuperada de la primera etnografía sistemática, elaborada por el misionero salesiano Miguel Allioni (1993) que entró en Gualaquiza en 1908 y escribió su informe en 1910.⁵⁰ Dice así:

49 *Apach*: nombre con el que los shuar designan a los colonos de la Sierra y a los blancos. Se traduce literalmente “papacito” y refleja la expectativa volcada sobre ellos como dadores de cosas.

50 El manuscrito original de *El pueblo shuar* se perdió y se ha conservado una traducción al italiano a partir de la cual se ha obtenido la versión en español publicada

Existe entre ellos una leyenda que trata de su origen, pero no parece reflejar la verdad, tanta es la diversidad de los tipos. Parece haber sido creada más que transmitida. Reza así: al comienzo el blanco (quichua) y el Jíbaro vivían juntos en la Sierra. El Jíbaro era fuerte, animoso, prepotente; el blanco era cobarde, no sabía usar la lanza y vivía esclavo. Había guerra entre los dos y Dios, que prefería al blanco, le dio el oro, la plata y todas las cosas. Al Jíbaro en cambio lo puso en una canoa con un plátano y una lanza y lo mandó río abajo por el Paute. Así el Jíbaro fijó su morada en la selva y sigue luchando, el blanco en cambio vive en la Sierra, con todas las comodidades. (36)

Allioni siente desconcierto y dudas sobre su autenticidad porque la autorrepresentación shuar, contra sus expectativas, no refleja la diferenciación y distancia cultural esperada —su forma pura—. El autorreconocerse desde un origen común con los kichwas de la Sierra en la línea de un ancestro también común (Dios) no apoya su argumento de que “el Jíbaro no es el producto de un mestizaje” (Allioni [1910] 1993 II, 37). En un primer momento pensé en desechar el hallazgo de este relato (el segundo en orden cronológico y el primero en ser leído) porque coloca a los shuar en una situación favorable a los intereses civilizatorios y evangelizadores de los misioneros. En un segundo momento, cuando encontré la versión más antigua proporcionada por el *Expediente* de Prieto, me convenció de que su estabilidad y persistencia en el tiempo podría guardar otros sentidos, que ese sería un indicador de que no se trataba de un reporte, de una información.

La clave de lectura será distinta si se relacionan estos relatos con los géneros discursivos shuar, y se remarca el detalle de que, en ambos casos, los interlocutores de los shuar fueron misioneros. Aunque ambas versiones sean variantes complementarias del relato bíblico de la creación aplicado a la etnogénesis, no se trata de un mito etiológico sobre el origen y diversidad de las razas y las diferencias culturales en juego.

por primera vez por Mundo Shuar (1978). Nosotros tomamos la reedición de “El pueblo shuar” (1993), citado en Bottasso, J. comp. *Los salesianos y la Amazonía*, t. II, *Relaciones etnográficas y geográficas*. La fecha se colige relacionando su año de ingreso en la misión, 1908, con su afirmación de vivir “desde hace dos años” entre los shuar (Allioni [1910] 1993, 25).

Su valor ilocutivo no es proveer información sobre ello, dado que, en el contexto de interlocución, aquellos shuar no actuaron como informantes, sino que desarrollaron una modalidad *ad hoc* del discurso ceremonial de presentación (*anemat*). Su estructura remite a una de las modalidades más sofisticadas y complejas del discurso con el que un shuar de visita o en situación de encuentro en la selva se autopresenta mediante el arte de la recitación gestualizada de su parentesco, procurando insertarlo en el de su interlocutor pues el nombre es insuficiente si no se remite a un parentesco. El objetivo final del *anemat* consiste en establecer una posición que justifique el vínculo para viabilizar, con autoridad, un pedido o la propuesta de una alianza en virtud de la pertenencia común, de la referencia recitada a un ancestro común.

El *anemat* (forma nominalizada del participio pasivo *enemamu*: “conversación”) conlleva, además, una retórica de aparente desafío al interlocutor al enfatizar el poder y la fuerza personal mediante movimientos pautados con la lanza o la escopeta y los énfasis prosódicos que los shuar prefirieron omitir en los dos casos por tratarse de interlocutores no shuar (de haber respetado el canon usual, las fuentes lo hubiesen reportado).⁵¹ Por ello sospecho que los relatos de Prieto y Allioni deben ser considerados registros diferenciados de discursos ceremoniales de presentación, una suerte de *anemat* para encuentros con misioneros que expone, primero, los datos de una filiación compartida con el interlocutor (en este caso, el origen común entre los shuar y los colonos de la Sierra integrados en la misma familia cuyo ancestro común es Dios) y, luego, la retórica de poder reducida a expresión discursiva (no gestual

51 El *anemat* es altamente apreciado como forma de autorrepresentación identitaria y su ejecución es, hoy, el número principal en actos escolares relacionados con fiestas patrias, inicio y finalización del ciclo educativo en unidades educativas shuar, por ejemplo, de Bomboiza. Antiguamente, la competencia en la ejecución del *anemat* o *enemamu* era crucial para los jóvenes e implicaba un largo y tenso aprendizaje a tal punto que quienes no lo lograban pedían a otros que lo hicieran en su representación, según testimonio del misionero salesiano Corbellini ([1945] 1993, 219). Su dominio marcaba la capacidad y autosuficiencia para emprender viajes, visitas y el enrolamiento activo en redes de alianza. Ver mi sistematización de los rasgos del discurso ceremonial y sus variantes a partir de fuentes etnográficas (2005, 97-114). Para la realidad achuar ver Gnerre (1986).

ni prosódica) que hace presente la imagen de bravura, rebeldía y belicoidad shuar.

Pero como suele suceder con las visitas y los encuentros entre y con los shuar, los interlocutores construyen sus expectativas a lo largo de la interlocución sin que aquello que cada actor espera sea mencionado. Son los términos puestos en escena y el flujo concreto de la interacción lo que, finalmente, confirma las posibilidades reales. Las expectativas quedan sugeridas en las inferencias que el oyente pueda realizar. El pedido diferido que cursan las versiones, en este caso, es obtener *a posteriori* las cosas de los colonos que deben ser proporcionadas por los misioneros, otorgando a su presencia el sentido inicial de dadores y aseguradores de bienes, particularmente medicinas y herramientas de hierro. El sentido del relato, entonces, fue el siguiente: “Somos del mismo linaje, tenemos el mismo origen, ambos provenimos de Dios y tú tienes aquello de lo cual carezco”. Pero lo que implicaba quedó en el vacío porque, aun cuando hablaban el mismo idioma, las fronteras persistían.

Al colocar juntas estas versiones, que resonaron distantes en el tiempo pero en el mismo espacio y entre la misma gente, aflora la reflexión acumulada y enriquecida de los shuar respecto a sí mismos, sobre el futuro de su relación con misioneros y colonos, así como la autoconciencia ambivalente de su condición pues, por un lado, se conciben como más fuertes y orgullosos que los colonos aunque, por otro, reconocen que sus condiciones de vida son más duras y precarias, al punto de colocarlos al borde de una “vida miserable”. Los colonos son los preferidos de Dios por la posesión de “oro, plata y todas las cosas”, pero al costo de la sumisión y la esclavitud. En contraste, los shuar son libres pero carentes, en situación de sobrevivencia al límite y en permanente riesgo. Más allá de su peso retórico, esta inversión comporta una elaborada evaluación relacional en los términos comprensibles para el interlocutor. La relacionalidad, aquí, se expresa de tal modo que incluye al otro en el cumplimiento del propio ciclo vital (el *modo* relacional *yaminawa*): “el otro es aquel que tiene aquello que necesito para vivir”.

Los relatos necesitan ser rescatados de dos inscripciones, en primer lugar, de la posibilidad de la autoincriminación shuar de su inferio-

ridad respecto a los colonos. Sostengo que el curso de la historia subsiguiente demuestra que la autoconciencia de las carencias tecnológicas expresa la opción de los shuar por garantizarse la existencia colectiva a lo largo del tiempo y lograr prevalecer en medio de aquellos que, de todas maneras, trajeron consigo bienes, herramientas y conocimientos necesarios e indispensables para su sobrevivencia. En un contexto de minoría demográfica y de equilibrios inestables de fuerzas, característicos de la zona donde fueron recogidos estos relatos, acceder a esas “comodidades” y “riquezas” haría posible prevalecer y estar “bien plantados” en el territorio.

En segundo lugar, es necesario desinscribir el “oro, plata y todas las cosas” así como las “hachas y machetes” como expresión de apego a lo burdamente material, según el lugar común generalizado por las primeras fuentes misioneras y que ha perdurado en el tiempo. Resignifico ese apego a las cosas en el marco de una apuesta política profunda que las asume en tanto condición material de producción indispensable para la reproducción de la vida y la existencia colectiva. La importancia simbólica otorgada a esos elementos responde al apego a la vida como condición de la política, en el sentido que Dussel le atribuye, y más aún, en condiciones de sobrevivencia sumamente difíciles para la época que refieren los relatos:

La previsión de la permanencia de la vida de la población de cada nación en la humanidad que habita el planeta Tierra es la primera y esencial función de la política. El criterio de sobrevivencia debe imponerse como el criterio esencial de todo el resto. Una humanidad extinguida obviamente aniquilaría el campo político y todos sus sistemas posibles. Es la condición absoluta del resto. (2006, 60)

La obtención de herramientas y de bienes de subsistencia, cultivos y alimentos resultan a tal punto cruciales aun para los shuar contemporáneos que determinan las actuales discusiones en torno a las definiciones posibles sobre el buen vivir. En tal contexto se puede entender la enorme valoración de las nuevas tecnologías (“hachas y machetes”), porque fueron incluidos como parte del mensaje para superar las constricciones y limitaciones productivas, a contra vía de la idealización y mitificación de

las condiciones idílicas de permanente acceso a recursos que supuestamente adornan la existencia de los *buenos salvajes* amazónicos.

Considero de alto valor las narrativas reportadas por Prieto y Allioni, muestra notable de la plasticidad discursiva shuar para generar modalidades contextuales del *anemat* y porque revelan un conocimiento compartido sobre los otros, sean estos misioneros, colonos o agentes gubernamentales. En este caso, se trata de piezas literarias que rezuman finura, delicadeza y creatividad retórica para con sus interlocutores misioneros ante quienes se presentan como “parientes” en razón de un linaje espiritual cuyo ancestro común es Dios. Creo que expresa la condición de los shuar como pueblo en transformación, cuya identidad no les impide percibir y evaluar su propia situación contextual y percibir la importancia de los saberes y aportes provenientes de otros pueblos, actitud que ninguno de los grupos del territorio fue capaz de reciprocarse.

Ambas versiones hacen patente el vínculo inevitable de los asuntos identitarios y relacionales primero con la economía política, es decir, con hacer posible las condiciones materiales que garantizan a largo plazo la existencia colectiva y, luego, con la geopolítica del conocimiento y la circulación de bienes y saberes. Frente a ello, la modernidad-colonialidad se impulsa desde la autocomprensión de los sujetos hegemónicos como totalidades acabadas, no carentes y completas (sin “fronteras vivas”), lo que coloca a los pueblos indígenas en una situación de desventaja inicial: mientras los unos inician la relación desde la necesidad, los otros la niegan desde la autosuficiencia. Por ello, la interpretación de estas versiones no es un alegato a favor de la presencia de los misioneros, pues aquellas voces shuar interpelan hoy su presencia —así como la de muchos otros— en función de las respuestas concretas a las expectativas existenciales del pueblo shuar.

Las escenas de demanda e intercambio de bienes entre shuar, misioneros y otros actores en las crónicas de viajeros y de las misiones salesianas de la primera hora dan cuenta de la enorme permeabilidad del territorio shuar; pero también de las maneras en que estas presencias, una vez en el territorio, son incluidas controladamente, reconduciéndolas mediante modalidades de intercambio atravesadas por condiciona-

mientos inesperados y cambios abruptos en las condiciones y arreglos iniciales, cuyo objetivo final fue condicionar su presencia a los requerimientos y decisiones de los liderazgos shuar.

A diferencia de sus predecesores franciscanos, que solicitaron la intimidación armada para reducir a los shuar, la presencia salesiana trajo consigo dos novedades que seguramente fueron advertidas por los shuar. En primer lugar, no ingresaron con fuerzas armadas y policías, curados de la amarga experiencia de los salesianos que ingresaron a la Patagonia con o detrás de la expedición al desierto. El misionero Mattana, en su informe al cardenal Merry del Val ([1907] 1993 I), señala que el jesuita Pozzi arribó con el destacamento que García Moreno implantó en Gualaquiza, no obstante lo cual “tuvo que abandonar la misión juntamente con el destacamento militar, por las continuas hostilidades y sublevaciones de los feroces Jívaros” (222 y s.) y, de esa manera, la ausencia de fuerza armada dotó a los salesianos de un carácter menos amenazante.⁵²

A partir de los relatos, salta a la vista que las fuerzas militares o policiales nunca fueron aceptadas por los shuar, pues les imponía la obligación de alimentarlos sin retribución ni reciprocidad alguna, a la vez que los destacamentos y cuarteles reclutaban jóvenes de ambos sexos para los servicios (servidumbre doméstica y servicios de mantenimiento de las instalaciones).⁵³ En los relatos del viajero Festa por la región de Bom-

52 No obstante, Mattana solicitó al Gobierno una compañía de soldados ([1906] 1993, 219), una vez consolidada la presencia salesiana en Gualaquiza y, seguramente, una vez afianzada la presencia de los colonos.

53 En mis tiempos de misionero (1980-1983), estaba prohibido promover la servidumbre doméstica y se consideraba una falta grave que contradecía el espíritu de la misión. Esta opción resultó más difícil para las hermanas de María Auxiliadora, la “contraparte femenina” de la misión, quienes de tanto en tanto servían de contacto entre familias de las urbes y las jóvenes shuar. En tales casos, los llamados de atención de los misioneros no se hacían esperar. Respecto a los cuarteles, los salesianos evitaban crear misiones shuar vecinas a destacamentos militares. En 1980 pasé dos meses en la misión fronteriza de Santiago, la única vecina a un cuartel militar en aquellos años, para ayudar al salesiano encargado, Casiraghi, ya fallecido. Su sensación era de total desánimo porque —afirmaba— “al lado del cuartel, no es posible realizar ningún trabajo educativo ni pastoral”.

boiza, la policía y el ejército aparecen y desaparecen en una situación de lejanía respecto a los shuar, sin establecer relaciones de reciprocidad e intercambio ([1909] 1993, 156).

El segundo aspecto distintivo de los salesianos que fue advertido por los shuar consistió en el contingente de materiales y herramientas de hierro transportado. Las primeras expediciones salesianas trajeron consigo una cantidad considerable de enseres y herramientas, en medio de sucesivas procesiones de mulares cargados con baúles que contenían vituallas, medicinas, telas, objetos y aparatos litúrgicos, regalos y lo que era más llamativo, herramientas e implementos para instalar, incluso talleres de artes y oficios (sastrería, carpintería y herrería). Dice el misionero Jacinto Pancheri de su primera expedición a Gualaquiza, en 1893:

Después de un mes de incursión volvimos a la Sierra a dar cuenta a nuestros Superiores de esa exploración nuestra entre los Jívaros. Unos meses más tarde volvimos con el personal necesario para fundar en Gualaquiza una casa salesiana, con intención de abastecerla con todo lo necesario: música, canto, talleres, escuelas, etc. Es decir todo lo que puede atraer a los jóvenes hacia nosotros para poder así instruirlos, educarlos; en una palabra, formar una nueva generación cristiana y civilizada. Así su evangelización será más larga pero sin duda más segura. Actualmente varios obreros están trabajando para edificar la casa y la Iglesia. ([1894] 1993, 91)

Aquellos misioneros, provenientes de Turín, una ciudad en pleno desarrollo industrial, y miembros de una congregación especializada en artes y oficios, portaban consigo herramientas y maquinarias nunca vistas; es decir, hicieron presente una *modernidad* inusitada para aquellos lugares y aquellas personas. La envergadura de los cargamentos debió haber impresionado grandemente a los shuar, al punto de extremar sus expectativas. En efecto, la correspondiente crónica de la misión salesiana de Gualaquiza expresa así el primer contacto:

Después de presentarnos así varios regalitos, con su salvaje sencillez nos preguntaron: “¿Y vos qué regalando?”. Contestamos que los baúles con las cosas que teníamos para ellos habían quedado atrás, pero que volverían los días siguientes y les daríamos muchas lindas cosas. Satisfechos por esas promesas, volvieron muy contentos a sus casas [...] En los días

siguientes los Jívaros demostraron habernos entendido perfectamente, porque llegaron por grupos a visitarnos y recibir los regalos prometidos, o sea bambalinas, agujas, hilos de lino o cáñamo, alfileres, cuchillos, tijeras, pañuelos, camisas, etc., que ellos recibían siempre con grandes señales de dicha y gratitud. (Pancheri [1893], 1993, 42-3)

El citado diario del viajero italiano Enrico Festa ([1909] 1993, 129-233), quien visitó la zona de Bomboiza entre noviembre de 1895 y julio de 1896, miembro del Museo de Zoología de la Universidad de Turín y huésped de los primeros salesianos en arribar a Gualaquiza, contiene múltiples episodios que ponen de manifiesto las expectativas shuar en torno a la presencia de “los ingleses”, recibidos también como proveedores de medicinas y herramientas:

Apenas se esparció por el valle la noticia de la llegada de un “inglés”, empezaron a llegar numerosos jívaros a la Misión, con la esperanza de obtener regalos [...] La primera pregunta que hacen a los extranjeros es si éstos tienen regalos para ellos, y de qué regalos se trata. Estos salvajes piensan que todo extranjero que llegue a su país tiene la obligación de ofrecerles abundantes regalos. Tienen modales bruscos y son muy curiosos, pues quieren verlo y tocarlo todo: si se les deja hacer, desordenan todo el equipaje de uno. (140)

Los episodios dan cuenta de que la demanda por cosas no cesa con la satisfacción del pedido, se difiere según cómo se territorializa progresivamente a los proveedores, a quienes les resultaba imposible estabilizar los arreglos y asegurar el servicio de guías, porteadores y canoeros porque a cada instante surgían imprevistos que cambiaban las condiciones acordadas conforme las emergencias tenían lugar.⁵⁴ A me-

54 Festa narra las enormes dificultades para dosificar los obsequios, pues nada resultaba suficiente. Sin embargo, aquellos shuar, ancestros de los y las shuar que compartieron sus conversaciones, fueron muy generosos al punto de concederle acceso a sus chacras para instalar el campamento y alimentar por días a los miembros de una expedición de tamaño desmesurada, obligada a portear numerosos baúles (debieron llegar a Gualaquiza en dos viajes y requerían tantas mulas que hubo que requisarlas). Entre los materiales transportados por Festa —algunos de ellos superfluos— constan una carpa armable, equipos fotográficos, herramientas de carpintería, material de laboratorio, dos cajas de regalos y... cajas de vino Marsala

didada que la estadía se prolongaba, la relación se resolvía —casi siempre— en mayor poder de negociación a favor de los shuar.⁵⁵ Pero el carácter volátil de los acuerdos no debe ser visto como falla; más bien se trata de un rasgo de la lógica relacional shuar no lineal y flexible, abierta e inclusiva respecto a las constantes emergencias e imprevistos, capaz de absolver las situaciones desequilibrantes según ciclos de continuas reconsideraciones y renegociaciones. Saldar los términos equivaldría a dejar episodios y encuentros relevantes en el camino y posiblemente a finiquitar la relación.

