

El entramado civilización, educación y evangelización en el territorio

Capítulo IV: Disputas civilizatorias, epistémicas y metodológicas

José Enrique Juncosa Blasco

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

JUNCOSA BLASCO, J. E. Disputas civilizatorias, epistémicas y metodológicas. In: *Civilizaciones en disputa: Educación y evangelización en el territorio Shuar* [online]. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Editorial Abya-Yala, 2020, pp. 263-293. Investigación Decolonial series, n. 3. ISBN: 978-9978-10-458-3. <http://doi.org/10.7476/9789978105696.0006>.



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 IV

DISPUTAS CIVILIZATORIAS, EPISTÉMICAS Y METODOLÓGICAS

Conversaciones (*aujmitsamu*) finales para abrir sentidos⁹⁹

Conversación (aujmitsamu) de José Nantipia Juepa¹⁰⁰

Mis primeros maestros fueron hispanohablantes y extranjeros. Los misioneros salesianos que llegaron por primera vez fueron italianos, españoles, americanos y checoslovacos. Tenían el idioma y la cultura muy diferente a la nacionalidad shuar. Las clases eran dadas solo en castellano. Hubo la prohibición absoluta de hablar el idioma “jíbaro” (*shuar chicham*) y a quienes se les trincaba hablando en shuar los padrecitos y los profesores daban castigos físicos y psicológicos muy fuertes.

Nos decían que el shuar es un idioma de los salvajes y que debemos “civilizarnos” hablando el idioma castellano y buscando ser “cristianos” cuanto antes. Los shuar de aquellos tiempos fueron muy respetuosos de las palabras de los religiosos y profesores. Pensaban que los “colonos” *apach* tenían toda la razón y no se podía contradecirlos.

Sin embargo, algunos shuar internos e internas siempre buscaban la oportunidad de estar solos en ciertos lugares como la chacra, patio y aulas vacías, para dar riendas sueltas a sus experiencias, cuentos, noticias y demás novedades de sus familiares cercanos y lejanos. Hablaban en shuar a escondidas y así disfrutaban de sus vivencias culturales, espirituales y sociales.

En esos tiempos se empezó a nivel nacional un aprecio desmedido a todo lo que viene del exterior y un desprecio a lo que es nacional. Este

99 Para este capítulo he seleccionado una conversación (*aujmitsamu*) por cada autor, para dialogar con cada uno de sus textos las disputas de fondo que cierran la tesis.

100 La versión de José Nantipia está en castellano, por ello va en una sola columna.

fenómeno ha incidido grandemente en que se pierdan y hasta se destruyan ciertos valores culturales autóctonos, es decir, valores fundamentales y vitales shuar.

Por los internados de aquellos tiempos se provocó la presencia del fenómeno de la aculturación. Por este fenómeno algunos shuar en la actualidad no hablan en shuar, no practican sus vivencias culturales, sobre todo los jóvenes, no les gusta practicar la lengua y la cultura shuar, por estas razones existen dificultades en la práctica y aplicación de la EIB.

Hay que hacer conocer que los misioneros han tenido toda la buena voluntad y el espíritu altruista de servicio educativo y evangélico. Sin embargo, esta acción sistemática de la educación mediante internados de escuelas y colegios ha producido ciertas grietas profundas en la cultura shuar-achuar.

La identidad shuar, como grupo humano definido, ha ido desapareciendo poco a poco. De tal manera que los verdaderos valores culturales y costumbres ya no se practican en su totalidad. A pesar de la buena voluntad de los primeros misioneros salesianos en su afán de “civilizar” y “cristianizar”, ha distorsionado la manera de ser de un auténtico shuar, sus principios filosóficos y su cosmovisión.

En realidad, en estas circunstancias el hombre shuar ya no es el shuar indomable, fiero hijo de la selva que impera grandioso en la inmensa selva. Por medio de la ayuda de ciertos misioneros, antropólogos, lingüistas y arqueólogos, viene luchando a lo largo de los años por no verse domado y vencido como el indio de la sierra, su hermano. Su ser indómito, soberbio, libre se ha visto debilitado por el avance incontenible de una cultura que, presentándose más fuerte, va avasallando e imponiendo nuevas formas de vida, que en aras de un mal llamado “progreso y civilización” y desarrollo, arrasa con todo lo que hasta ahora constituye la grandeza de nuestra bella tierra oriental amazónica.