Me atrevo a afirmar que, a lo largo de gran parte del contacto con los misioneros, los shuar los reconocieron mejor como proveedores de bienes manufacturados que como evangelizadores. La importancia atribuida a las cosas por sobre la evangelización fue tal que la asistencia a la catequesis y los sacramentos fue considerada por los shuar como su contraparte y condición previa —que no un punto de llegada— para acceder a bienes tangibles:

El Magalli cuenta de un misionero dominico, quien llegó a una tribu de Jívaros y —por supuesto con regalos— llegó a hacerse buscar tanto, que iban encantados a oír sus instrucciones. Pero llegó el día en que él no tuvo más juguetes ni objetos para regalarles. Y los Jívaros preguntaban insistentemente: “Padre, ¿ya no tienes nada para darnos?”. “No”, contestó el buen Misionero con un profundo suspiro, “todo lo que poseía, ya se los dí” [...] “En este caso eres muy pobre” añadieron esos salvajes. “Nosotros no queremos un padre pobre, y por eso lo mejor que puedes hacer es alejarte enseguida de nosotros”. Y diciendo así, todos lo abandonaron y no fueron nunca más a oír sus palabras de vida eterna. (Pancheri [1893] 1993, 53)

y coñac. (Ver las peripecias del cargamento en la sección que narra el viaje desde la desembocadura del Bomboiza, Proveeduría, hasta Kuannkus, pasando por los actuales centros Asau y Tiink' [1909] 1993, 149 y s.).

55 En el relato se observa que aquellos shuar que acompañaron a Festa interponían sus propios objetivos para visitar y encontrarse con parientes cuyas residencias se ubicaban a lo largo del trayecto. Así, el viaje se sometía a imprevistos y reprogramaciones continuas ([1909] 1993, 149 y s.) y es probable que los shuar hayan condicionado los itinerarios en función de sus objetivos concretos e intereses emergentes.

Había la percepción de que los shuar asumieron la doctrina y las prácticas religiosas católicas como parte del proyecto civilizatorio y evangelizador misionero, pero en tanto moneda de cambio para acceder a bienes y manufacturas. Esta impresión fue muy viva entre los misioneros y las citas abundan; ello alimenta mi convencimiento de que los misioneros, a pesar de los condicionamientos civilizadores y evangelizadores, fueron agenciados como actores importantes del ciclo vital de los shuar. El haber aceptado su presencia como instancia proveedora de bienes y medicinas debió contribuir, en parte, a flexibilizar las barreras que permitieron facilitar su acceso y dispersión por todo el territorio shuar. Pero el acceso a las cosas no lo explica todo, como veremos a continuación.

A los saberes de los misioneros

No es fácil acertar en cuanto a cuál opción escogieron mayoritariamente, si por los saberes de los misioneros o por las cosas. Si bien algunos relatos, que se remontan a mediados del siglo XIX e inicios del XX, traslucen la importancia temprana que los shuar les atribuyeron, el vínculo de la alfabetización y la escritura con el cálculo de sus condiciones de existencia colectiva no es evidente y no surge de manera inmediata de las crónicas y cartas misioneras. Por ello, el presente apartado intenta evidenciar ese vínculo desde las grietas de esos relatos, ya que en esas crónicas y relatos trasuntan escenas, actores y tramas cuyos sentidos escapan a la intención original de quienes las escribieron y se prestan para reconocer allí la valoración shuar en torno a la escolarización.

La primera narración que considero relevante reporta la experiencia de escolarización shuar narrada por el dominico José Magalli (1976, 48-61) en su “Carta quinta. La misión de Macas”,⁵⁶ de 1890, que refiere la historia de Timaza,⁵⁷ un líder shuar local que hizo posible uno de los primeros intentos de escolarización. Timaza, escribe Magalli,

56 La carta fue dirigida al arzobispo y delegado apostólico Dr. D. José Macchi, citada en José María Vargas comp. *Aportes para la historia de Macas: Cartas del José Magalli desde las Misiones del Oriente (1888-1890)*, 48-61.

57 Castellанизación del nombre shuar Timias.

conocedor de las ciudades de Cuenca, Riobamba y Ambato, comprendía perfectamente la inmensa superioridad de la vida social de los cristianos sobre los salvajes jíbaros: y aspiraba, nada menos, que a ser un pequeño Licurgo, Solón o Rómulo, ó siquiera un Manco-Capac de la Jibaría de Macas. El mayor óbice á la realización de sus proyectos lo encontraba en no saber leer ni escribir; y los Misioneros al ofrecerle sus servicios, le presentaban el suspirado medio de allanar la dificultad. Timaza admitió, pues, con gusto la propuesta de los Padres: “Me haré cristiano, dijo, aprenderé a leer y escribir, y os daré bastantes niños para que los instruyáis en vuestra Religión”. (1976, 55)

El relato continúa:

En efecto, hecha la casa-misión, Timaza procuró cumplir sus promesas: el mismo se presentó a la cabeza de quince niños, llenos de contento y entusiasmo, para dar principio a la escuela. Todos ellos en torno del misionero, atentos pendían de su palabra, y á su presencia disputábanse el honor de salir unos más aprovechados que otros, de la escuela; no hay que decirlo, Timaza se llevaba la palma. ¡Cuán consolado se sentía el misionero, y su corazón cuán rebosante de júbilo, al explicarles las primeras verdades de la Fe, al oírles rezar en su propia lengua, deletrear en el Catón, y trazar con notable habilidad las letras del alfabeto! —Bellos y candorosos, enriquecidos de inteligencia despejada y humano corazón, nacen los jíbaros: sólo en la pubertad y al entregarse a los bestiales apetitos del sentido, y a la insaciable sed de venganza, van perdiendo la propicia complexión física y moral con que los trae al mundo la naturaleza, o mejor la Providencia. Los jibaritos de esa escuela aún no habían perdido los encantos de la niñez, y, por cierto, óptimos frutos habrían dado a su tiempo, si Dios no hubiese querido enviar nuevas tribulaciones sobre los misioneros. (55)

La escuela se interrumpió por la peste de viruela de 1889, luego de la cual Timaza falleció de una larga y extraña enfermedad. Su hermano Cuamara apoyó posteriormente su reapertura. Según Magalli, la escuela basó su currículo en “el sistema de enseñanza mutua dado en 1874, en cuatro tablas, por el Sr. Dn. José Antonio Rodríguez, es el que produce buenos resultados, tanto entre los jíbaros, como entre los blancos de Macas” (56).

El testimonio anuncia muy tempranamente la irrupción de algunas condiciones que fraguarán luego cuando la escolaridad se generalice

en el territorio. La primera, el carácter crucial de los liderazgos shuar con capacidad de convocatoria y de articulación para establecer puentes y conexiones con el mundo de los colonos y los misioneros, perfil que resultará definitivo en los inicios de la Federación Shuar, hacia finales de los años 60 del siglo XX. Timaza, conocedor de ciudades de la Sierra y del mundo misionero, ejerció ese tipo de liderazgo hasta el punto de convencer a los suyos de enviar niños y adolescentes a la escolarización, lo cual no se explica solo por su convencimiento sobre “la inmensa superioridad de la vida social de los cristianos sobre los salvajes jívaros” —como supone el misionero— ni tampoco por los mecanismos de coerción que el texto acalla.

La tarea deliberativa y de convencimiento que jugó Timaza fue fundamental si se admite que la decisión de enviar a niños y adolescentes a la escuela resultó siempre dramática y conflictiva para los shuar por las condiciones de asentamiento disperso y por la necesidad de contar con ellos y ellas para las tareas productivas en sus hogares. Por lo tanto, debemos suponer que su logro se fundamentó, en gran parte, en las expectativas colectivas que los shuar proyectaron en el aprendizaje de la lectoescritura.

El relato que refiere la carta de Magalli sugiere, además, que los misioneros no distinguen demasiado entre evangelización y escolarización, y tratan ambos aspectos como dimensiones inseparables de la misma función civilizadora (civilizar es escolarizar y escolarizar es evangelizar). En cambio, en el relato en cuestión aflora que los shuar discriminaron entre ambas dimensiones y trazaron entre ellas fronteras muy precisas al evaluarlas tempranamente y de manera diferenciada con relación a sus propios fines. Ello se expresa en el énfasis del testimonio que marca una respuesta de mayor intensidad emotiva por el aprendizaje de la lectoescritura que por la catequesis y la doctrina.

En el siguiente testimonio de dos misioneros franciscanos, ubicado también hacia finales del siglo XIX y cuyas escenas tienen lugar en la zona de Bomboiza, aflora con mayor claridad la preferencia de los shuar por la escritura por sobre y al margen de la evangelización y, sobre todo, toma cuerpo el desplazamiento y superposición de sentidos respecto al contacto con el mundo misionero, que pasó de ser una instancia proveedora de bienes tecnológicos a otra garante de saberes:

Hasta ahora los jíbaros han manifestado bastante respeto a los Padres. Casi todos han ofrecido confiar sus hijos al Misionero para que los instruya y les enseñe a leer y escribir, cosa que muchos de los grandes desean con ansia aprender.

El jíbaro es naturalmente de inteligencia despejada y conoce la inferioridad de su modo de ser con el de los cristianos; ambiciona colocarse al nivel de estos, y se siente humillado al ver que no puede escribir para comunicar por cartas sus pensamientos. Quizá esto sea un factor poderoso que contribuya a su redención y conversión. Nuestros Misioneros que atentos observan estos nuevos sentimientos del jíbaro, tratan de fomentarlos exponiendo a su inteligencia nuevos horizontes que exciten en él la curiosidad y el estímulo para salir del estado de barbarie en que yace. Este método hasta ahora ha producido excelentes resultados y mediante el auxilio divino es de esperar que poco a poco irán deponiendo sus brutales costumbres, para abrazar las nobles, pacíficas y santas prácticas de la Religión. (Padre Fr. José Vidal y Fr. Luis Torra [1895-1897], citado en Izaguirre, OFM [1922] 1978, 103)

El testimonio sale al encuentro de mi argumento porque se trata del anuncio temprano de un patrón de contacto según nuevos términos de referencia y exhibe las expectativas mutuamente exigibles que presidirán en adelante las relaciones en las que los shuar parecen ejercer una posición de fuerza respecto a los misioneros. Sospecho que las expectativas shuar fueron epistémicas pues, junto con el acceso a las cosas, los shuar apuntan a la adquisición de nuevos saberes. El testimonio nombra la diferencia con que los shuar se perciben respecto a los colonos en términos de “inferioridad de su modo de ser con el de los cristianos”, aspecto ya registrado por Magalli, aunque resalta la salvedad nada despreciable de que el shuar “ambiciona colocarse al nivel de estos”, expresión que filtra el dato político determinante que habla sobre aquello que tal vez estuvo en juego en la relación en ciernes: la alfabetización fue considerada necesaria para el equilibrio y la adquisición de fuerzas —epistémicas, por cierto— para equilibrar la situación.

Mi sospecha se basa en la fuerza emotiva que acompaña la preferencia shuar por la escritura, cuyo aprendizaje es capaz de excitar su “curiosidad” y “estímulo”. No obstante, el relator debió reconocer, no sin

resignación, que al aprendizaje de la escritura —al igual que el acceso a las cosas— se le atribuyó mayor importancia que a la evangelización. Ello debió causar tanta perplejidad a los franciscanos que convirtieron la fascinación de los shuar por la escritura en una táctica, en punto de partida y moneda de intercambio para asegurar lo que en el fondo importaba: la evangelización. La aproximación planteada confirma la intuición de que aceptar la evangelización fue la contraparte para acceder a otros bienes, enfatizando los tecnológicos y económicos (Broseghini 1983 y 1987; Taylor 1984), pero no está reportado el que la misma dinámica se aplica a los saberes y conocimientos relacionados con la escritura para el caso de los shuar.⁵⁸ Los términos de esta relación de intercambio resultaron convenientes para las dos partes. Del lado de los shuar, la posesión de la escritura les otorgaría la capacidad de nivelar las relaciones de poder con los colonos; del lado de los misioneros, haría posible congregarse a la niñez y juventud en las aulas para su evangelización (doctrina y sacramentalización).

Rival (2003, 23) proporciona una muestra de la importancia del papel escrito y de la fascinación, en el contexto escolar, con que los waorani buscaban aprender la escritura del *oficio*, un formato pautado para cursar solicitudes a la autoridad, dotado de una muy peculiar capacidad de agencia porque moviliza voluntades y transforma el curso de las acciones. Al mismo tiempo, reporta el enorme precio que dicha adquisición supuso pues la escuela —aquella estructura que hace posible la escritura alfabética— coartó la capacidad poética para producir cantos con los cuales los waorani cultivan y construyen su individualidad en medio de los acontecimientos y se sienten capaces de enfrentar situaciones críticas. Desde mi experiencia personal, dominar la redacción del *oficio* con todas sus formalidades era muy importante para los internos, y los escribían, incluso para dirigirse a sus amistades, como si el asunto fuera cosa oficial.

58 Ver el texto de Silvio Broseghini, 1983, “Cuatro siglos de misiones entre los shuar: Los métodos”. También ver el artículo de Anne Christine Taylor “La riqueza de Dios: Los achuar y las misiones”, citado en Norman Whitten coord., 1984, *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre shuar, achuar, aguaruna y canelos quichua*.

La escritura alfabética en el pueblo shuar tuvo su momento culminante cuando la Federación Shuar, la misión católica y la misión protestante acordaron, en 1969, un alfabeto unificado para escribir en la lengua materna; de esa manera pudo ser reapropiada para los fines comunicativos y educativos de la federación mediante Radio Federación (pues la escritura supone también la estandarización del shuar hablado). El modelo educativo de la federación, al favorecer la alfabetización en lengua materna, estimuló la escritura bilingüe e hizo posible superar, de alguna manera, los riesgos de diglosia (Gnerre 2012, 615 y s.). Pero es posible, a pesar de que la escritura alfabética transporta la colonización de las almas mediante la evangelización, y la colonización del pensamiento mediante la educación formal, que los shuar la hayan percibido como nueva forma de vehicular el poder y conducir las relaciones con las autoridades aunque, seguramente, su adquisición supuso precios muy altos. De hecho, una de las autoras de las historias *desde la vida*, Rosa Mariana Awak Tentets, traduce, en su historia *desde la vida*, el término técnico “educación formal” como *papijiai unuimiatai* (“educación con papeles”, ver anexo I), lo cual deja entrever el significado e importancia que los shuar atribuyeron a los diversos itinerarios de la educación formal como medio para alcanzar el dominio de la escritura.