Conversación de Rosa Mariana Awak Tentets

El conocimiento en el pueblo shuar: pensar, sentir, ver, recordar

Pensar (Enentaimsatin): todas las culturas del mundo han podido sostener y sobrevivir durante largos tiempos de vida. Muchas culturas fueron evolucionando en forma paulatina; alcanzaron a vivir sus costumbres de acuerdo a sus hábitats y cosmovisión.

El abuelo y la abuela, en las horas de la mañana, narran el mito para sus nietos, nietas, hijos, hijas; les enseñaban diferentes manualidades y oficios que debían aprender. Todo conocimiento estaba regido por tabúes y prohibiciones...

También narraban el mito de Etsa (dios creador y dador), que quiso poner a prueba a tres personajes: los mandó a botar bultos en diferentes barrancos, sin que miraran su contenido. Escogió a Kujancham (zorro), Kuyu (variedad de ave) y Keencham (murciélago). Kujancham cargaba un *ayampaco* de rayos, pero este expulsaba un aroma que estimulaba el apetito. Entonces pensó: “¿por qué mandaría a botar el *ayampaco*?, voy a ver y comer”. Al abrirlo, de sus costillas chispearon “rayos”. Entonces Etsa dijo: “que no haya secretos, que todas las cosas sean conocidas”. Es por eso que en el día de hoy juzgamos, cuando hay problemas, dependiendo de la fuerza, y así sabemos si será derrotado y quién será

Enentaimsatin: *Mashi tarimiat aentska, chicham, jusamunmayajai timiatrusar, arantukar, iniakmamsar emkaruuti. Nuni eemki, kampuntin tepakmajai, nui irunujai pachiniakiar unuimiatki ni puja-murincha iwiaki wearuuti, nuni iniakkasaran imiatkin najanman iisar najanaki weakui unuimiatki, niiniurincha jintiki wearuuti, nú yamaiya juish nekaji. Ii apachri, uwi nanakmaki weamunam nii uchirin jintiki wearuuti yamaiya jui nú nekaji.*

Shuarka juni nii uchirin jintiawaruuti, aujmatsar; nanakmsar iniakmamsarain tusar juna aujmatin aarmiayi: kasamkaip, waitruawaip, naki aip; tumaasar apartinkia nii uchirin timiatrus jintin armiai, aishmankan, nuwan.

Tura junash aujmatin ainiawai, Arutam aentsun timiatrus umitiarin nekarartsa yunkurak ajapautarum tusa menait aentsun ipiamiayi; Kujanchman peem yunkunamun susamiayi turamaitiat timiau kunkuanash urukamtai ajapata turuta tusa aitiar iyamujai metek paenam peetmiayi, aitikiasan, Kuyuka jempe yunkunamu niish jukiamiayi, aitikiasan niisha kunkuakui aitiar iyaj tukama muuknum jempe amuamiayi tura amuak Jeenchmasha nua najiri yunkunamu jukiamiayi, niish atir iyaj tukama nua najiri nujiniam peemprukmiayi, tura natsamainiak jea wari wayacharmiayi, turamtai Etsa yumimaruuti, meset nekarma atin, uchichik jeemperin, uchichik nijirmau arat tusa

el vencedor. Kuyu cargaba el *ayampaco* de las canas; este también lo abrió y enseguida la cabeza se le llenó de canas. Finalmente, Jeencham, que cargaba el *ayampaco* que contenía los órganos genitales de la mujer, también abrió su envoltura, e inmediatamente su nariz se transformó y parecía el órgano genital de la mujer. Avergonzados se presentaron ante Etsa y viendo lo sucedido les transformó al primero en zorro, al segundo en ave *kuyu* y el tercero en murciélago, cuyas características poseen en la actualidad... Es decir, ningún conocimiento es definido, siempre hay cosas ocultas que el hombre no sabe.

El sueño es más que dormir, en él se realizan acciones. Un sueño se hace realidad. También hay sueños provocados por el alucinógeno donde se ve una gama de acciones que son reveladas para la vida; a eso le llamamos poder de *natem* (ayawasca), *maikia* (floripondio) y *tuna* (cascada).