Las primeras formas de escolaridad. Transiciones y transformaciones

La escolaridad, en la forma de internado, se tomó su tiempo para ser implantada por los salesianos. En los inicios, la acción misionera intentaba plegarse a la institucionalidad del *oratorio festivo*, un tipo de encuentro extraescolar muy propio de la pedagogía salesiana: son momentos y espacios lúdicos que combinan la catequesis y las actividades artísticas (teatro, banda, canto y deportivas) con otros momentos de muy poca escolaridad.⁵⁹ Si bien el *oratorio* resultó un dispositivo más adecuado para

59 El entronque y aceptación popular de los salesianos en urbes como Quito y Cuenca, en realidad, se deben a los oratorios festivos que se constituyeron en espacios y modeladores de la identidad urbana local. Así fue, de forma particular en Cuenca, en torno a la figura de Crespi. Al respecto ver el estudio de Regalado sobre la obra salesiana en esa ciudad (2014, 207 y s.).

ciudades como Quito, Cuenca y Guayaquil que para los espacios amazónicos, aplicado al territorio, generó un tipo de contacto intermitente con los shuar en actividades compartidas con los colonos. Sobre la transición del *oratorio festivo* al *internado*, dice el misionero Aij' Juan^k 2016 (nombre shuar que se atribuyó en lugar del suyo, Alfredo Germani):⁶⁰

[Monseñor] Comín se mostraba más bien pesimista [para impulsar los internados] y abogaba más por un contacto intermitente del nativo con la Misión, a modo de oratorio con catecismo y un poco de clase ocasional: la misión de Indanza en 1914 repitió el esquema usado en 1893-94 en Gualaquiza, dirigiéndose más a las familias de mineros serranos; pero el 1 de mayo de 1916 se inició con tres chicos shuar un poco de internado. No siguió. (153)

El primer internado inició en 1916, en Indanza, y su auge se hizo notable desde mediados de los años 30; se consolidaron en el territorio a partir de los años 50 y para 1951 Juan^k (2016, 155) reporta cuatrocientos internos en siete internados (Gualaquiza, Kuchian^kas, Sucúa, Limón, Sevilla, Yaup' y Bomboiza), en tanto que en 1964, año de inicio de la FICSH, hubo 1790 internos en todo el vicariato de Morona Santiago, sobre una población shuar estimada en 12 000 (Shutka en prensa, 105).

60 Los shuar asignaron nombres a algunos misioneros y fueron y son nombrados por ellos solo de esa manera. En otros casos, constaté que era una autoatribución forzada que no caló entre ellos. En el caso de Alfredo Germani fui testigo de que la mayoría de shuar lo llamaba padre Aij, con toda naturalidad. Se puede discutir si esa atribución nominal —que él nunca explicó en sus escritos— es usurpatoria y quiso dar a sus obras la autoridad de haber sido escritas, supuestamente, por un shuar. No lo creo, aunque a veces parece hablar por los shuar. Lo que sé es que, en todos los casos, usa el nombre shuar en los numerosísimos textos bilingües escritos y dirigidos a ellos, nunca cuando escribe para un público no shuar, y que los shuar jamás se lo reclamaron; creo saber la razón: no ostentó ante ellos ningún mérito al respecto, no usó su autoridad intelectual para contradecir a ningún shuar, no capitalizó simbólicamente ese privilegio. Los textos que refiero de él no son académicos, sino sus aportes a la educación shuar. Desde otro punto de vista, el uso de nombres shuar por parte de los misioneros pone en escena una práctica no menor y poco visible, opacada por el de la occidentalización de los indígenas: la indigenización de los misioneros, que es un proceso inverso.

La evolución cuantitativa de los internados no dio cuenta de su heterogeneidad tanto por las escolaridades que promovieron como por el proyecto civilizatorio que animaron. A continuación, rastreo las transiciones y transformaciones de la escolaridad de los internados según el respectivo proyecto civilizatorio. Identifico tres formas a lo largo del tiempo: 1. El internado basado en el principio de cocivilización y coeducación con el colono, considerado modelo a seguir (hasta finales de los años 30). 2. El internado de zonas de refugio que se consolidó hacia finales de los años 40 y se caracterizó por el abandono del principio de cocivilización y coeducación con el colono. 3. El internado complementario que surgió a mediados de los años 70 cuando, en ejercicio de autonomía, la FICSH asignó a los internados tareas complementarias que su sistema educativo aún no logró asumir (veremos esta forma en el siguiente capítulo). Mostrar los rasgos distintivos de cada fase nos ayuda a comprender mejor el paso de la implantación a la apropiación progresiva de la escolaridad.

Primera escolaridad: Cocivilización de colonos y shuar, y el enfoque en la niñez

El proyecto de cocivilización fue la perspectiva más temprana y se expresó con claridad en 1906 en el *Informe a la Presidencia de la República*, elaborado por el misionero Mattana, de Gualaquiza ([1906b] 1993). En este informe aparece otro elemento que perdurará a lo largo del proceso y va de la implantación a la apropiación de la educación formal por parte de los shuar: el abordaje desde la niñez, anunciado también en el mismo *Informe* (217), debido al profundo pesimismo que se había apoderado del ánimo misionero en torno a los adultos, y su sentimiento de que no había nada que hacer o lograr con ellos desde la perspectiva civilizatoria porque era un pueblo irremediablemente perdido:

Para luchar ante tan temible enemigo, no hay otro recurso que contenerlo por la imposición y reverencia de la autoridad, y para lo porvenir, procurar la formación de nuevas generaciones civilizadas, mediante la educación del niño. Al mismo tiempo, débese llevar elemento sano, de las poblaciones vecinas, para quitar a la barbarie estéril, la posesión de

los más ricos territorios del país. Así con la colonización se eliminará el salvajismo, triunfará el progreso con el cristianismo; y el Ecuador con elementos de su propio seno, habrá formado vastas y abundantes colonias, que serán lo principal de la República y resolverán en bien de ella, el palpitante y tremendo problema de la miseria en la planicie central de los Andes. (217)

La cocivilización implicaría favorecer decididamente la colonización, aun en contra de la resistencia de los shuar, colonización favorecida también desde la manera de comunicar la doctrina católica para intimidarlos. Un informe manuscrito sobre los conflictos entre mineros y shuar (s. f.), del Archivo Histórico Misionero de Quito, se refiere a una experiencia de pacificación del primer misionero Mattana, tal vez hacia los primeros años de la misión de Gualaquiza, que dice lo siguiente:

En esos años por la región del río Cuchipamba se había realizado una abundante penetración de cristianos. Esto encolerizó a tres cabecillas jíbaros que, después de reunir a los suyos, precipitaron repentinamente sobre la mal apercebida colonia con la más bárbara de las matanzas.

A raíz de tanta atrocidad se dio la circunstancia de que los tres cabecillas jíbaros quedaron ciegos. Esta ceguera a raíz de la matanza, perpetrada en contra de los cristianos, impresionó hondamente a los asesinos y cundió por las jibarias más distantes. En relación con las de Gualaquiza infundió pánico universal e indujo a los jíbaros a tomar esta resolución: No toquemos más a los cristianos porque Dios nos ha de castigar. Quien escribe recibió este dato de fuentes jíbaras viajando por la región de Indanza.

Esta circunstancia concurrió a dos fines: a aumentar el aprecio del Padre Mattana entre los jíbaros y a facilitar a los señores Vega la penetración en Cuchipamba. Estos buenos y cristianos señores, en perfecto acuerdo con la misión salesiana [...] fueron los primeros colonos que comenzaron, a la sombra de la misión salesiana, por ser bien vistos entre los jíbaros y auxiliaron la misión a promover la penetración de los cristianos entre los jíbaros de todo el Vicariato de Méndez y Gualaquiza. (Hoja 9)

La opción estratégica por la niñez es reiterada a lo largo de los años 20 por otra figura determinante, Carlos Crespi, quien en una entrevista al periódico *El Comercio* (15 de abril de 1928) anunció el aban-

dono del mestizaje como posibilidad civilizatoria debido a la negativa shuar; respecto a la niñez, dijo lo siguiente:

—¿Cree usted en el mejoramiento de la raza?

—Esto lo creo muy difícil. El jíbaro tiene una grande aversión al matrimonio con blancas y, a pesar del trabajo de los misioneros, conserva rígidamente sus tradiciones familiares y raciales. Sólo las nuevas generaciones de niños, educados modernamente, podrán tal vez permitir un acercamiento más fácil a nuestra civilización. (Citado en Juncosa y Álvarez 2019, 155)

La opción estratégica por la niñez otorgaría la posibilidad no solo de empezar de nuevo, sino también la esperanza de convertirla en civilizadora de la población adulta. El misionero Vigna, en un testimonio de 1927, describe el tipo de niñez de aquellos primeros internados y da cuenta de las estrategias misioneras para convencer a los shuar de dejar a sus niños en la misión; al mismo tiempo, el texto deja leer entre líneas que los primeros internados fueron más un espacio de crianza y evangelización que de escolarización:

En Méndez-Cuchanza, encontré al Ghinassi que había iniciado un internado de niños jíbaros: fue un triunfo, pues, aunque el chico varón en su casa es dueño y señor de su voluntad, sin que nadie lo controle, sus padres no permitían absolutamente que se ausentara de casa: no podían estar sin él. Costó trabajo, dinero y un verdadero triunfo, conseguir a los primeros chiquillos jíbaros, como internos; y cuántas veces se tuvo que “pagar” (reconocer con regalos extras), a los padres, para que dejaran que los hijos se quedaran y educaran en la Misión. Cuántas veces, en los primeros tiempos, las Madres compraron chicos enfermizos o enclenques o hijos “no queridos” y tenían que buscarles nodrizas que los amamantaran. (Vigna 2014, 71)

La opción por la niñez fue tan arraigada en el tiempo que el misionero Camilotto, en su conferencia desarrollada nada menos que en la primera asamblea de la FICSH, en 1964, retomó la idea de que “la escuela y el internado son la salvación de la raza jíbara” porque permitían la educación masiva de los niños en edad escolar (Shutka en prensa, 105). Incluso su intervención revela que la tarea educativa enfocada en la ni-

ñez, mediante los internados, es tan importante que es el rasgo distintivo de la misión salesiana respecto, por ejemplo, a los jesuitas. En efecto,

demostró que el internado para los jíbaros es la mejor y más eficaz forma para conseguir la transformación de un individuo. Habló de la experiencia de los Jesuitas y del fracaso en este campo, debido sobre todo a que no se dedicaron a la educación de la niñez, sino a la evangelización del Jíbaro adulto [...] Demostró que, sin conseguir una educación que alcance a todos los niños de la edad escolar, se perdería el tiempo, pues siempre habría Jíbaros no capaces de responder por sí mismos [...]. (104)

Los internados tomaron fuerza recién desde finales de los años 30, pues resultó imposible implantar una estructura educativa que, si bien formaba parte de la experticia salesiana, no se desarrolló con la rapidez esperada debido a varios factores: la precariedad de infraestructura (caminos, acceso a mano de obra, alimentación, etc.); el carácter incipiente de las poblaciones de colonos provenientes de la Sierra, entre otros. A ello, se sumó la muy fuerte resistencia inicial de los shuar a dejarse arrancar los hijos de sus hogares y entregarlos a la misión. Se debió a la visión organizativa del salesiano Juan Vigna,⁶¹ procurador de las misiones entre 1927 y 1948, el impulso definitivo a los internados a los que consideró una “iniciativa que debía ser resolutive para la evangelización y civilización de los shuar” (2014, 72), un “principio de la solución del problema de la evangelización y promoción humana de la raza shuar” (159).

El mismo misionero reportó un dato no menor sobre el momento crucial (a mediados de los años 30 en que los shuar dieron signos de abandonar toda resistencia y decidieron, de a poco, entregar sus hijos a los salesianos, recogiendo, así, una observación muy relevante: finalmente, los shuar reconocieron en la educación de sus hijos la posibilidad de *medirse* y emparejarse con los blancos. Por lo tanto, fue cuando los shuar percibieron que los internados profundizaban el perfil escolarizante que posiblemente plegaron a ellos:

61 Ver sus apuntes autobiográficos redactados a finales de los años 70 y publicados en Juan Vigna (2014).

En Méndez-Chuchanza se afrontaron los primeros problemas y se resolvieron las primeras dificultades de todo orden, para esta iniciativa [los internados] que debía ser resolutive para la evangelización y civilización de los shuar. A los padres Dardé y Ghinassi, se les debe este reconocimiento. Cuando los jíbaros se percataron de los frutos de la educación de sus hijos en la Misión, primero ofrecieron espontáneamente a sus hijos y después insistieron para que se les recibiera como internos: sus hijos resultaban “superiores a sus padres. ¡Podían medirse con los blancos!”. Era el principio del triunfo de la iniciativa. (Vigna 2014, 72-3)

Segunda escolaridad: Los internados en zonas de refugio

Vigna tuvo un poder de interlocución notable con el Estado para asegurar su apoyo mediante sucesivos convenios que garantizaron en el tiempo la sostenibilidad de la misión, especialmente con el presidente Velasco Ibarra (Guerriero y Creamer s. f. 130 y s.). Cabe recalcar que, para esos años, la guerra del 41 volcó los ojos hacia la Amazonía y resultó el detonante decisivo para convocar apoyos de todo tipo y consolidar unas misiones ya organizadas. Identificamos cuatro contratos y convenios bilaterales entre el Estado, la Iglesia y las misiones salesianas de Oriente, determinantes para garantizar la sostenibilidad de los proyectos educativos: los contratos con el Estado de 1935 y 1944; la regularización de las relaciones con la Iglesia mediante el *modus vivendi* (1937); los contratos que consolidaron la *fiscomisionalidad* (1946 y 1955). El convenio con el Estado de 1935 pasó desapercibido y el *modus vivendi* de 1937⁶² reguló desde entonces y hasta hoy las relaciones del Estado con la Iglesia, reconociendo su “derecho a fundar planteles de enseñanza [...] y respetar su carácter propio”,⁶³ asegurando un marco de considerable autonomía tanto para tomar decisiones administrativas como para

62 El *modus vivendi* fue firmado por el presidente encargado Federico Páez, curiosamente liberal, y publicado como Decreto Supremo 46, Registro Oficial de 14 de septiembre de 1937.

63 Durante el Gobierno de la revolución ciudadana, los privilegios fiscales de la Iglesia fueron recortados y redireccionados hacia zonas de frontera mediante Decreto 1785. Asimismo, el “carácter propio” de los planteles educativos eclesiales se ha relativizado con una fuerte incidencia del control fiscal sobre la educación en general.

determinar contenidos y métodos de enseñanza y aprendizaje. Con el tiempo, la autonomía curricular irá cediendo terreno en favor de los planes oficiales de enseñanza, tal como lo establece el contrato de 1955.

El *Contrato para la colonización y civilización de las tribus jíbaras de las florestas* (Decreto Supremo 335, 11 de julio de 1944) fue vital porque atribuyó reservas misionales que implicaron, en palabras del mismo Vigna, “el reconocimiento de zonas de territorio reservadas exclusivamente para ‘reducciones’ de jíbaros, con prohibición de entrar en ellas a los colonos blancos; la misión salesiana era la representante legal de la raza jíbara de la provincia de Morona Santiago” (2014, 116). Los misioneros identificaron su rol de representación legal con el nombre de *tutelaje*, porque este contrato les otorgó la potestad de actuar a nombre de los shuar. Las reservas misionales se disolvieron en 1969, cinco años después de la conformación de la FICSH, y fueron la base material de la organización territorial del pueblo shuar basada en la conformación de centros, asociaciones y a partir de las redes generadas desde las escuelas del Sistema Radiofónico Shuar.

El tutelaje es un dispositivo que recuerda al *corregimiento*, sistema colonial de administración poblacional, organización del trabajo y de territorios indígenas concebidos como espacios cerrados a cargo del corregidor, una de cuyas funciones era defenderlos de abusos e injusticias. Pero más allá de las diversas formas institucionales o jurídicas en las que se ha expresado a lo largo del tiempo, el tutelaje es una de las estrategias civilizatorias coloniales, sustentada en los mecanismos de diferencia y clasificación social, racializada que subalterniza a los diferentes en un marco de protección asistida, una vez que, en función de los intereses coloniales, se considera que el exterminio no es viable.

Por ello, la doctrina del tutelaje es un eje importante de la colonialidad que condiciona profundamente las formas de relación con los pueblos indígenas colonizados, y se forjó como doctrina a partir de mediados del siglo XVI, al calor de la polémica entre dos clérigos de posiciones antagónicas respecto a la manera de concebir y colonizar a los pueblos indígenas americanos: Las Casas y Sepúlveda. Según afirma Padgen (1988), Las Casas, a partir de la deconstrucción de la representa-

ción aristotélica del *bárbaro* en tanto esclavo natural, postulaba la *semejanza* de los indígenas en su diferencia respecto al europeo, y reconoció su humanidad porque sus diferencias culturales expresan “los mismos imperativos sociales y morales” que la sociedad europea (1988, 172-4). En cambio, Sepúlveda, en su *Apología* (1550), propone tres tesis básicas a favor de una suerte de humanidad inferior del indio que justificarán la conquista de los pueblos indígenas, el tutelaje y el dominio sobre sus territorios. Al respecto, señala Padgen que:

Esta obra [se refiere a la *Apología*]... reducía los argumentos del *Democrates secundus* a tres proposiciones básicas: que los indios son inferiores a los españoles culturalmente y requieren “tutela”; que sus crímenes “antinaturales” les privan de sus derechos de *dominium* y que las bulas de donación son un título válido para las conquistas españolas. (1982, 169-70)

Así, el tutelaje es un dispositivo colonial aplicado a sujetos colectivos subalterizados, debido a su inferioridad cultural o moral para ser colocados bajo una jurisdicción (en tanto que, en el lenguaje y la práctica del derecho contemporáneo, la tutela se aplica a la garantía de los derechos de los pueblos) también sobre el territorio colocado bajo la responsabilidad de la autoridad civil o eclesiástica. En lo pedagógico la práctica del tutelaje comporta la infantilización de la población indígena y evoca la práctica escolar vigente, mediante la cual el menor de edad, al no ser capaz de comparecer por sí y ante sí, debe ser representado por un adulto.