Sentir (Nekapkatin): el abuelo era quien se preocupaba por la educación de los hijos, el/la niño/a debe saber todo lo que hará en su vida de adolescente, quien más conocimiento tenía era respetado. En aquel entonces permitían que los niños participen en los rituales de *natemamu* (ritual de la ayawasca), *tuna karamma* (viaje a la cascada sagrada), *maikuamma* (ritual de beber el floripondio), *tsankram* (ritual de beber el zumo de tabaco), *wainchi* (ritual de aprendizaje de cantos sagrados); en este ritual la persona debía adquirir el poder en el sueño (*karamak*, “sueño bueno”; *mesekar*, “sueño malo”).

yuminmaruiti. Nekatin akush mashi iwiakiachmaiti. Tuke nekachma awai.

Karamak, juka kanamuchuiti, juinkia warinkish najanatin iwiayamuiti karamkanam, kanarar mesekranam warinkish najanmaiti, nu paantin ajakuinkia penke karamak tutainti. Aintsank, karamak maikiamar, natema pujusar najanmash awai urumai najanartin, nuka natema, maikia karamari tutainti.

Nekapkatin: *Apaach nii tirankin jintintin asar, tuke penker pujutan jintinarmiayi, urumaiya nui najanatnium. Tuma asamatai aents tii nakarua un arantukam, penker isma atuyayi. Tuma sar natemanunam, namper amaunam pachi, Tunanam, ju armiayi waimiakarat tusar. Nui nekamin atinian wainin armiayi, suertamu, kujapramu; juinkia penkernan, nuinchuka yayauchiniuni suertincha, kujaprincha ainiawai.*

Para interpretar las señales de los movimientos faciales y corporales, para definirlos y clasificar, siempre estaba atento. Pero si por varias ocasiones sucedía lo mismo decía: alguien viene, si los muslos frontales de la pierna se movían; si el movimiento era por debajo de la pierna, decía que no vendría. Las personas que habían superado todos estos rituales se consideraban *amikiu*, sabio/a, maestro/a... Por eso, era importante experimentar o percibir las sensaciones producidas por las causas externas e internas mediante los sentidos.

Ver (Iistin): abuelo y abuela enseñaban a ver, interpretar y reflexionar los sueños; las visiones y las señales del cuerpo son fuente de conocimiento. Para lograr sabiduría todo humano ensayó su conocimiento según su necesidad y experimentando: comprobó, descubrió y determinó hasta habituarse. Los abuelos estaban muy cerca de sus nietos, observando sus actitudes, cualidades y actividades, y acompañando con orientaciones. No se dedica mucho tiempo a la enseñanza, ya que los niños tienden a prestar poca atención y aprenden más mediante el juego y las actividades prácticas. Se elaboran materiales como canutillos con flechas para que jueguen en la casa y desarrollen los pulmones fuertes y sanos, o lanzar con la *tiink nuka* (hoja) para desarrollar los músculos; trenzar los hilos de algodón; encertar los *nupis* (semillas). Así se desarrollan las destrezas finas y gruesas. Subir y bajar de los árboles, elaborar piolas. Nunca debía estar un niño desocupado.

Waimiakarka, etserchatainti asakmaraij tusar nuya mesekramrarkia etserkar maikiamtainti. Tuma asa uunta chichame imianuiti.

Iistin: *jush aintsan tii chicharkamu awai, apawaach timiatrus tiranken iimtikias, najamtikia nii iniakmamtairin nekar-niuyayi tiranken, karan, itiur nekat-niui nunash mashi jintinniyayi. Mashi aentska nii utsumak enetaimmiarin nekapmamsaiti, najana, apatak iis, turuki akanar aujamatsaiti. Nú yamaiya juish nekaji. Uchichikia warik pimpin asarmatai waumak jeamun jintintin armia-yi tuma asamtai nakurumtiksar jintin armia-yi. Jú nakujai, waawa, tashitash, tiin, nakkuship, weesham esenkumak. Tura uchikia akan pujuschanuiti tuke warinkniash najanuk pujutnuiti, naki aij tusa; yamaiya jui un enetai atsawai, uchi tii naki ajarar tsakainiawai. Nekaska, wakan, enkema iniakamu iiniak, nii enetaimtairin emesmainiawai, tuma asamtai apati ii uchiri penker tsakararat takurkia najanatniuri, iistintri iwiartuetiniatji tajai.*

Los shuar están ligados al mundo natural, que se comunica mediante manifestaciones cósmicas.