Si el contrato de 1944 otorgó a los salesianos la jurisdicción sobre el pueblo shuar y sus territorios, el mecanismo de *fiscomisionalidad* garantizó las condiciones económicas de las obras educativas salesianas en terreno de misión. Se trató de una innovación administrativa financiera que pervive hasta hoy, pensada y diseñada también por el misionero salesiano Juan Vigna y generalizada luego a las misiones de otras congregaciones religiosas (2014, 117-9). La fiscomisionalidad se logró mediante negociación directa con Velasco Ibarra expresada en decreto (Registro Oficial 1016, publicado el 5 de junio de 1946) y consiste en que el Estado asegura financiamiento parcial a las unidades educativas misioneras otorgándoles

partidas, es decir, el salario de un número determinado de docentes, sin que ello afecte la autonomía de gestión de las escuelas misionales. Sin este mecanismo la escolarización en el territorio hubiera sido imposible: le aseguró financiamiento público permanente y garantizó la sostenibilidad en el tiempo de escuelas y colegios misionales hasta hoy.⁶⁴ El contrato de 1955 entre las misiones salesianas y el Estado se expresa en el Decreto 2153, también de Velasco Ibarra. Contempla la obligación del Estado de reconocer los establecimientos de los misioneros, financiar los internados y los profesores de las escuelas misionales (FICSH 1976, 107-8). De esa manera, ratifica y amplía el sistema de fiscomisionalidad, otorgando sumas para el sostenimiento general de las obras educativas. Por ejemplo, la situación del personal fiscomisional para el año de inicio de la FICSH (1964) era la siguiente: 170 profesores, de los cuales 86 eran financiados por el Estado (“oficiales”) y 74 misionales, financiados por el vicariato (Shutka en prensa, 105).

El proyecto que explica la expansión de los internados exclusivos para los shuar surge en momentos de conciencia del fracaso del principio de cocivilización evidenciado en el despojo de tierras y la aparición de formas de apropiación del trabajo muy cercanas a la servidumbre como la peonización de la población shuar adulta reclutada como partidarios para el cuidado de potreros y el ganado de los colonos y la transformación de la población infantil y joven en “criados” o “ahijados”; es

64 Durante mi presencia en los internados de Yaupi (1980) y Bomboiza (1980-1982), la gestión de las *partidas* era un aspecto importante: como estaban asignadas a una persona, se corría el riesgo de perderlas en caso de su traslado. Asimismo, se argumentaba en el ámbito misionero que estas eran una herramienta conveniente tanto para las misiones como para el Estado porque optimizaban los alcances de la gestión pública para garantizar la educación allí donde no podía hacerse presente y a un costo muchísimo menor. La fiscomisionalidad obligó a las misiones a contar con docentes colonos, no todos necesariamente identificados con la misión por provenir, no pocos de ellos, de otros lugares. Con la progresiva profesionalización, el salario de los docentes shuar, poco a poco, fue cobijado bajo la misma norma. Hoy pervive esta modalidad y el presidente Correa la ratificó una y otra vez. No obstante, los beneficios a las sociedades religiosas fueron redimensionados mediante el Decreto 1785 de 2011 que restringe algunas ventajas a misiones en zonas de frontera.

decir, en *fámulos* de segundo orden. El padrinazgo viabilizó el despojo territorial debido a que los colonos financiaban las fiestas de bautismo y matrimonio contra la cesión de tierras (FICSH 1976, 112).⁶⁵

Pero la evaluación shuar de estas formas de servidumbre no solo apunta a las consecuencias propias de la apropiación del trabajo y la pérdida de tierras; además, comporta aspectos cognitivos porque no solo se trata de explotación, sino de la negación de aquello que la colonialidad concede a los indios: la educación, asumida como posibilidad y valor. El primer presidente de la FICSH, Miguel Tan̄kamash, en las actas de la primera asamblea, evaluó así esas formas de servidumbre: “ningún colono, no obstante ser hermano nuestro, hizo algo por nosotros en el campo educacional. Desafío a los congresistas a que presenten un solo jíbaro que se haya criado en casas de blancos y haya terminado su primaria” (Shutka en prensa, 104).

El mismo Vigna (2014) expresó el abandono del modelo de cocivilización vislumbrado al inicio de los años 30, aunque implementado mucho después bajo el supuesto de que la evangelización y educación separadas de los colonos podrían darles mayores fortalezas a los shuar para afrontar las amenazas del contacto:

65 El documento oficial *Solución original a un problema actual* (1976) se refiere al peonaje y a los padrinazgos como métodos e “instrumentos del capitalismo” (111-2). A este último lo vincula con la alienación diciendo que es “otro camino que va a lo mismo: asegurarse la protección de algún colono eligiéndolo como ‘padrino’ propio o de los hijos: una esclavitud fatal, que llega hasta concesiones innombrables, sobre la propia persona bautizada, sobre las tierras (hay centros shuar deshechos por el colono a través de padrinazgos y enredos familiares) [...] y ¡todo para que el blanco pague la fiesta!” (112). El padrinazgo, especialmente por bautismo, fue una práctica usual desde finales del siglo XIX y sus consecuencias fueron advertidas tempranamente por los misioneros (Pancheri [1906b] 1993, 217) y, con el tiempo, se agudizó por el incremento de la población proveniente de la Sierra. La huella del padrinazgo se evidencia, por ejemplo, en la pérdida de los nombres shuar sustituidos por los del santoral católico según la fecha de nacimiento o por la adjudicación del nombre de los padrinos. En 1997 esta práctica es revertida por la conformación del Registro Civil Shuar que estableció tanto un plan de recuperación y adjudicación de nombres propios como la tarea de rectificar los mal registrados (Jimpikit y Antun 1991, 93 y s.).

El fenómeno de la colonización de “blancos” había comenzado; ya era avalancha, pronto sería torrente incontenible. Para la obra misionera dicho fenómeno es de considerarse sobre un plan panorámico complejo: había en él lados positivos y lados negativos. Desde el principio, fue mi criterio personal que debíamos proceder para con los shuar, al inicio en la obra de evangelización: hacerlos primero cristianos, sin el contacto con los blancos; después se procuraría civilizarlos según el molde de nuestra civilización que, a no dudarlo, tenía actuaciones que podían despersonalizar al primitivo y serles perjudiciales [...] era inevitable el contacto directo con sus impactos, de las dos civilizaciones: una primitiva, la otra [...] ¡decrépita! Por supuesto, mi criterio quedó para mí y prevaleció la idea general: no era posible contener la colonización de blancos; los shuar al lado de los blancos, automáticamente se dejarían llevar [...] quedaba la solución de una educación prolija, a través de los internados de jibaritos y jibaritas: de ahí saldrían las nuevas familias, los nuevos hogares. (Vigna 2014, 74)

La alerta misionera respecto a las consecuencias negativas de la presencia del colono adquirió visos de criterio oficial para la acción en el testimonio del visitador salesiano Sagasti, en un informe de 1950, a la Junta Orientalista de Cuenca, signo de una transición importante y del arribo de nuevas políticas civilizatorias con miras a constituir zonas de refugio en las reservas misionales otorgadas por el convenio de tutelaje de 1944. Nació así el internado tipo *refugio*, exclusivo para los shuar:

Después de muchos años de ensayos, la misión salesiana ha emprendido una obra gigantesca, organizando centros civilizados y cristianos de Jíbaros casados y enrolados en la civilización moderna [...] para conservar la raza jíbara, librarla de la explotación y abusos de ciertos colonos y reunirlos en zonas de amparo para facilitar así su civilización e impedir su desbande hacia la frontera peruana, en donde se les trata con toda clase de garantías y halagos. Error craso sería el limitarlos, o peor, suprimirlos. (Informe del P. Sagasti 1950, citado en Bottasso 1982, 159)

El proyecto civilizatorio de los internados de zonas de refugio se expresa en la metáfora del *injerto*, y refleja uno de los patrones coloniales específicos y la clasificación social según la cual la “raza shuar” debía ser parte del conglomerado de la nación para potenciarse a sí misma sin desaparecer, al mismo tiempo que la nación se enriquecería con las po-

tencialidades de la raza shuar. Se trata de una suerte de multiculturalismo propio de una visión patriarcal y paternal en el que las clasificaciones étnicas se ponen al servicio del enriquecimiento de un conjunto que no es propio, clausurando allí sus posibilidades de existir, colocándola al servicio de metas que no son suyas, negando su autonomía y el carácter de cultura viva y abierta. En ese sentido, Vigna afirma que, con su trabajo, los misioneros: “habían salvado la raza, la habían culturizado, evangelizado y potenciado; algo nuevo en la historia de la humanidad; un fenómeno de trascendencia histórica, pues se injertaba en el conglomerado de una nación otra nación, sana, inteligente, de seguras potencialidades, patrimonio y riqueza de incalculable valor” (2014, 126).

La novedad de esta postura, de todas maneras integracionista, empujó el proyecto misionero más allá de otras expresiones coloniales: el burdo nacionalismo de algunos salesianos, como el de Brito (1938), y, por supuesto, más allá del proyecto de disolución total de los shuar en el mestizaje. Plegar a la supervivencia de la *raza* shuar resultó una transformación significativa en la actitud misionera, cuya experiencia con pueblos de tierras bajas en otros países (Argentina, Venezuela, Paraguay y Brasil) les hizo pensar que no era posible y, de cierta manera, fue también una posición que colocó a la misión en un plano ideológico de conflicto creciente con los colonos y el Estado. Pero esa posición debe ser evaluada, una vez más, como expresión resituada del racismo, en tanto que se trata de una supervivencia que pone a la cultura en situación cerrada y “congelada en el estatuto colonial”. Como afirma Fanon, el régimen colonial “no entraña la muerte de la cultura autóctona. Por el contrario, de la observación histórica resulta que lo que están buscando es más una continua agonía que una desaparición total de la cultura preexistente. Esta cultura, otrora viva y abierta hacia el futuro, se cierra, congelada en el estatuto colonial” ([1959] 1965, 47).

Los internados, sobre todo los primeros, fueron una experiencia traumática para los niños y niñas shuar debido a estos aspectos críticos resaltados en las narrativas de los adultos de hoy: autoritarismo y control disciplinar con castigos, a veces físicos; precariedad alimentaria y desigualdad de condiciones entre internos y misioneros; carga de

trabajo abrumadora que atentaba contra las condiciones de aprendizaje; educación basada en la repetición memorista y sin culminación de los ciclos normales, entre otros aspectos. El testimonio de Luis Tibipa (2008) sobre su paso por el internado de Limón, en los años 50, refleja muy bien cada uno de los aspectos señalados pero, además, porque resalta dos elementos importantes. El primero consiste en su decepción al descubrir que la educación para los niños shuar abarcaba un rango de conocimientos mucho menor respecto al de los colonos: no se atenía a los ciclos normales. Al parecer, la escolaridad shuar de entonces consistía en una versión precaria de la ofrecida a los colonos, con criterios arbitrarios de promoción de un ciclo a otro (por ejemplo, recitar de memoria el himno nacional o la oración del credo), e itinerarios inconclusos que colocaban a los shuar en situación de desventaja cognitiva respecto a los niños colonos:

Hubo una escuela gigantesca a mi modo de ver infantil. Pensé: “ingresaré y aprenderé lo máximo”. Cuando tocaron la campanilla para la formación, unos se fueron a un lado y otros fuimos a diferente lugar. No comprendía la desigualdad. Había una escuela para los pobrecitos shuaritos y una hermosa escuela para los niños colonos. No comprendía la situación, pero forzado entré a las clases. (16)

En nuestra tierra, la escuela funcionaba con cinco grados. No hubo el sexto grado. ¡Malditos! Dijimos. Nos han engañado, estuvimos fuera de la educación. Se cumplieron los designios diabólicos y perversos de los religiosos. Nos creyeron orates. Con la ayuda de papá y de nuestro hermano menor Pedro, pagamos CIEN SUCRES MENSUALES A UN PROFESOR, para terminar la instrucción primaria. (46, énfasis en el original)

El segundo aspecto que me llama la atención del testimonio de Tibipa es que evidencia la práctica misionera de abducción de la niñez mediante el reclutamiento de niños y niñas, así como los dispositivos con los que recuperar a los internos huidos:

Una noche, en mi casa de lujo, lleno de paz y armonía, dormía plácidamente. La naturaleza que me cuidaba me colmó de susto. Alguien estaba perturbando la paz de la noche. Silenciosamente entraron y prendieron

las linternas, cual delincuentes raptaron a Pedro y Efraín. Luego se los llevaron sin reclamo alguno.

Todos nos levantamos asustados. Yo vi sombras y luces de linternas. Hubo gritos y espantos. Todo fue rápido, no supe de qué se trataba. Fui indiferente a los sucesos y seguí con el sueño infantil.

Cuando tuve uso de razón pregunté a mis padres, entonces supe que mis hermanos se habían escapado de la Misión de Limón. (2008, 12)

No obstante, el mismo testimonio refleja el convencimiento de los shuar adultos respecto a que, a pesar de todo, el paso por el internado era necesario para niños y niñas shuar: “Hablaban de la misión, de los padres, de las madres y la escuela. Te vamos a internar en la misión. Irás a la escuela y aprenderás a estudiar. Te van a tratar bien y no escapes” (13).

Los internados en zonas de refugio estaban conformados por niños y jóvenes de ambos sexos, bajo la responsabilidad de misioneros salesianos e hijas de María Auxiliadora, respectivamente, dando lugar a una educación diferenciada según dualidades espaciales y pedagógicas por género, a partir del principio de aprendizaje teórico y práctico. Las niñas y jóvenes se especializaban en destrezas de costura y habilidades del hogar; los varones, en tareas productivas. La escolaridad no definía del todo la vida de los primeros internados ni la permanencia, a tal punto que la estadía de los jóvenes era fluctuante y los aprendizajes irregulares, de acuerdo a la heterogeneidad de las situaciones individuales. Generalmente, la enseñanza consistía en la alfabetización, la castellanización y los primeros números, prohibiéndoles el uso del shuar chicham; tal como vimos en las historias de vida del capítulo precedente: la vida cotidiana era la oportunidad, para los varones, de aprender diversos oficios (ganadería, carpintería, herrería, mecánica, etc.).

La presencia de jóvenes, aun mayores de 18 años que convivían con niños de corta edad, respondía a la expectativa de casarse con alguna interna, según las lógicas del matrimonio preferencial, pero también con la pareja escogida por los misioneros, que así forzaban la desintegración de la familia shuar (FICSH 1976, 169, nota 224). Al respecto, en la historia de vida de su padre, Carmelina Jimpikit recupera este testimonio:

Por lo general en el tiempo de los primeros Sacerdotes, los padres eran quienes se encargaban de aconsejar influyendo ideas para el futuro, de hecho escogían a las chicas preferidas y exigían el matrimonio. Al mismo sistema fue sometido Carlos J. En ciertas ocasiones el padre dijo: “cásate, pierdes mucho trabajo”. Luego saldrá en busca de tierras para posesionarse y empezar nueva jornada de trabajo. Pero él por temor le dijo que no quiere casarse y prefiere seguir soltero. Sin embargo decide casarse, para que no le maldiga ya que mucho le exigía. El padre elige a la chica, la futura esposa llamada Angelina Tseremp (madre difunta), hija de Tseremp⁷ y de Kintianua, residente de Bomboiza. (Jimpikit y Antun 1991, 29)

A ello debo añadir que la vida cotidiana⁶⁶ estaba absolutamente estructurada según una rutina invariable jalonada por actividades litúrgicas (misa diaria y oraciones antes de cada comida y al terminar el día), escolaridad, *oficios* (actividades de mantenimiento de la infraestructura: barrido, control de la maleza, etc.) y actividades productivas para garantizar la alimentación. Esto último era muy importante porque sostener las raciones diarias para alrededor de 200 personas demandaba muchísimo trabajo en las chakras y tareas anexas como el acopio y trozado de la leña (a cargo de los hombres) y la cocina (a cargo de las mujeres). Las actividades de horticultura no siempre respetaban la división de roles de género: las tareas de roce y quema que siguen al tumba del bosque, tradicionalmente realizada en mingas por ambos sexos, las realizaban solo los hombres. Los varones, asimismo, intervenían en la preparación del suelo y siembra de plátano, arroz y, ocasionalmente, de yuca. Las mujeres, en cambio, sembraban y mantenían los sembríos de yuca, fréjol, papa china, camote, etc. Por lo general, las actividades eran tan diferenciadas que casi no había contacto entre hombres y mujeres e, incluso,

66 Estos datos reflejan mis conversaciones y experiencia como misionero *asistente* en dos internados que respondían, de manera atenuada, a la de los internados tradicionales, pues para los años 80 estos contaban con muy pocos internos debido a que la FICSH solicitó a los salesianos restringirlos a ofertas específicas de bachillerato. Fui asistente en los internados de Yaup⁷ (de abril a agosto de 1980) y Bomboiza (desde agosto de 1980 hasta septiembre de 1982). El *asistente*, generalmente un seminarista que había culminado sus estudios de Filosofía, era quien supervisaba todas y cada una de las actividades del internado; en mi caso, las de los varones internos.

había barreras de visibilidad entre los espacios de residencia masculinos y femeninos. En la escolaridad, en cambio, confluían espacial y temporalmente ambos géneros.