Recordar (Nekartin): los abuelos enseñan a recordar todo lo que ocurre a su alrededor; los orientan sin ocultar nada.

Enseñaban a percibir la sensación de que algo iba a ocurrir: un sonido o un olor; de esa manera conocían mejor su mundo natural y lo hacían con plena libertad.

Tuma jikia tii imianaiti aentsnum tura yanajasmanum, shuartikia kanarar pujatsji nunca tepakma irunujai tura yajasam ainiajai tuma asar nii muchitmari nekaji.

Nekartin. *Apaach nii pujamurin imiat najanamuna timiatrus uchi neka tsartinian jintiniaiti, urumai emesmakain tusa. Tii arantukar, aneasr jintiatin takustiniatji tajai, itiurak jintiataj, warijiain, warinia nekatniuit tusar un enetai juukmakar iisar jintiatniuitiji tajai.*

Uchi patatusar jintiatiai takurkia pujamunam irunujai takakmasar jintiatniuitji, imiatkin seakur Waitneasam sususia, yuminkiajme, tsankurkurta, ajamprusta, tusar jintiatniuiti, nuni iistin, antuktin, nekatin utsutainti. Nuni nekaru ainiaiwai shuarka, itiurchat nan^hkamastinian.

Conversación de Rosa Naikiai Jintiach

Rituales sagrados en el colegio

En el transcurso del cuarto curso, pude experimentar el *natemamu*¹⁰¹ que organizó el instituto de Bomboiza. Allí tuve visiones de que yo estudiaba muy lejos; además, escuchaba el juramento de la bandera: solo se escuchaban las voces que decían: “sí, juro”.

Natsa unuimaitai aintiuk uwi juarkur natemamajai unuimiatai uuntri iwiarkamtai. Nui wi jeachat unuimia pujumu wainkiamjai. Uchi tarachi mukunaiyamu antukmajai, ayatik chichampri antimiajai, nuya muukrui tente jiru iimmiaja tura ewejrujai achikatasan pujai ayatik men^hkakamai.

101 Nota de Rosa Naikiai: *Natemamu*: ritual de la ingesta de la ayawasca (*natem*).

En mi cabeza estaba la corona de la Virgen María y cuando la topé con la mano esta desapareció. Además, vi muchos jóvenes vestidos típicamente y con lanza, que caminaban por el interior de una institución que estaba construida de hormigón; en las paredes estaban pegados los cuadros de la Virgen y de Jesús.

Según mi interpretación, las visiones se hacen realidades. Estaba estudiando lejos de mis padres, porque mi profesión iba a ser de profesora. Escuché el juramento a la bandera, el matrimonio eclesial que hice, vi la corona de la Virgen en mi cabeza. Los trajes típicos de los estudiantes aparecieron porque en los minutos cívicos de cada mes estos se visten típicamente. Los cuadros de las imágenes de la Virgen, de Jesús y otros santos, asomaron porque iba a trabajar en un colegio fiscomisional.

Esas fueron las únicas experiencias de ritos culturales que experimenté en mi adolescencia. De casada, solo inhalé el zumo de tabaco cuando pasaba por situaciones difíciles en mi hogar. En esa ocasión escuché la voz de un señor que me preguntó: “¿Por qué sufres tanto? Mira, este es tuyo”.

Cuando viré a ver, estaba un carro de color medio verde que era mío. Al terminar el último año de bachillerato me sentí, al mismo tiempo, alegre y triste porque, conversando con compañeros y compañeras, unos dijeron que se quedarían en la casa, otros todavía no decidían qué hacer.

Nuyasha natsa itipmararu nan̄kijai pujuinian nukap waintramjai, aintsan unuimiatainiam uunt pen̄ker najanamun tura nui nukuach Mari, Arutma nukuri tura arutma uchiri Jesusa wakaní peerma pujuinian wainkiamjai.

Wi enentaimsan̄ka mashi iisman nekas ajararuiti, uchi tarachi mukunaiyamu antimajai, juka unuikiartin ajastinian asamtai. Jukete natsa pujai ii uuntri nekatairi pachintiukmaka.

Yamai nuatnaikia pujusan tsaankun musutkamjai itiurchatan wainiakun pujamurui. Juinkia ayatik shuara chichamprin atukmajai chichartak: urukamtai imiash waitiam?

Jua, iisia juka aminiuti, ayantaram iakun kun̄kuimian samektaku iirkarinkia puja wainkiamjai.

Conversación de Serafín Paati Wajai

Pensamiento mítico. Lo concreto y lo abstracto

La génesis del conocimiento de la nacionalidad shuar está cimentada en su mitología. ¿Por qué muchas familias shuar lamentamos hoy que los conocimientos de nuestros ancestros se estén deteriorando? Es porque nosotros, los padres de familia, hemos dejado de transmitir los sagrados conocimientos de nuestros mayores, que se transmitían de generación en generación, desde hace miles de años. Los mitos no eran narrados en cualquier momento, tenían su metodología, su horario. Se narraba en las madrugadas.

El jefe de casa ordenaba a sus hijos y yernos levantarse a tempranas horas de la mañana, y los invitaba a tomar *wais*,¹⁰² luego de purificar su estómago, los reunía a todos para aconsejarlos sobre el buen vivir; los consejos de los mayores siempre partían de la narración de un mito...

Por ejemplo, si quería enseñar que una mujer no puede casarse con dos hombres, narraba el mito de Etsa y Nantu, que se casaron con una sola mujer; si quería evitar los matrimonios mixtos, narraba el mito de “El sajino que se casó con una mujer shuar”; para evitar que sus hijos tengan relaciones sexuales con una mujer desconocida, narraba el mito de Kaka. Había un mito específico para cada caso. Luego de haber transmitido esos conocimientos,

Shuara nekatairinkia shuara aujmakrin netakeawai. Urukamtaiya yamaiya jui shuar nekatairi menkaki weawai tu weaj. Timia nekaska juka ichipsar iis-maka ii uunti yaunchu ii nekatairi yamai uchi akiniainia jintiatsji. Yaunchu ii uuntri nekatairinkia nekaska aujmak aujmatkur uchi jintitaiinti. Yaunchu ii uuntri aujmattaikia nanakamsarkia aujmatchatainti, juka ju aujmatsatin enentaisha awai. Nekaska tsawana nui aujmattainti.

Uuntaiti tsawa nui nantaki nii uchirin awen iniantar waisa ekenak aak umim-tikiar, nui untsumniuyayi utuak penker pujutan chicharkartaj tusa, juka nuna juaruk yaunchu aujmattain aujmatas juarniuyayi. Uuntka nekawai wari auj-mattana aujmatsata, kame nii uchiri emesmamun neka asa ayu juna aujmat-satjai ti aujmatniuiti.

Watekea nua jimiaira aishmanjai nuat-nakchatniuiti tusanka Etsa Nantujai aujmatin armiayi, antsu chikich shuar-jai apachia ániujai nuatnakchatniuiti tusanka paki shuar nuan nuatkamia nuna aujmatin armiayi, antsu nii uchiri nua nekashtaijiai tsaninkiaim tusanka kakan aujmatin armiayi. Kame chiki-chik aujmatsumuka ii najanmarijiai antiniais awai. Nuna aujmatas jintianka

102 Nota de Serafín Paati: *Wais*: agua hervida con hojas de la wayusa. Los shuar acostumbaban tomar a la madrugada para arrojar como una manera de limpiar el estómago, antes de servirse la chicha de yuca.

el mayor permanecía alerta para que los saberes transmitidos fuesen llevados a la práctica.

La visión gnoseológica del shuar antiguo era más concreta que abstracta. Los conocimientos se presentaban más visibles en los mitos como hechos reales y vividos por los primeros hombres; por lo tanto, era también fácil de entender y llevar a la práctica. Las normas establecidas en la organización social presentaban mayor visibilidad si tenían fundamentación en los mitos.

Como los mitos eran sagrados, los conocimientos y consejos que impartía un mayor también eran sagrados; en esos tiempos nadie podía burlarse de sus saberes: quien se burlaba recibía la sanción correspondiente, ya establecida. Pienso que la visión gnoseológica que hoy tiene el shuar sobre los saberes de su cultura es más abstracta.