La pedagogía salesiana de la preventividad, que consistía en garantizar presencia continua entre los jóvenes, producía una temporalidad saturada de actividades colectivas casi sin tiempo libre disponible, con poco margen para la individualidad, un aspecto importante de la subjetividad shuar. Ninguna actividad debía ser realizada sin la supervisión misionera, incluso el deporte, convertido en una práctica cotidiana. Los fines de semana los familiares visitaban a los internos e internas, y la visita era otro espacio-tiempo de confluencia entre internos e internas. El momento de *estudio* era particularmente importante a medida que los internados estandarizaban su oferta educativa. Por lo general, se trataba de dos momentos de silencio absoluto: uno más corto en la mañana, antes de las oraciones y la misa; otro más largo en la tarde, luego de la merienda y antes de ir a dormir. En esos momentos los internos e internas realizaban sus tareas, practicaban caligrafía y se ponían al día en sus obligaciones académicas, lo que otorgó consistencia al aprendizaje respecto al rendimiento académico de los estudiantes colonos.

Las vidas ejemplares

Las dos únicas biografías de shuar ejemplares producidas por los salesianos, la de María Hilaria Kajékái (1940-1965) y la de José Vicente Wamputsar (1919-1949), fueron escritas por el misionero José Carollo (1975 y 1977, respectivamente). La producción y difusión de biografías edificantes es un rasgo heredado de Don Bosco (1815-1888), su fundador, quien, para lograr la identificación de los adolescentes con su propuesta religiosa, ética y educativa, se sirvió de biografías de personajes juveniles ejemplares y prototípicos de su tiempo (Juan Bosco 1844, 1859, 1864 y 1868),⁶⁷ el más importante de los cuales fue santo Domingo

67 Las biografías escritas por Don Bosco forman parte de la colección *Escritti edificanti e apologetici* a la que pertenecen también numerosas biografías de santos y de papas. Las biografías juveniles fueron las siguientes: *Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo, morto nel seminario di chieri ammirato da tutti per le sue*

Savio, el decantado de virtudes intelectuales, morales y espirituales que cabe esperar del itinerario educativo salesiano, generalmente para aquellos jóvenes que vivían en los internados.

Estos adolescentes estaban revestidos de una “aureola de santidad” y su rememoración en los escenarios escolares articulaba el microcosmos, la temporalidad festiva y las formas de asociación juveniles mediante la adscripción de los estudiantes a clubes etarios embanderados en torno al valor distintivo de cada personaje. Esos clubes se denominaban “compañías” y convocaban a los jóvenes en torno a su figura ejemplar. En mi experiencia como educador de un internado shuar, nunca se aplicaron tales formas asociativas pero sí se hacía memoria ocasional de tales figuras, especialmente la de Domingo Savio, sin insistir demasiado por su anacronía respecto a la realidad de los jóvenes shuar.

Propongo tres características que marcan esos relatos, porque se traducen en incriptores textuales muy importantes para las dos biografías shuar producidas por las misiones salesianas:

1. Primacía de los valores espirituales (ascética y renuncia a las pasiones, piedad cultural, voluntad explícita de santidad mediante la obediencia y disponibilidad total al guía espiritual) sobre los valores morales (sinceridad, apego irrestricto al deber, liderazgo y capacidad de intervención disciplinar con los compañeros de estudio) e intelectuales (rendimiento académico, capacidad productiva artística, artesanal o literaria). Que primara lo espiritual expresa el dualismo jerarquizado alma-cuerpo, asumido en la pedagogía salesiana desde la concepción tomista (Ricaldone 1954, 92) que conlleva la lucha contra las pasiones, es decir, contra el deseo sexual, un componente esencial en las vidas de estos jóvenes.
2. Esta lucha se encamina a someter las tentaciones del cuerpo al espíritu mediante la penitencia, pero, sobre todo, por

singolare virtu scritti da un suo collega (1844); *Vita del giovanetto Savio Domenico. Allievo dell'oratorio di San Francesco di Sales* (1859); *Il pastorello delle alpi ovvero vita del Giovane Besuco Francesco d'Argentera* (1864); *Vita del giovane Saccardi Ernesto, fiorentino* [escrita por Juan Bonetti] (1868).

medio de la dirección espiritual y la obediencia como valor supremo que articula la vida en los internados.

3. Estructura agónica expresada en el énfasis simbólico de la muerte prematura, rasgo inevitable y necesario en todas las biografías juveniles. La estructura agónica se expresa en la lucha contra las pasiones y contra el medio social y cultural de los jóvenes.

La muerte prematura⁶⁸ confiere a los personajes un estatuto superior, anuncia su santidad y tiñe las biografías de un grado tal de densidad y gravedad existencial que las convierte en instrumentos de alto impacto emocional para los adolescentes. El lugar central de la muerte se encamina, además, a que los jóvenes lectores se enfrenten al precio apocalíptico y definitivo que conlleva aceptar o deslindarse del itinerario espiritual en el que se hallan inmersas sus propias narrativas.

Otro referente obligado para entender las biografías de José Vicente Wamputsar y María Hilaria Kajékái, ambos fallecidos prematuramente, es la primera biografía de un estudiante indígena salesiano, que hoy busca ser reconocido santo: Ceferino Namuncurá (1886-1905),⁶⁹ mapuche de la Patagonia argentina e hijo del cacique Cafulcurá, quien llevó a cabo la capitulación de su pueblo ante la arremetida de la campaña del desierto. Nicoletti (2009) plantea algunos ejes de comprensión que configuran en su momento las sucesivas biografías de Ceferino Namuncurá.

En primer lugar, es necesario reconocer el contexto de violencia física y simbólica ejercida sobre los mapuches y su territorio por las campañas de conquista del desierto hacia finales del siglo XIX para ratificar

68 La muerte prematura de los personajes juveniles remite a la experiencia de alta mortalidad infantil y juvenil, a mediados y fines del siglo XIX, en las ciudades europeas en un momento de industrialización emergente e inmigración desarticulada del campo a la ciudad, como ocurría entonces en Turín, cuna de la Revolución industrial en Italia y cuna también de la Congregación Salesiana (J. Bottasso, comunicación personal, 12 de octubre de 2012).

69 Las biografías más tempranas sobre Ceferino Namuncurá han sido escritas por el salesiano Luis Pedemonte: *Ceferino Namuncurá: Lirio de la Patagonia* (1938); *Vida y virtudes de Ceferino Namuncurá* (1943); *El buen Ceferino: Cuadros y episodios narrados a Jorgito con ilustraciones* (1942); *Una gloria argentina ignorada* (1945).

la ocupación y soberanía nacional al sur de la provincia de Buenos Aires, con su arrinconamiento o eliminación (Nicoletti 2009, 1 y s.). En segundo lugar, las biografías de Ceferino son parte de una metodología de evangelización que persigue la institucionalización simbólica de figuras aborígenes prototípicas, en este caso, la de indígenas que acceden al itinerario de *santidad* (2 y s.) desde su misma *aboriginalidad*. En tercer lugar, el itinerario de santidad de Ceferino también está signado por su muerte prematura que revalida su *olor de santidad* y un estatuto de virtud superior. En cuarto lugar, en tanto figura colectiva *aborigen*, la muerte prematura de Ceferino se conecta con la idea de muerte sacrificial y “sublimación de la raza”, que enlaza, a la vez, su extinción inminente con la idea de “redención racial” (5). Por último, la construcción devocional de Ceferino apunta a instituirlo como intercesor de su pueblo y “misionero de su gente” (6), que intercede por ellos sin renunciar a su condición.

Ceferino representa las consecuencias de los embates de la conquista del desierto sobre los pueblos mapuches entre 1878 y 1885, respecto a la cual los salesianos se resignan a tomar la posición de “ir detrás de la espada” (Nicoletti 2006, 2), sin cuestionar la conquista pero asumiendo el rol de denuncia, mediación y diplomacia para salvar lo que se pueda,⁷⁰ siempre un paso atrás de sus dramáticas consecuencias. En ese marco, los relatos inscriben la figura de Ceferino como memorial sublimado e inquietante de lo que no fue posible salvar y muestra del precio inevitable de la civilización y de la cristianización. El mensaje implícito más cuestionante que comporta la figura de Ceferino consiste en que los pueblos indígenas deben morir inmolados en el proyecto civiliza-

70 Dice Nicoletti (2006, 2): “Los salesianos conocían el estado de los indígenas deportados, asistieron en Buenos Aires al triste panorama de exterminio, pobreza, esclavitud y maltrato a los sobrevivientes y lo dieron a conocer públicamente en escritos internos de la Congregación. ¿Por qué decidieron de todos modos acompañar al ejército conscientes de que su plan evangelizador se contradecía fuertemente con la violencia del ejército? ‘¿Qué tiene que hacer el ministro de Guerra y los militares con una misión de paz?’, le escribía Don Bosco a Giacomo Costamagna en 1879, e inmediatamente se justificaba: ‘mi querido Don Bosco es necesario adaptarse por amor o por la fuerza! En esta circunstancia es necesario que la cruz vaya tras la espada, y paciencia!’”. La cita de la carta de Costamagna es sumamente significativa porque él será el primer obispo salesiano en territorio shuar.

torio y de cristianización al que no podrán sobrevivir. De esa manera, acalla las contradicciones y naturaliza la violencia simbólica insertando un elemento en apariencia más allá del conflicto: el itinerario universal de la santidad.

Estos vectores de sentido atraviesan profundamente las biografías que los salesianos han escrito sobre María Hilaria Kajékái (1940-1965), hija de Kajékái y Yampánik, nacida en Tsankáun, punto entre las actuales poblaciones de Limón e Indanza. Titulada *Una orquídea perfumada de la selva*⁷¹ (Carollo, 1975), la biografía retrata la vida de una joven shuar en edad matrimonial fallecida a los veinticinco años. La de José Vicente Wamputsar (1919-1949) relata la vida del primer salesiano shuar, hijo de Kayap y Francisco Panchi, de la zona del grupo de Bomboiza, publicada también por el salesiano José Carollo, *El primer shuar salesiano. José Vicente Wamputsar* (1977). Por tratarse del primer religioso salesiano shuar, se lo considera un hito que certifica el fruto más importante de la acción misionera. También él murió prematuramente y muy joven (treinta años) en un accidente de aviación en Ambato. El arco temporal de ambas biografías va desde finales de los años 30 hasta mediados de la década de los 70 del siglo XX, un momento histórico crucial para la existencia del pueblo shuar en el que tuvieron lugar apuestas de autoafirmación y vigencia creciente en el territorio, aun en medio de la consolidación inquietante de la colonización en el territorio.

A diferencia de la figura de Ceferino, que anticipa la rendición y la capitulación de aquellos que todavía resisten en medio de la situación casi terminal y al borde de su extinción y genocidio, las biografías misio-

71 Las metáforas “florales” expresan una preferencia acusada de los salesianos para titular sus biografías edificantes. Esas metáforas aluden a la noción de cultivo y cuidado que supone el itinerario espiritual, pero también el reconocimiento de una etapa de florecimiento de la misión y el enclave local o étnico de los personajes investidos con el nombre de la flor característica del lugar. Ver, por ejemplo, Ragucci, Rodolfo (1954). Ver también la referencia ya citada de Luis Pedemonte sobre Ceferino Namuncurá (1938). Cuando no está presente la metáfora floral se remarca con frecuencia la pertenencia local o étnica; por ejemplo: R., Piñol, *Ceferino Namuncurá. Rasgos biográficos del hijo del gran cacique araucano Manuel Namuncurá, llamado “el último rey del desierto”* (1947).

neras sobre Hilaria y José Vicente anuncian una situación muy diversa: no solo que el pueblo shuar, pese a todo, resistió los embates de la colonización y sobrevivió; además, se incluyeron en la forma de escolaridad propia de los internados y lograron, por fin, convocar allí a gran parte de la niñez y juventud shuar. Pero las muertes prematuras de Hilaria y Vicente remiten a los mecanismos de inmolación colectiva propios del proyecto civilizatorio moderno colonial que conlleva la renuncia a las formas de vida, de ser y pensar propias, a las estructuras sociales y familiares que hacen posible la toma de decisiones colectivas, y al mundo de sentido que caracteriza la cultura shuar. Ambas biografías trasuntan el optimismo del éxito de la misión convertida, por añadidura, en el principal actor de colonización al garantizar sus condiciones materiales y simbólicas (camino, escuelas, colegios, iglesias, servicios de salud, etc.) que favorecerán la presencia de población serrana en el territorio, esta vez más permanente, numerosa y articulada.

La biografía de Vicente indica que llegó a la misión de Indanza en 1932, cuando “los internos no pasaban de 6 o 7 [...] y no existía Escuela regular [...] Los internos recibían una instrucción asistemática a base de catecismo, lecciones de lectura, de escritura, de cálculo, etc.” (Carollo 1977, 16). Dos años después, fue llevado por un misionero para apoyar la misión de Gualaquiza en las tareas del internado. Su función, la de fungir como mano derecha de los salesianos en la asistencia a los internos, se ve con toda claridad en el siguiente testimonio del Luis Bozza:

Vicente, como el de más edad, se destacaba por su bondad, obediencia y piedad. Lo tuve por alumno durante tres años: hizo el tercero, cuarto y quinto grado; este era el último de la escuela de entonces. Con qué atención asistía a clases! Admiraba en él ese interés en escuchar los consejos y las enseñanzas morales y religiosas que se impartían a todos.

Siempre atento al más mínimo deseo de los Superiores; no sólo, sino que se insinuaba entre los compañeros para que ellos también hicieran lo mismo. En esta forma era siempre el primero en apoyar las órdenes que impartían los Superiores; se las repetía a sus compañeros, traducíendoselas, para quien hacía falta, en el idioma shuar y los exhortaba a

cumplirlas. Al notar en alguno de ellos algo de descontento, dulcemente lo reconvenía.

Les llamaba la atención cuando desobedecían o hacían caprichos o hablaban alguna mala palabra. Y lo hacía con autoridad y a la vez con dulzura [...] En cuanto a la piedad no podía ser más sentida. Él era el sacristán y cómo cumplía de bien ese oficio [...]. (25)

Nótese en la cita un retrato de Vicente totalmente enajenado de su identidad shuar y en todo conforme a las vidas ejemplares de los salesianos. Si bien, para finales de los años 70, en los que su biografía fue escrita, se había descartado el mestizaje como estrategia civilizatoria para los shuar por su resistencia; su *ejemplaridad* encubre de cierta manera una propuesta de blanqueamiento, en tanto negación de su indianidad. Sin que esté presente el mestizaje, el retrato de interno-salesiano perfecto de Vicente refleja el proyecto civilizatorio de los misioneros que descansa en dos de sus elementos: el olvido y la negación de lo indígena, que contribuyen a legitimar su exclusión y dominación. El proyecto civilizatorio comparte, sin mestizaje biológico de por medio, los desplazamientos advertidos por Muyolema (2001):

De esta manera, el mestizaje se muestra a sí mismo no solo como un olvido de lo “indígena” sino como su negación. Como proceso cultural, condicionado por históricas relaciones de poder, el mestizaje significa el olvido de la herencia indígena y como asunción política, como conciencia de sí y para sí, significa la negación de lo indígena. Olvido y negación parecerían ser dos momentos consecutivos de operación de desplazamiento y asunción sustitutiva de una nueva inscripción política y cultural. (350)

La biografía de Vicente persigue eso mismo, presentarlo como ejemplo de olvido y negación de su indianidad: se ofrece a los suyos como referente de esa renuncia. No obstante, su biografía abre un capítulo que aborda el tema, porque de todas maneras es un shuar que, cercano a los veinte años, debe enfrentar “una exigencia de orden étnico, viniéndose a ser para él el matrimonio la única alternativa ‘honrosa’ que se le ofrece como para participar en plenitud de la vida del grupo familiar” (28). El episodio es interesante porque pone en evidencia uno de los principa-

les roles de los primeros internados: garantizar matrimonios cristianos a los shuar internos y ofrecer una formación básica a las futuras esposas. En efecto, llegó el momento en que Vicente escogió su futura esposa tras largas tratativas, pero ella no era bautizada. Se hizo necesario, entonces, “llevarla a la Misión para darle cierta preparación espiritual, a la vez que algunos conocimientos de lectura, escritura, cuentas, costura, etc., para nivelarle, en cuanto fuera posible, al futuro esposo” (29). En torno a la evangelización se otorgaba a las mujeres un acceso diferenciado a los conocimientos y destrezas artesanales femeninas. Finalmente, la candidata a esposa no pudo soportar el internado y, tras otros intentos fallidos para encontrar otra, Vicente decidió hacerse salesiano laico.

Ambas biografías apenas ofrecen detalles sobre el contexto histórico de sus personajes, que se supone estuvo marcado por la inestabilidad demográfica y mortalidad de niños y ancianos shuar, debido a enfermedades y epidemias introducidas por la colonización serrana del valle del Upano en los años 40: sarampión, tosferina, viruela y tuberculosis (Harner 1978, 34-5). Pero los acontecimientos más dramáticos para las familias de Hilaria y Vicente ocurrieron en la zona de confluencia del Zamora con el Tutanangoza, durante la guerra del 41 con Perú. Una partida de soldados ecuatorianos provocó la matanza de familias shuar, recibiendo como respuesta un *raid* donde mataron un considerable número de colonos mineros ubicados a lo largo de las riberas del Zamora (Tiwiram 1985, Petsein 1985 y Sarmiento 2013). Estos acontecimientos dividieron a los shuar de un lado u otro del conflicto, como víctimas y victimarios a la vez, detonando mecanismos de represalias con hondas repercusiones en la vida de las comunidades hasta tiempos muy recientes.

La biografía de Hilaria menciona explícitamente estos hechos que provocaron en la zona, de manos del Ejército ecuatoriano, “una matanza indiscriminada y la desaparición casi total de varias familias shuar. Se salvaron las mujeres ‘jóvenes’ y los niños” (Carollo 1975, 10). Lo que interesa destacar aquí es, primero, la mirada del biógrafo que atribuye el origen de la tragedia a la decisión aislada y desafortunada de un teniente; luego, su interpretación respecto a que los desajustes demográficos

ocasionados por los conflictos son la causa del auge de la poligamia, una práctica tradicional a contravía de los principios cristianos.

La poligamia siempre fue, y todavía es, inquietante para los misioneros pues es la piedra de toque para los fundamentos de la evangelización y el carácter exclusivo que confiere al vínculo matrimonial. A la vez, resulta amenazadora porque activa el lado más inquietante de la visión de género de los misioneros, basada en el imaginario de una sexualidad indígena que convierte a las mujeres en víctimas inofensivas de la crueldad y autoritarismo de los varones shuar, por lo que deben ser sometidas a un régimen de refugio y protección.

La biografía refuerza algunas inscripciones sobre la figura del polígamo sumada a las ya presentes sobre el brujo (*uwishin*), enemigos emblemáticos de la cristianización. Kajékái, padre de Hilaria, por añadidura, fue ambas cosas y todo lo que él representa constituye, en realidad, el verdadero objeto al que apuntan las *inscripciones disciplinarias* de su biografía. Sin duda, el énfasis simbólico en las figuras del polígamo y el *uwishin* ha sido una constante en las narrativas misioneras hasta finales de los 70 y, aunque fueron valoradas de forma heterogénea, se apeló a ellas para inscribir los mecanismos shuar de toma de decisiones en instancias de *liderazgos* individuales muy fuertes, pero sin conexión explícita con formas de *gobierno* en el territorio basadas en la deliberación y los acuerdos colectivos. En tal sentido, el relato misionero refuerza, sin buscarlo, el *leit motiv* de un tipo de representación que hizo del núcleo mítico ritual y el parentesco las instancias previas y estables —no deliberantes— de regulación y aglutinación colectiva, conforme a las cuales los pueblos indígenas reaccionan de forma previsible, mostrándose siempre idénticos a sí mismos, de espaldas a la historia y a la posibilidad de establecer negociaciones diversificadas ante situaciones históricas concretas.

La negativa de Hilaria a ser segunda esposa que, por otro lado, no constituye una actitud inusual, seguramente interrumpió gravemente la circulación de los compromisos recíprocos de su grupo familiar, generándole no pocas dificultades. Pero esa ruptura individual es incluida en una *inscripción disciplinaria* que apunta a esencializar la poligamia y las prácticas del *uwishin*, obliterando su relación con el contexto de

crisis, tensiones y conflictos del momento. Se las desconecta, así, de su sentido histórico y de su teleología: reconstituir el grupo, incorporar a las víctimas de la violencia y garantizar la existencia colectiva en un momento de grave crisis poblacional. Al mismo tiempo, la demonización del polígamo y el *uwishin* deslegitima los complejos mecanismos de evaluación de la situación y de toma de decisiones en el territorio asumidos frecuentemente por tales figuras, negándoles el rol de negociación y deliberación —de *gobierno*— que debieron asumir en medio de esos acontecimientos desestabilizantes y cargados de amenazas.

Las investigaciones shuar (Tiwiram 1985 y Petsein 1985) respecto a la consiguiente represalia y conflictos sangrientos con los mineros dan cuenta en cambio de las intensas negociaciones que tuvieron lugar entre los shuar, con los consiguientes acuerdos, desacuerdos, conflictos, posicionamientos a favor y en contra de los militares y de los mineros que desembocaron en decisiones tajantes pero insatisfactorias para muchos de los mismos shuar, inmersos en relaciones de comercio e intercambio con los colonos. Lo shuar aparecen allí no solo como víctimas sino también como actores colocados a un lado y otro del conflicto, a veces con un pie en ambos sitios y buscando la mejor salida. La biografía de María Hilaria Kajékái (1940-1965) descuelga su vida de estos acontecimientos y la convierte en una respuesta personal a la llamada divina, abstrayéndola de las consecuencias de la violencia generada en el territorio. Asimismo, congela la imagen de su padre, Kajékái, ubicando su actuación en un ficticio y prototípico papel al margen de cualquier interrogación de su posición y la de los suyos en medio de los conflictos.

En su narrativa está muy presente el mismo carácter agónico de la biografía de Ceferino Namuncurá, porque el *abrazo* a la cristianización debe ser fruto de una lucha, de una ruptura en contra de las fuerzas de su cultura; la misión debe intervenir en este preciso momento y asegurarle *rescate* y refugio. En efecto, los eventos y episodios de huida de Hilaria, búsqueda, refugio y reencuentro son lugares relevantes en el relato. Sobre la decisión de Hilaria de resistirse a la voluntad de su padre y de su familia para ser segunda esposa de un shuar, Carollo afirma que

allí había comenzado la verdadera historia de su alma. La semilla había sido echada ya en el surco; tendría que pasar el invierno, un invierno que duraría nueve años, para al fin brotar y fructificar en la maduración penosa, lenta pero segura y consciente, de lo que había constituido la aspiración y el deseo íntimo y profundo de toda su vida: llegar a la Misión donde Dios le esperaba. (1975, 15)

Pero un aspecto culminante del carácter agónico de su biografía es la premonición y aceptación estoica de su propia muerte como oportunidad para lograr el contacto total y definitivo con Dios. Hago notar que, según el relato, Hilaria afronta su muerte como si se tratara de una decisión personal, planificada y pautada con total precisión en el tiempo, señalando día y hora,⁷² un aspecto no fácil de asumir ni de entender. No sabemos cuánto habrán intervenido las exigencias retóricas, pero sí sabemos que la conciencia programada de la propia muerte logra calzar esta historia en el molde de las biografías edificantes e inscribe a Hilaria como figura de carácter superior y marcada por el itinerario de santidad aborígen, tal como ocurrió con Ceferino.

Su biografía expresa la intención de construir una *aboriginalidad* cristiana para los shuar, pues el autor, tal como ocurrió con la figura de Ceferino, confiere a Hilaria el significado de prototipo original (“sin copia”), capaz de condensar los rasgos esenciales del ser, de la subjetividad, de la sexualidad, del saber propios de un cristianismo femenino shuar que se ofrece como posibilidad para las mujeres shuar, apropiado para enfrentar las amenazas de desestructuración y disolución en los estrictos límites del internado pensado como refugio:

Y nuestra admiración sube de punto si consideramos el carácter y el temperamento de las demás jovencitas shuar que por lo general y debido quizás al choque cultural, a la destrribalización y a la introducción en

72 Ver el diálogo con el que anticipa su propia muerte (Carollo 1975, 41-2). Con el grupo comentamos que el suicidio es un caso de muerte anticipada y autoplanificada. A veces las mujeres shuar, aunque se conoce también del caso de hombres, acuden a tal conducta extrema para protestar y señalar su desacuerdo ante las decisiones familiares relacionadas con el matrimonio. Curiosamente, y tal vez por casualidad, las actitudes de anticipación y planificación que rodean la muerte de Hilaria pudieran ser mejor leídas por los shuar como propias del contexto de un suicidio.

la vida de ellas de estructuras nuevas que llevan al individualismo, presentan reacciones de inconsciencia, volubilidad, mal soportando trabajos pesados o compromisos exigentes. Esto nos lleva a creer sinceramente que María Hilaria se presenta frente a todo el grupo de compañeras internas y, aún más, frente a las jóvenes shuar de su tiempo, como una “excepción”, como un “original” que no ha tenido “copia”; y todo esto, considerado en el marco de circunstancias de su vida y de su muerte, nos induce a creer de verdad en una presencia extraordinaria de Dios en su alma. (Carollo 1975, 36)

Esta cita devela la manera en que se inscribe disciplinarmente la moralidad de los shuar sobre el trasfondo de dos elementos, el primero de los cuales emerge desde la crítica del misionero a su propia cultura atravesada por “estructuras nuevas que llevan al individualismo”, aunque las posibilidades abiertas por tal crítica se resuelven en una actitud incriminatoria contra los mismos shuar considerados individualistas porque “presentan reacciones de inconsciencia, volubilidad, mal soportando trabajos pesados o compromisos exigentes” (36). Se afianza así la certeza del deber misionero de *asistirlos* en este paso forzoso de un mundo a otro, en lugar de dirigir la mirada hacia el entorno civilizatorio que el misionero trae consigo, cuestionar su legitimidad y buscar posicionamientos diferentes y alternativos.

La crítica a la ética y la política shuar funciona como las representaciones morales de los isleños del estrecho de Torres, referidas por Nakata (2014), que aprisionan la capacidad ética de los individuos en el carácter excluyentemente social y colectivo de los códigos, propiedades temperamentales, costumbres tradicionales o convenciones culturales. Aunque también los misioneros salesianos valoraron y admiraron algunas actitudes *colectivas* y *tradicionales* de los shuar (Broseghini 1993, 42 y s.), este reconocimiento no da razón todavía de los individuos en tanto sujetos morales, y sus actitudes resultan *valores aislados* e incompletos si no logran ser incorporadas al plano superior de la *virtud*, la nueva frontera evolutiva del desarrollo ético. La *virtud* es individual, pues se refiere al sujeto, y es el lugar donde las costumbres colectivas pueden cumplir aquello que anuncian. Los hombres y las mujeres shuar podrán respetar la propiedad privada y ser estoicos o muy exigentes pero, por sí mismos,

nunca llegarán a ser *virtuosos*. La misión es, pues, la garantía del paso de la costumbre y la convención social a la *virtud*.

Pero también las biografías de Hilaria y José Vicente invitan a indagar en ellas la manera en que actuaron como sujetos activos que intentan salidas tentativas y exploratorias en medio de las transformaciones. Por lo tanto, no se debe descartar que, en el cruce de las trayectorias de su tiempo, expresen los inicios de un cambio de posición de los shuar respecto a la misión, la colonización y las concepciones sobre sí mismos. El contexto de ambos personajes propone plantear que su ingreso a la misión obedece a la necesidad de explorar alternativas individuales y oportunidades inéditas para enfrentar los cambios. Es muy posible que sus itinerarios estuvieran marcados por el objetivo de pasar por allí —los internados— para decirles a los suyos cómo transitar por estos espacios ambiguos y explorar sus posibilidades sin perderse en ellos.

Las biografías de Hilaria y José Vicente han sido usurpadas y fueron puestas al servicio de la apología celebratoria de la cristianización (civilizar para cristianizar y cristianizar para civilizar). Desde esta perspectiva, ambas biografías hacen públicas *figuras* que siguen la metáfora de los “primeros frutos” pero de otra planta, y signos confirmatorios del éxito misionero: esta es la inscripción disciplinaria más poderosa porque sus narrativas silencian los esfuerzos de reafirmación de sí mismos como sujetos activos de las transformaciones que tienen lugar, ante las cuales sus vidas, así narradas, no tienen nada que decir y nada que hacer. Estas biografías confirman, con sus matices y diferencias, el parecido que tienen las inscripciones misioneras salesianas con las producidas por la Sociedad Misionera de Londres, sobre los isleños del estrecho de Torres, porque “el isleño fue transformado tanto en sujeto como en objeto por este primer esfuerzo misionero, y suministró, desde afuera, un alma interior que necesitaba ser rescatada y remodelada” (Nakata 2014, 51).

Movimientos de la modernidad. Representaciones epistémicas y morales

Según Nakata (2014), la disciplina no opera exclusivamente desde la ciencia, sino desde cualquier práctica intelectual capaz de operar *inscripciones*, cualquier tipo de afirmación sobre los pueblos indígenas

que niegue su carácter de pueblos en transformación y en continuo debate para optar por trayectorias que les permitan existir colectivamente. Nakata hace alusión a las inscripciones misioneras cuando se refiere al informe de la estadía del misionero presbiteriano Samuel MacFarlane entre los pueblos del estrecho de Torres (1888),⁷³ al señalar la presencia de dos elementos epistémicos en las descripciones aplicables a la realidad de la misión salesiana: 1. La reducción de lo desconocido a lo conocido, según la norma de que aquello que no se conoce o no se comprende, aquello que no puede ser traducido comprensiblemente en términos del observador, no existe, es una ausencia que debe ser llenada por nuevas realidades introducidas por el misionero. 2. El acallamiento de las violencias mediante la autocerteza de los éxitos organizativos. De esa manera,

El objetivo de la misión era llevar el evangelio a la gente, rescatar las almas perdidas, y guiarlas de nuevo hacia el estado ideal. Teniendo en cuenta que MacFarlane no pudo reconocer ninguna de las estructuras sociales que había, le parecía que había una evidente necesidad de introducir algunas reconocibles: nuevas leyes, nuevos sistemas de creencias, nuevas formas de vida y de trabajo. Al no darse cuenta de que estaban sometiendo a la gente, los misioneros consideraban esto como un acto justificable. Sin entender las estructuras de los nativos, impusieron remedios y reformas que consideraban universales. De hecho, debido a que los misioneros tenían la intención de que las reformas estuvieran bien organizadas, se sentían orgullosos de sus logros. (Nakata 1914, 14)

También es relevante la crítica anticolonial de Nakata a la ciencia, respecto a los resultados de la Expedición Antropológica de la Universidad de Cambridge, dirigida por el zoólogo Alfred Haddon a las mismas islas, en 1898, y cuyos informes finales fueron publicados entre 1901 y 1935. La práctica investigativa de la expedición incidió en el giro hacia el trabajo de campo de la etnografía británica y dio inicio a la *etnografía de salvamento*, ante la desaparición de la gente y las modificaciones

73 Los resultados de las observaciones y de la actividad misionera de más de una década se publicaron en el libro *Among the Cannibals of New Guinea: Being the story of the New Guinea mission of the London Missionary Society* (1888).

del contacto (Edwards 1998, 179-98), tendencia que aparecerá entre los salesianos mucho más tarde y se consolidará con otros sentidos y contextos desde los 60 del siglo XX en adelante.

Las consecuencias performativas de “nombrar y simular el mundo” (Vázquez 2014, 180) no desaparecen, persisten, moldean y estructuran la realidad de los indígenas y sus relaciones, a la vez que hablan acerca de los sistemas políticos y económicos en los que están inmersos (los antropólogos y misioneros se van, pero la fuerza estructurante de sus representaciones y estructuras epistémicas persiste). Nakata (2014) dice al respecto:

Tendemos a ver las prácticas intelectuales de esos científicos como pertenecientes a un contexto histórico, desaparecido hace tiempo en lugar de verlos como pertenecientes a disciplinas intelectuales y científicas en las que la práctica actual sigue incrustada. Tendemos a pensar que las prácticas de estos científicos se fueron con ellos cuando dejaron las islas del Estrecho de Torres. Sin embargo, estas prácticas están todavía con nosotros y en este sentido, al igual que los misioneros, los científicos nunca se han ido. Del mismo modo los isleños no han sido devueltos a su propio contexto histórico y no han sido entendidos desde esa posición. (205-6)

Aunque para el caso shuar tal articulación no logró el mismo nivel de coordinación entre misioneros y etnógrafos, tanto unos como otros ejercieron mediante su producción discursiva el *poder semiótico de significar* a los shuar —parafraseando el rol que Said atribuyó al orientalismo (2008, 177)— haciéndolos visibles, accesibles e inteligibles en tanto objetos de evangelización, intervención pedagógica o “materia de estudio” (198). Ambas instancias desempeñan un rol parecido al científico orientalista descrito por Said —refiriéndose al filólogo Renán— que construye su objeto de estudio y “el acto mismo de construir es un signo de poder imperial sobre los fenómenos recalcitrantes, al tiempo que una confirmación de la cultura dominante y su ‘naturalización’ [...] expresión del etnocentrismo europeo” (202).

Misioneros y antropólogos insertaron a los pueblos indígenas en una narrativa ajena para convertirlos en aquello que en el contexto de la

producción cinematográfica se denomina *figurantes*,⁷⁴ categoría colectiva que se refiere a los “no actantes”, “no actores por excelencia” o, a lo sumo, *actores de reparto* de un guion que no han escrito: el *figurante* adquiere *figura* a partir del guion que lo enmarca (Didi-Huberman 2014, 154-5). Mediante sus inscripciones textuales, la misión y la academia enmarcan, la mayoría de las veces, a los pueblos en guiones y narrativas que no son propias, haciéndolos *figurar* en marcos de comprensión y de acción definidos por fuera y al margen de sus propios espacios de búsqueda.