Los jóvenes de hoy tienen una apreciación abstracta de los saberes de su cultura: porque la forma de presentar nuestros conocimientos ya no la hacemos por medio de mitos; siendo así, carece de fundamentación y es menos aprovechada por la nueva generación. Además, en la actualidad, en vez de enseñar las cosas basadas en la práctica, enseñamos con base en las teorías; enseñamos las normas del buen vivir bajo las leyes establecidas en el Código Civil, que para el shuar son menos significativos y funcionales. Teniendo en cuenta este parámetro, pienso que la nueva universidad indígena, o en particular la de la nacionalidad shuar, debe considerar este aspecto como fundamental para generar conocimientos en la formación superior.

uuntka anear auyayi watsekea umikiar-tipiash tusa.

Yaunchuya shuara nekatairinkia paantniuyayi tura antsu aya enentainsachma. Mash nekatainkia tii paant wainkiamnna iniakmanniuyayi wari aujmattainiam achitkia asa, tuma nuya nekas aents najanamua aanis iniakmanniuyayi tuma asa nu nekamusha najantainiam junaktincha itiurchatcha ayayi. Aitkiasan araantunaikar matsamsatniusha tii paant ayayi wari aujmatsumunam pachitkia aku najanamnia asa.

Wari yaunchuya aujmatsumuka tii araantukma asa, aitkiasan uunt jintiamusha araantukma ayayi, kame yaunchuka uunta nekatairirjainkia wishirchamnna auwaiti, ya wishia nuka asutiatin timiauyayi. Antsu yamaiya shuar nekatain enentaimna nuka wikia aya enentainmak juatai tajai. Wari juka yamaiya apatikia aya chichasrik enentaisha jintiaji, yaunchu aujmatsumujai juarkir jintiatsji, tuma asantai natsasha ishichichik nekainiawai.

Nuyasha yamaiya juinkia nekataisha najanamunmaya juarkir jintitsuk ayatik timianmaya juarkir jinti weaji, imiatkin umiktincha ayatik papi umpuarma nu aujsar jinti weaji. Juna juni enentaimsan wikia tajai, uunt unuimiatai shuarnum najanatai tajinia nuka juna enentain iistiniaiti nekatai jintiamunam tura nekatai najanmanum. Nuinkia nekatai najanmanumka uunt unuimiatainmasha paantnumia juarkir kame yaunchuya aujmatzar juarkir nekachmanum aya tii enentaimkiartamunam ejetniuiti. Juni nekat najanma uruma nui tii paant tuaka pujamunmash ajasainti tajai.

Tener conocimientos propios y concretos sobre nuestra cultura debe hacerse mediante los mitos y, luego, llegar a la abstracción. Es un proceso metodológico que tendría mayor significación y funcionalidad en la sociedad shuar.

En la epistemología y mitología shuar, es importante resaltar el sistema de conservación de la biodiversidad como una estrategia para mantener vivos los saberes y la mitología. El shuar aprendió a manejar su entorno desde hace miles de años en relación con los seres de la naturaleza y lo que su medio le brinda. El concepto de lo local en el manejo de su territorio tiene relación con la diversidad de los seres que comparten ese hábitat; la existencia de estos seres abre la memoria del shuar para que sienta como un hecho real su mitología.

¿Por qué todavía se conservan esas plantas, esos árboles grandes?, ¿por qué se mantienen las cascadas sagradas, los ríos, las huertas (*aja*)? Porque aún persisten en la memoria de muchos mayores shuar los mitos narrados por nuestros ancestros: si se mantienen los mitos, también se conservan los saberes de la cultura shuar.

Yaunchuya nekat tura aujmak yaunchuya aujmatmanum kampuntin anetkar pujustin timianaiti wari juya nekat jiiniu asamtai kame ii nekatairi emenkakaij takurkia. Shuarka nii pujutairin jukitniun tii unuimiatraiti kampunniunam irunujai anturnaik. Nuiñkia nekas junin asamtai ii pujutairi tama shuarnumka umuchkatin paant ajasuiti nui iwiasu irunujai anturnaikiar, tuma asamtai shuarka yamaiya juisha kampunniunmaka nuna iwiaaku ainiana au wainiak yaunchu aujmatsumun nekasa timiauenentaimniuiti.