La perspectiva del giro decolonial de los estudios (inter)culturales latinoamericanos da un paso más allá al concebir la representación como uno de los movimientos de la modernidad-colonialidad, asociado al movimiento de apropiación. Representar es una manera en que la modernidad-colonialidad desplaza otras realidades e instaura la suya propia como la única posible. En efecto, los movimientos de la modernidad-colonialidad (de representación y de apropiación) no se comprenden sin referencia a la postura fanoniana respecto al racismo, un mecanismo hábil y adaptable que sanciona previamente la inferioridad del colonizado para emprender su “opresión sistematizada” (Fanon [1959] 1965, 40). El trabajo hermenéutico de la modernidad-colonialidad nombra para hacerse de territorios y para desplazar o desterritorializar:

Un código único se sobrepuso a otros códigos: los códigos de quienes desde entonces serían referidos como indios. Estos últimos viven la experiencia del desplazamiento; un orden simbólico extraño se instala en su seno en abierta confrontación con sus horizontes culturales. El actor foráneo elabora con sus instrumentos hermenéuticos una versión del mundo en el que es subsumido como objeto un mundo largamente habitado y conocido. La radicalidad de lo extraño es una experiencia que afecta a aquellos hombres concretos y a sus mundos. En esa violenta re-

74 Este término proviene de la práctica cinematográfica y lo he tomado de Didi-Huberman (2014, 154-5), quien, citando la obra *L'Acteur de cinema* de J. Nacache, asume que: “El figurante solo está allí por el traje que lleva, la mancha de color móvil que pone en un decorado. [...] La puesta en escena lo estaciona, esclavo anuente del cine, sometido a las órdenes vociferadas y a la disciplina militar. De salir de filas, pone en peligro el plató. [...] Cada figurante es contratado y pagado por la producción sobre la base de su estatus ‘no actante’”.

lación, el acto político del conquistador-narrador de poner nombre a las cosas no inauguró el mundo, sino una disputa por la representación del mundo que se libra desde entonces en el ámbito simbólico del lenguaje y en la arena de las luchas políticas. (Muyolema 2001, 328)

Para entender mejor esta dinámica, parto de Vázquez (2014), quien propone que la modernidad instala una forma de *presencia* (término que surge algunas veces en este escrito) que se entiende a sí misma como totalidad, en lugar de la “presencia abierta relacional [que] no se puede entender como completa, como la totalidad de lo real” (Vázquez 2014, 180). Los movimientos mediante los cuales la modernidad-colonialidad controla la presencia y, al mismo tiempo, la afirma como totalidad son dos: el movimiento de apropiación y el movimiento de representación, explicados de la siguiente manera:

El movimiento de apropiación [...] se encarga de convertir todo lo que existe en la presencia de un objeto disponible, clasificado y apropiable, esto incluye las tierras, los organismos, los cuerpos, los minerales, etc. [...]

El movimiento de la representación [...] se encarga de producir la visión del mundo, de controlar su legibilidad. La representación controla la legibilidad de lo real, controla los imaginarios [...] pasa por el control del nombrar las geografías, los cuerpos, los organismos, todas las formas de presencia, llegando hasta la generación de simulaciones autoreferidas de lo real, es la producción y circulación del universo de lo simbólico y establece a la modernidad como un territorio epistémico. (180)

De estos dos movimientos, analizaré el segundo —el de la representación—, sin dejar de trazar vínculos y relaciones con el movimiento de apropiación, para rastrear las representaciones misioneras en torno a la inteligencia y las capacidades cognitivas shuar, aludidas en su sensibilidad y moralidad; es decir, en tanto actos de gobierno que delimitan un lugar periférico para los shuar en el proyecto civilizatorio, a la vez que disponen apropiaciones y despojos del territorio y las territorialidades.

Representaciones epistémicas

Parto de la vía señalada por Nakata (2014, 35) para arribar a las representaciones epistémicas y de las capacidades cognitivas shuar desde las

inscripciones del cuerpo y los sentidos. Incluyo en el mismo itinerario también las inscripciones sobre la moralidad (entendida como temperamento o carácter), porque remiten, asimismo, a las definiciones de inteligencia. Inicio con dos textos: el primero, tomado de la crónica de Panckeri en Gualaquiza ([1894] 1993 I); el segundo, del misionero Carlos Crespi, titulado “El Oriente Azuayo”, publicado en *Monografía del Azuay*, en 1926 (ver Mora 1926; las citas son tomadas de la reedición de Crespi [1926] 1993).

Su conformación antropológica difiere poco de los tipos medo-persa, pero la posición de sus ojos los hace más semejantes a los chinos. Las ventanas de la nariz son un poco más anchas y aplastadas, pero mucho menos que los negros; de igual manera, sus labios son un poco gruesos pero no deformes. El color de la piel ese un rojo cobrizo un poco amarillento; tiene poca o ninguna barba, y su pelo es siempre muy abundante y negro. (Pancheri [1894], citado en Bottasso 1993a, 78)

[...] Tiene el sentido del olfato poco desarrollado, puesto que no rehúsa la carne de puerco y la de pescado, aun cuando esté corrompida. La vista, empero, es finísima: distingue un pajarito a muchos metros de distancia. El gusto lo tiene muy ordinario, pero el tacto muy sensible: una espina, un dolor cualquiera le hace lanzar siempre palabras de imprecación. (Crespi [1926] 1993b, citado en Bottasso, 411)

Muchas de las primeras descripciones misioneras sobre los shuar ilustran hasta qué punto “el lenguaje del colonizador, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico” (Fanon [1961] 1983, 20), operando su reducción a cosa colonizada mediante la segmentación y disección narrativa del cuerpo, discursividad del saber-poder racializado equivalente al acto de posesión (apropiación) progresiva del cuerpo (Juncosa 2012, 162). Las descripciones metonímicas de rasgos somáticos asemejan el proceso de reconocimiento minucioso del territorio apropiado. A la vez, la atribución de rasgos opera la clasificación en términos de raza y clase, mediante la identificación del conjunto de mayor coincidencia: el tipo medo-persa pero con algo de chino.

En el caso de la cita de Crespi aparece, en cambio, un patrón de evaluación sensorial dual, basado en el principio no formulado de que la sobrepresencia de un rasgo compensa la negación deshumanizante de

otro; así, a una *híper* caracterización le corresponde una *hipo* caracterización (Juncosa 2012, 160 y s.). El énfasis semiótico en la extraordinaria capacidad visual y táctil remite a la siguiente ecuación: a mayor sensorialidad, menor capacidad de abstracción y viceversa. Así, nombrar a los shuar como seres superdotados de una tan sutil como extraordinaria sensibilidad visual y táctil los sitúa en una relación contigua y sin mediaciones intelectuales respecto a la naturaleza; un fantasma que acecha en el fondo de las caracterizaciones duales entre pensamiento concreto, en términos de “pensamiento sensible”, propio de los indígenas, y pensamiento abstracto, propio de “los occidentales”, según el patrón de la dualidad oralidad-escritura descrita en el capítulo precedente.

Así, se infiere que los sensorialmente *híper* dotados resultan, en contrapartida, *hipo* dotados cognitivamente. Los argumentos que refuerzan la imposibilidad de abstracción del pensamiento shuar y su fijación en lo sensible prefieren la entrada lingüística y tienen que ver con un tipo de referencialidad no comprendida que enfatiza el contexto presente y el interlocutor: “La idea del Jívaro no da importancia a la acción más que al que la hace, o a alguna característica de este” (Tallachini [1904] 1993, 291-2). El segundo argumento lingüístico proviene del léxico carente de entradas abstractas, señal que refuerza la noción del shuar apegado a lo sensible a tal punto “que casi no saben concebir la idea de la espiritualidad del alma” (Gusmano [1904] 1993, 329).

Esta inscripción sitúa a los shuar lejos del pensamiento abstracto y los encierra en la sensorialidad, como corresponde a seres anclados en la naturaleza. Pero admite otras posibilidades: la sobrevaloración de los sentidos no siempre implica negación de la inteligencia, sino también reconocer un tipo particular de ella adecuada para la potencial tarea en la división internacional del trabajo que aparecerá mucho después. Con el tiempo, la agudeza visual y táctil ha reafirmado un destino (y una tarea) para el pensamiento primitivo shuar: la caracterización de la fauna y la flora (reeditada por la legislación ecuatoriana respecto a los *bioconocimientos indígenas* y en la literatura que hace de los pueblos indígenas guardianes del medio ambiente), y ello debido a la riqueza de su léxico para referir el entorno. De nuevo, aparece la ecuación racializada

de pensamiento moderno colonial, según el cual lo que se quita (pensamiento abstracto) se compensa con la sobrepresencia de otro rasgo (la riqueza de léxico de flora y fauna):

Alguien afirma que la lengua jíbara es una de las más ricas y poéticas que existen. Poética lo es, sin ninguna duda, por el frecuente uso de la metáfora y énfasis, cosas que se observa, aún más en la lengua quichua. Pero estos dos aspectos característicos, demuestran precisamente la pobreza de un lenguaje que necesita metáforas y gestos para expresar el pensamiento. Si de veras fuera rico, los Jívaros no tuvieron necesidad de repetir cinco veces seguidas la misma palabra, como lo hace en sus conversaciones clásicas. Pero si al idioma jíbaro se tuviera que conceder el honor de ser llamado “muy rico”, esta riqueza se notaría tan solo en los términos particulares de las numerosísimas especies de flora y fauna amazónica. En este sentido, los Jívaros merecen el título de naturalistas porque no dejaron sin nombre ni siquiera al más pequeño insecto, ni una hierba de hilo invisible. Pero no encontrarás términos generales ni abstractos. (Tallachini [1904] 1993, 291-2)

Otro de los rasgos psicológicos relacionado con la inteligencia es la vivacidad de carácter y la vitalidad, enlazados de tal manera que abre la puerta para reconocer en los shuar disposición para el aprendizaje, pero no saberes. Un temprano testimonio misionero asocia la inteligencia con la vivacidad (energía vital) y la postura corporal altiva; la vivacidad denota la presencia de inteligencia y tal asociación perdurará en las representaciones de los misioneros porque, seguramente, vislumbraban allí el potencial de aprendizaje de los shuar:

[E]l Jívoro es el salvaje más simpático y más inteligente, pero al mismo tiempo, el más terrible y más temible. No es alto como habitante de la Patagonia, ni como el mismo Coroado del Matto Grosso, su estatura no supera mucho la nuestra mediana, y es muy ancho de tórax. Pero su manera de caminar altiva, da la ilusión de que es más alto de lo que es realmente; la cabeza recta y majestuosa demuestra su inteligencia; los movimientos altivos e inquietos indican vivacidad y firmeza. En el Jívoro, todo es natural: la manera de caminar, la vida, la misma exuberancia de vida (Gusmano [1904] 1993, 325).

Poco después, el etnógrafo finlandés Rafael Karsten sitúa la vivacidad y la energía vital en el ámbito de las “características mentales” y actitudes existenciales propias de un pueblo de pasiones fuertes:

En general, el indio jíbaro promedio es un individuo bien parecido, que produce una agradable impresión. Su cuerpo, proporcionadamente constituido y bien desarrollado, da testimonio de la vida móvil que lleva y la cultura física continua a la que se sujeta desde muy niño; así mismo, su vivo aspecto irradia esa inteligencia y energía que es una de sus principales características mentales. Al mismo tiempo toda su personalidad y sus vehementes gestos y forma de hablar expresan esas emociones y pasiones fuertes que han hecho famosos a los indios jíbaros y que ellos han mostrado especialmente con relación a sus enemigos. ([1935] 2000, 86)

El mismo Karsten, en su citado diario de viaje a la Amazonía ecuatoriana, entre 1917 y 1919, unifica el retrato moral con el intelectual, al atribuir a los shuar agudeza intelectual y al clasificarlos como los indios más inteligentes de Sudamérica:

A pesar de un cierto egoísmo primitivo y pese a la desconfianza con que ven a todos los extraños —tanto blancos como indios de otras tribus— los jíbaros son en el fondo gente excelente con grandes posibilidades de desarrollo, sin duda. *Son los indios más inteligentes que he conocido en Sudamérica*, una circunstancia que explico a partir de sus constantes conflictos internos. Estos han hecho evolucionar su *agudeza intelectual* y han dejado vivir a los más sabios y listos —mediante una selección natural diríamos— mientras los menos inteligentes han sucumbido—. He visto muchas pruebas de su absoluta honestidad, una característica con que se distinguen con ventaja de los indios cristianos; dicen la verdad y están muy dispuestos a informarme abiertamente sobre cualquier tema que planteo. El mayor peligro para un blanco que los visita, y realmente el único, surge de sus fatales supersticiones que a veces pueden tener consecuencias insospechadas. ([1921-1922] 1998, 236, énfasis añadido)

El misionero protestante Francisco Drown también reconoce y aprecia la vivacidad de los shuar, aunque deplora la degradación de sus hábitos de limpieza (Drown 1962, 87, citado en Bottasso 1993 II, 6, nota 6): “Aunque su vivacidad me atraía, me sentía repelido por su suciedad y hábitos personales”.

Otro de los rasgos psicológicos cognitivos reportado por los misioneros, a partir de numerosas experiencias de primera mano, es la irrefrenable curiosidad por examinar los artefactos de misioneros y viajeros pero sin apropiarse de nada, trazando un enlace entre los rasgos cognitivos (curiosidad) y morales (respeto por lo ajeno):

Estos salvajes no tienen solo muchas pretensiones, sino son también muy curiosos. Quieren ver y observar todo, preguntan todo, pero debemos confesar que no nos dimos cuenta de ninguno que tocara alguna cosa sin permiso. Al contrario, se nos asegura que entre Jívaros, los que no han sido contaminados por los pésimos ejemplos de los blancos, es considerado “malo” el que miente y roba. (Pancheri [1893], 1993, 43)

De las representaciones morales a las epistémicas

La moralidad misionera salesiana construyó inscripciones a partir de la dualidad jerarquizada y mutuamente excluyente entre espíritu y cuerpo, que coloca la sexualidad en el terreno inquietante de la colonialidad de la subjetividad mediante el control disciplinar, la confesión y la dirección espiritual. Por ello, la sexualidad shuar fue tratada e intervenida sociológicamente desde un tópico preponderante: su poliginia. Marie Perruchón (2003), por ejemplo, afirma lo siguiente respecto a las concepciones de los misioneros salesianos sobre la moralidad sexual de los shuar:

Los misioneros generalmente insisten en una crítica moral de la cultura local y la sociedad y, por ello, impulsan cambios de gran alcance en las creencias y prácticas [...] Los salesianos no fueron la excepción. La condena misionera aceleró la desaparición de prácticas tales como la reducción de cabezas, las guerras de venganza, la poliginia y los ritos de iniciación masculinos y femeninos, por citar algunos ejemplos. (2003, 44-5)

Las apreciaciones misioneras sobre la sexualidad son heterogéneas y matizadas: van desde quienes incluyen la poligamia en el inventario de “costumbres bárbaras”, aun reconociendo que “es practicada por algunos como cosa lícita y los otros no se asombran por eso” (Pancheri [1893] I, 1993, 50); hasta visiones más serenas y complejas como las de

Allioni, quien para 1910 afirmó que la poligamia se asocia con necesidades productivas y económicas, a tal punto que “es general, solamente esos pocos débiles de constitución y que por consecuencia no pueden trabajar y los otros que quieren seguir la enseñanza cristiana, son los que tienen una sola esposa. Para ellos el tener varias esposas es un medio para tener más riqueza” ([1910] 1993, 123).

Lo mismo vale para las afirmaciones sobre el carácter subordinado de la mujer respecto a los hombres, comprensión que gana complejidad explicativa conforme el mayor contacto misionero con los shuar en el terreno y se despojan, progresivamente, de lo ya dicho. Si para los testimonios tempranos “también la mujer es casi una esclava” (Panikeri [1894] 1993, 84), otros más tardíos desaprueban dicho parecer reconociendo el fuerte ascendiente de la mujer shuar:

Se ha dicho y escrito repetidas veces que las mujeres jíbaras son esclavas y que el marido tiene derecho de vida y muerte, que las somete a rudos trabajos y que ellas no tienen ni manera ni fuerza para sustraerse a la brutalidad. No es así, hay mucha exageración. En los años que llevo estudiando a este pueblo, muy raras veces he visto maltratar a las mujeres, mucho menos las he visto sometidas a trabajos exagerados. He visto que generalmente se quieren y que las mujeres tienen siempre un fuerte ascendiente en la casa. (Allioni [1910] 1993, 125)

Otra fuente que reconoce aspectos muy positivos en la moralidad shuar son los escritos del misionero Juan Ghinassi, quien en sus *Apuntes sobre los jíbaros* ([1946] 1993, II, 207 y s.) admira la honestidad, el respeto por lo ajeno, el respeto y la consideración por la mujer, etc. Uno de los enlaces entre lo moral y epistémico más densos es la metáfora del cautiverio de los shuar en el reino de Satanás, *leit motiv* de suma importancia y de profundas consecuencias para la geopolítica del conocimiento de la modernidad-colonialidad, que sitúa la evangelización en el centro del proceso civilizador, constituido por dos empresas solidarias entre sí: el rescate moral y el rescate epistémico.

Mattana relata lo siguiente cuando refiere la conversión de un líder shuar en el momento de su muerte: “¡Cuántos pensamientos se me atropellaron luego en la mente, cuando derramé sobre él las aguas de

salvación y pronuncié las palabras de su regeneración espiritual! He aquí un alma que por tantos y tantos años fue esclava del demonio” ([1896] 1993, 152). La metáfora reaparece luego en un folleto conmemorativo de la presencia de las Hijas de María Auxiliadora entre los shuar (1904-1954) en el capítulo titulado “El reino de Satanás” (citado en Bottasso 1993, II, 6, nota 1).

Inspirada en la perspectiva de Bartolomé de Las Casas, la imagen del alma cautiva del demonio enlaza pensamiento y moralidad de una manera muy particular: no desconoce la presencia de la razón, sino su situación permanente de “voltear su rostro al diablo”, de estar atrapada en esa trayectoria diabólica. Por sí misma, la razón indígena es incapaz de superar tal fijación y colocar el rostro en la dirección que corresponde. Esa razón *volteada al diablo* es el factor epistémico que hace posible el secuestro y esclavitud de la moralidad en manos de Satanás. El cautiverio obnubila el juicio de la razón, ignorante para percibir el bien y, al mismo tiempo, daña el alma que debe ser regenerada y rescatada. La evangelización será la única empresa capaz de cubrir el reto del doble rescate (el ético y el epistémico) y la autoadjudicación de la doble tarea es una expresión refinada del saber-poder de la modernidad colonial que coloca la misión en el centro del proceso civilizatorio y hace de la doctrina y la pedagogía herramientas de redención. La civilización, en sí misma, es una tarea de redención ineludible e imponible que prescinde de la voluntad y el consentimiento de los indígenas, porque debe ser llevada a cabo *por su propio bien*, su bien moral y su bien epistémico.

Los misioneros protestantes también trazaron vínculos muy fuertes entre religión, moralidad y aspectos epistémicos como ejercicio de las dinámicas de raza, clase y clasificación social ejercidas sobre el pueblo shuar. Por ejemplo, el siguiente himno, que fue muy popular en Maku-ma (en el trans Kutukú, zona interior del territorio shuar), articula tan concisa como contundentemente categorías morales y epistémicas que clasifican a los shuar entre protestantes y católicos, dotados de rasgos distintivos y duales al punto de que los shuar católicos resultan moralmente *amarrados* e ignorantes: “*Yus shuarcha jingkiamua nuke aiñawai* (Los no

cristianos están como amarrados). *Wénawai jijnum ti necachu asar* (Van al fuego por ser ignorantes)” (FICSH 1976, 165, nota 210).

De las representaciones a las apropiaciones del territorio y la naturaleza

La inscripción de los shuar como pueblo “pérfido, astuto, soberbio, egoísta [...]”, tomada de una carta de Magalli (MSH, E 2, 52. “Seis cartas dirigidas al Presidente de la República [...]”), es tal vez el lugar común más persistente y “repetido literalmente en muchas publicaciones salesianas” (J. Bottasso 1993, t. II, 7, nota 6), que aparece una y otra vez hasta convertirse en marca étnica asociada con la irracionalidad infantil, sustrato de una actitud arbitraria, sin objeto, impropia de una razón que debe evaluar el presente y arribar a conclusiones definidas: “[los shuar] casi siempre, cuando ofrecen un cabo, enredan todos los demás. Impacientes, ruidosos y caprichosos como los niños malcriados”. El misionero Carlos Crespi enlaza, además, la niñez del pueblo shuar con la violencia temperamental: “En medio de tanta soberbia, en medio de un carácter tan libre e independiente, se ve siempre al hombre primitivo, al niño de la civilización” ([1926] 1993, 419),⁷⁵ situándolos así en la jurisdicción de la intervención misionera.

Desde una lectura fanoniana, las inscripciones de los shuar como pueblo violento y sin gobierno, constituido por grupos desarticulados y confrontados entre sí, reflejan la atribución de una corporalidad colectiva muy específica, inspirada en la vertiente racista de cuño anatomo-fisiológica que se renueva “en la teoría moderna de la ausencia de integración cortical de los pueblos coloniales” (Fanon [1959] 1965, 38). Ser representados como un pueblo sin conexiones corticales, sin articulaciones políticas, contribuyó a desterritorializar al pueblo shuar: impulsó de manera muy concreta la apropiación de un territorio baldío porque, supuestamente, esa calidad los colocó en una situación de desintegración y “al borde de la extinción” (Bottasso 1982, 23-4). Los conflictos entre los grupos, los desajustes demográficos causados por las enfermedades, los desplazamientos y la desterritorialización aparecen así desconectados de

75 Pancheri afirma que “su carácter es soberbio, más allá de lo imaginable, y desprecia a los demás” (1894, 85).

los movimientos de la modernidad-colonialidad. Las guerras endógenas se explican desde la práctica del presente etnográfico; es decir, como un rasgo permanente que oculta las condiciones históricas que impulsaron su movilidad territorial en momentos de intensos y violentos contactos. Las guerras endógenas asumidas en tanto condición permanente colocaron al pueblo shuar en situación de ser pacificados pues eran un estorbo para el progreso; además, contribuyó a generalizar la imagen de un pueblo desmembrado y casi inexistente cuyo territorio debía ser considerado “vacío”, “baldío” y disponible para la colonización.

El movimiento de representación moral y epistémica genera una territorialidad amazónica “vacía” y “baldía” de sentidos y carente de *telos* territorial, ya que los shuar despliegan su vida y cultura de tal modo acorralada y encerrada en la inmediatez que no logran siquiera vislumbrar las potencialidades del progreso. El espacio amazónico no está habitado por la *territorialidad* shuar; los shuar no constituyen una territorialidad en el espacio amazónico; son un pueblo ausente, sin derecho a la tierra por su inestable y precaria relación con ella o porque, en calidad de niños temperamentales y violentos, no ejercen acción racional que dejen marcas civilizatorias. De esa manera, los shuar viven en la naturaleza, no en el territorio. La misión se apodera de la potestad de imprimir e instalar sentidos territoriales vinculados con actividades productivas cada vez más orientadas al capitalismo globalizado y la explotación de recursos naturales. En ese *telos* configurado por el progreso, los shuar tienen un lugar reservado: producir como campesinos y artesanos, tal como los colonos, trazando el vínculo entre clasificación social, etnia y clase.

Por otro lado, los misioneros reforzaron, desde su proyecto civilizatorio, la representación patriarcal de una naturaleza feminizada, incompleta y silenciosamente disponible a la intervención masculina por ser *virgen*:

Naturaleza de la región. Es enteramente cubierta por selvas vírgenes, las más estupendas del mundo, cruzada por innumerables ríos de cierto tamaño. No se encuentra encerrada entre montañas abruptas ni extensas planicies. Se trata de montañas ricas en vegetación que enmarcan las corrientes de agua, cerca de las cuales viven los Jívaros. (Allioni [1910], citado en Bottasso 1993b, 37)

Y desde su proyecto evangelizador produjeron una visión desencantada de la naturaleza, vaciada de la pletórica presencia de espíritus y seres no humanos que habitan el territorio shuar, aun a pesar de reconocerla como signo de la presencia de Dios, presencia única y totalizante no dispuesta a compartir el territorio con nadie. Concebir la naturaleza en tanto creación es una operación desdivinizante que anula la autonomía y realidad previa de la naturaleza como entidad con la cual es necesario interactuar respetuosamente: “El ojo del espectador queda encantado y ya no sabe lo que más lo atrae. Todo es hermoso, con esa hermosura de la creación, y el esplendor de la naturaleza revela la mano de Dios que ha hecho todas las cosas con admirable armonía y orden en todas sus partes” (Mattana [1896], citado en Bottasso 1993a, 172).

Las representaciones sobre la soberbia-violencia del pueblo shuar se han transformado y complejizado con el paso del tiempo y los cambios de contexto; incluso, hasta revertirse y funcionar en sentido contrario. En el transcurso del surgimiento de la Federación Shuar, ocurrió un proceso curioso mediante el cual resignifican y se reapropian de los rasgos de altivez, bravura e imprevisibilidad a ellos atribuidos para incluirlos en un discurso de sí para otros hasta convertirlos en elementos de autopresentación colectiva y advertencia de hasta dónde pueden llegar en caso de sentirse amenazados en el territorio.

Al mismo tiempo, fue importante el discurso inverso, aquel que salió al paso al del *complejo del colonizado*. Ese discurso fue detonado por la Federación Shuar para contribuir a la superación de la patología identitaria que supuestamente aquejaba a quienes querían ser como los colonos, desidentificándose de lo suyo. Cuando llegué a la misión, en 1980, la figura del *acomplejado* o *aculturado* era ya un tópico para argumentar la necesidad de valorar la propia cultura y no permitir ser avasallados por la de los colonos, pero me dio la impresión de haber sido recogido e impulsado desde algunos misioneros antes que por los mismos shuar, pues, en realidad, son poco afectos a realizar taxonomías de este tipo. De todas maneras, conversaciones en torno a ello se hacían presentes. Cuando preguntaba a los internos de la misión qué entendían por *shuar aculturado*

respondían que se trataba de *shuar creídos*, que asumían una identidad que no tenían y que se sentían superiores a otros.

La figura del shuar aculturado evoca sin duda a Fanon, quien aborda el tema desde la experiencia colonial de los negros en varias alusiones de sus obras *Piel negra, máscaras blancas* ([1952] 2009), *Por la revolución africana* ([1959] 1965) y *Los condenados de la tierra* ([1961] 1983), con diversos apelativos propios de su abordaje psicoanalítico: complejo de inferioridad, alienación del negro, sentimiento de inferioridad ([1952] 2009, 43, 44, 59); enajenación ([1959] 1965, 47) y complejo del colonizado ([1963] 1983, 22). Con ello se propuso analizar “distintas posiciones que adopta el negro frente a la civilización blanca” ([1959] 2009, 45). Tal vez su definición de enajenación refleje los elementos presentes en los demás términos: “[El negro] habiendo juzgado, condenado, abandonado sus formas culturales, su lengua, su alimentación, sus costumbres sexuales, sus maneras de sentarse, de descansar, de reír, de divertirse, el oprimido, con la energía y la tenacidad del náufra-go, se arroja sobre la cultura impuesta” ([1959] 1965, 47).

No obstante, la enajenación nunca es total ni irreversible: admite la posibilidad de que el inferiorizado retome su “posición original”. Los misioneros potenciaron la figura del complejo del colonizado, y el texto de Aij’ Juan̄k (Alfredo Germani) es prueba de ello, pero sin seguir del todo su itinerario porque —en rigor— se desentendieron de las patologías del colonizador, las de su propia cultura, cuya raíz más profunda es la inhumanidad del blanco que arroja lo negro —lo indio— a una zona del no ser (Fanon [1952] 2009, 43). En ese discurso para otros, la atribución de la falla —el complejo del colonizado— se cierne sobre los sujetos y hace de ellos mismos la causa de su propia desgracia. Por un momento, la mirada incrimina a los shuar y la desvía, aunque no del todo, de las contradicciones que emanan del sistema mundo capitalista moderno colonial del que los misioneros son portadores.

Parodias de la episteme materialista shuar

Culmino este apartado estableciendo un vínculo entre el movimiento de representación que hace de los shuar un pueblo materialis-

ta, centrado en demandas por las cosas y su correspondiente negación como sujetos epistémicos. Para ello partimos de Maldonado Torres (2007) y otros autores que profundizan el enlace entre lo epistémico y lo ontológico (Sylvia Wynter 2009, De Oto 2011, Quintana 2011 y Borsani 2011) para discernir el entramado de la colonialidad del saber con la colonialidad del ser, en el preciso sentido que la aniquilación del otro inicia con la aniquilación epistémica, con el epistemicidio. Solo así entenderemos la atribución de una diferencia colonial que lleva la marca de la subontologización. Culminaremos de la mano de Fanon ([1959] 2009 y [1963] 1983) para evaluar la refutación misionera al pensamiento shuar en el marco de las relaciones coloniales y el proyecto de blanqueamiento de los colonizados.

Maldonado Torres (2007) dice respecto de las dimensiones epistémicas y ontológicas de la diferencia colonial:

Uno podría decir que hay dos aspectos de la diferencia colonial (epistémico y ontológico) y que ambos están relacionados con el poder (explotación, dominación y control). En resumen, la diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial se refiere a la colonialidad del ser en una forma similar a como la diferencia epistémica colonial se relaciona con la colonialidad del saber. La diferencia colonial, de forma general, es, entonces, el producto de la colonialidad del poder, del saber y del ser. La diferencia ontológica colonial es, más específicamente, el producto de la colonialidad del ser. (147)

La negación epistémica de la diferencia colonial transporta, al mismo tiempo, su negación ontológica y su imposibilidad de ser y existir. Según Borsani (2011), la subalterización y la subontologización son formas que implican la subvaluación de las diferencias que se expresa en el “andamiaje científico colonial que traza una línea demarcatoria entre episteme y doxa, imponiendo una subvaluación de la diferencia” (2011, 64). De Oto (2011), desde igual perspectiva fanoniana, afirma que el motivo profundo de la subalterización “supone un apartamiento progresivo de la vida social, apartamiento que aleja la posibilidad de generar opciones que puedan tener influencia en el orden simbólico general [...] el colonialismo escinde los cuerpos de sus opciones. Los separa de

la posibilidad histórica de su existencia” (50). Y ello ocurre en los episodios que analizaremos a continuación.

Al rastrear episodios en los que tiene lugar la negación de los shuar como sujetos epistémicos, que dan curso a la subalterización y subontologización de los rasgos de su identidad relacional, centro la atención en dos registros misioneros sobre el pretendido materialismo shuar. Algunos de ellos fueron referidos con ocasión de la aceptación de los sacramentos para acceder a las cosas, pero recuperamos los del misionero de la primera hora, Aguilera ([1904] 1993), cuyo testimonio es parte de una carta a Don Rúa (entonces superior mayor de los salesianos). El primer registro-parodia de Aguilera refiere la materialidad shuar a partir de la siguiente interacción:

El viejito Agustín nos decía: “Yo bonito Taita Dios rezando. Calzón pidiendo, mote pidiendo. Taita Dios surdu estando: no dando. Yo manos estirando [...] estirando [...] Nada cogiendo [...] ¡Vos no surdu estando! Vos todo regalando”.

[...] un día pregunté a un jivarito ingenioso, franco y desenvuelto: “¿Vos contento Padre viviendo?”; contestó: “Sí, sí: mucho contento estando. Cristiano bueno comiendo, bueno durmiendo, bonito vistiendo. Así mucho gustando”. (309)

En otro microrrelato, un shuar confronta la doctrina con objeciones consistentes, tajantes y nada despreciables respecto a las creencias cristianas sobre la muerte y el castigo del infierno. La escena es muy elocuente y ocurre de la siguiente manera:

Un día, mientras que un catequista explicaba el dogma del infierno, de pronto un Jívaro salió con esta objeción: “Infierno yendo, muerto estando [...] ¿Qué haciendo? ¿Acaso vivo quemando? Muerto quemando. ¿Qué haciendo? (o sea, ¿qué importa?)”. Otra vez demostrábamos la existencia de Dios, un “materialista” dijo: “¿Vos visitando? ¿Vos conociendo?”. (309)

Estas parodias en formato de viñetas costumbristas basadas en la sátira del lenguaje podrían evocar a Fanon en tanto que hablar una lengua es “asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” ([1959]

2009, 49), e interpretar estas viñetas como un juzgamiento porque en la posesión del lenguaje “se ve adonde queremos llegar” (50). La media lengua puesta en escena conlleva un diagnóstico oculto, y es una suerte de línea de base sobre la cual definir una tarea educativa y civilizadora, porque el manejo precario del idioma del colonizador denota todo lo que falta a los colonizados para llegar a ser civilizados; en la media lengua se refleja la distancia pendiente del colonizado hacia la civilización blanca. A partir de allí, se podría deducir que la escolarización pretenderá cubrir tal distancia. Parafraseando a Fanon, al igual que los negros colonizados por los franceses, los shuar serán más blancos y se aproximarán más al verdadero hombre cuanto más suya hagan la lengua nacional (49).

Pero creo yo que el verdadero sentido de la parodia estriba en constituirse en mecanismo profundo que absuelve a los misioneros de reconocer en el materialismo shuar la posibilidad oculta de redimirse a sí mismos. Al inscribir tamañas objeciones a la cosmovisión cristiana en el género de la parodia, el misionero rebaja el relato a un tipo de incidente humorístico destinado a matizar informes, cartas y relaciones con el misionero, poniendo en curso de tal manera la subvaluación de la diferencia epistémica que desactiva su fuerza crítica y elude la posibilidad de una confrontación ideológica y dialógica profunda. Con ello negó a los shuar su carácter de sujetos epistémicos y evitó el cuestionamiento latente dirigido al corazón mismo del marco doctrinal cristiano, expresión particular de uno de los rasgos generales de la colonialidad de la subjetividad: la separación de los sentidos y el cuerpo del pensar y el existir. La misión y el ejercicio pedagógico en los contextos de su acción se privaron así de la posibilidad de confrontarse a sí mismos respecto a dos asuntos clave: que la relacionalidad shuar incluyó la presencia misionera en su ciclo vital y los consideraron relevantes para optimizar sus condiciones materiales de vida, y que esa relacionalidad no implicaba para nada el abandono y la renuncia a su diferencia radical, sino la confrontación dialógica a las creencias misioneras.