Nu enentainmak tajana nu tii shiir nekami tusan ju enentai timian awainiki tajai Ii pujutairinkia tuaka pujutainiam iniakmanui tura tuke pujutainiam. Ii pujutairinkia nu aran imiatkin iwiaaku irunu iistinnium juramji tura nui ii nekatairi nuya najanar nekamusha mash ayamruktin enentai winiawai. Nekatai tarimiat aentsnaka kampunniujai achiniais awai, mash iwiaaku ainia aujai, numijiai tura yajasmajai. Nekatai ititur kampuntin anettsar pujustiniatiaj imia nekaska nu.

Wats iniakmasa iismaka ajaiti nekas nui iwiaaku ainia au anetma tura nuya utsumamu nujai imiatkin najanma. Enentai sutamtikiakur titiatji, wari nu arak akui, numi uunt irunu asamtai, tuna, entsa iruñkui, ajasha najanu asar nui nekas shuara yaunchu aujmattairisha irunui nuya ju iruñkuñkia shuara nekatairisha yamaiya juisha aikiasan awai.

Los seres de la naturaleza (animales, bosques, ríos, cascadas...) son elementos que reavivan los saberes de la cultura shuar, protegen y mantienen viva la mitología. Hay una estrecha relación entre la mitología y el conocimiento, son dos elementos que se interrelacionan entre sí en el ámbito de la epistemología. Por esta razón, para los shuar es difícil aceptar la destrucción de la naturaleza, porque si lo hacen también aceptan la destrucción de sus saberes y de su cultura.

Cada mito tiene su valor epistemológico. Cada mito concierne en sí varios saberes, por eso, la importancia de hacer una explicación filosófica de los mitos, que es tarea de la educación superior.

Nuinkia, kampunniunam imiatkin irunniua au (yajasma, numi, entsa, tuna...) nekaska yaunchu nekatain iwiaku paant najana pujuwaii. Yaunchu aujmitsamu iismaka nekas juka nekataijiai anturnaik awai. Tuma asantai shuartikia kampuntin tii akasmatnkiuitiji, kampuntin amuktin tsankamakrikia ii nekatairi amunaktin tsankamaji tura nuya mash ii atairi amukatniusha tsankamaji.

Chikichik aujmitsamuka nekatnum achi-tkiawai, tuma kame yaunchu aujmitsamuka tii nukap nekatain iruawai, tuma asantai enentainsar yamaiya juinkia jintiatin awai. Timia nekaska juka uunt unuimiatai takatrinti tajai.

Las conversaciones seleccionadas de los y las shuar contribuyen a establecer puntos de partida y pistas para seguir el itinerario de este capítulo, que busca identificar las disputas de fondo con la civilización, la educación y la evangelización desde los métodos y las epistemologías puestas en escena tanto por los shuar como por los misioneros a lo largo de su relación histórica. Lo que se disputa es el proyecto civilizatorio moderno colonial en su conjunto, porque se impone como totalidad en el sentido de un único presente que no admite otros presentes ni otros proyectos igualmente civilizatorios, abierto a otras educaciones y espiritualidades.

Inicio el capítulo indagando sobre el sentido de la categoría “civilización” y de “patrones civilizatorios” desde el aporte de Lander (2000b y 2010). Luego de explicar los patrones civilizatorios basados en la tradición cristiana que escinde lo sagrado, lo humano y la naturaleza como instancias separadas, describo cómo se han expresado en la tarea misionera de civilizar, educar y evangelizar. Finalmente, a partir de las conversaciones (he seleccionado cuatro de ellas, una por cada miembro) y de los testimonios y conversaciones de anteriores capítulos, identifico las disputas civilizatorias de fondo.

Cierro la investigación con una reflexión sobre la misionalidad en tanto actitud no exclusiva de los misioneros cristianos, extendida a la retórica de la modernidad-colonialidad que impone la promesa civilizatoria de Occidente como única posibilidad y único presente posibles. Finalmente, identifico las preguntas pendientes que deja esta investigación, abierta a otras aproximaciones y debates.

Civilización, educación y evangelización. Disputas de fondo

Parto de la conversación de José Nantipia, quien narra que la educación y la evangelización sustituyeron valores identitarios y generaron “grietas profundas” en la cultura shuar y achuar, a la vez que su espíritu de censura provocó que, en los primeros contextos escolares, los estudiantes shuar hablaran a escondidas “de las vivencias culturales, espirituales y sociales” propias. Además, comparte la experiencia de avasallamiento de la civilización, entendida en términos de progreso y desarrollo, cuyas nuevas formas de vida arrasan con todo. Por lo tanto, no se trata solo de cambios y transformaciones sino de avasallamiento y amenaza real de destrucción de sus formas de vida, de la naturaleza y de la posibilidad de existencia colectiva de los shuar.

Para ello, despejaré el sentido del término “civilización”, que “avasalla y arrasa con todo”, porque considero que es el más amplio de los tres y, de alguna manera, incluye los otros y su vigencia es alimentada por ellos. De alguna forma, la educación y la evangelización transportan y reproducen patrones civilizatorios comunes. Lander proporciona pistas para definir qué se entiende por “civilización” y por “patrón civilizatorio” (Lander 2000a y b y 2010) para, a partir de allí, intentar identificar los cruces con la evangelización y la educación, según las formas de organización de las relaciones sociales, con las cosas y la naturaleza que allí se hacen presentes.

Lander (2010, 27) define el patrón cultural y civilizatorio de Occidente como aquel que, por procesos hegemónicos y de poder, se impone sobre otros de tal manera que se constituye en una totalidad excluyente respecto a otras. El patrón cultural y civilizatorio de Occidente está constituido por

las formas de organización de la vida del capitalismo durante los últimos 500 años, la constitución del sistema-mundo colonial moderno, que durante este tiempo ha tendido a expandirse más y más hasta pelear por apropiarse del último rincón de la vida, tiene como una de sus potencias mayores la capacidad de convertir este modelo de organización de la vida en algo que parece natural, que parece que simplemente fuese así, que los seres humanos somos de esa manera, y por lo tanto que este es el patrón de vida más adecuado para los seres humanos porque somos así. (27)

En términos de Vázquez (2014), citado anteriormente, ese patrón cultural busca imponerse como el único presente posible:

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)

El punto que añade Lander consiste en que, de la mano del neoliberalismo, el tiempo se agota y esos patrones deben ser disputados no solo por hegemónicos, sino también porque son deshumanizantes y amenazan la vida sobre el planeta, pues cuando “la condición de realización de la vida y la felicidad, el avance y el progreso están basados sobre la inexorable destrucción de las condiciones que hacen posible la vida, obviamente estamos ante una situación patológica e insostenible” (2010, 30).

Lander propone que es indispensable comprender al neoliberalismo más allá de la teoría económica para asumirlo como “discurso hegemónico de un modelo civilizatorio” que pauta los “supuestos y valores básicos [...] en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida” (2000b, 11). Esas pautas se erigen en *patrones* porque determinan desde lo profundo las formas naturalizadas de actuar y de pensar en esos ámbitos; y son *civilizatorios* porque son totalizantes y se generalizan e imponen “como consecuencia de la expansión colonial, militar, tecnológica del capitalismo, que se ha expandi-

do de tal manera que ha sometido y destruido otras opciones culturales, al punto que termina por aparecer como la única posible” (2010, 27).

Esta visión supone que nos acerquemos a las conversaciones y al conocimiento de su pueblo como expresión de aquellas experiencias que buscan ser anuladas por el sistema mundo moderno colonial, y disputar desde allí la hegemonía y el presente al capitalismo neoliberal para hacer posible la vida sobre el planeta. Por lo tanto, las conversaciones con los shuar tienen este valor: ser la posibilidad antihegemónica y de autoafirmación de una existencia diversa más allá del capitalismo globalizado.

¿Cuáles son esos patrones civilizatorios? En varios lugares, Lander se refiere a ellos y los sistematiza a manera de *separaciones* o *escisiones* (2000b y 2010) de la siguiente manera:

- La primera es de origen religioso y consiste en la separación entre lo sagrado (Dios), lo humano (hombre) y la naturaleza (2000b, 14). Esta primera separación provocará otras sucesivas.
- Más tarde, con Descartes, tiene lugar “la separación entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo”, y un conocimiento “descorporeizado y descontextualizado” (15). De esa manera el mundo se ha desespiritualizado y puede ser poseído y objetivado por “conceptos y representaciones construidos por la razón” que se pretenden universales y objetivos (15). La separación entre sujeto y objeto es un *patrón civilizatorio*, según el cual “el conocimiento se hace desde un lugar diferente a las cosas sobre las cuales se conoce, desde una exterioridad que las convierte en cosas, desde una relación entre la razón y las cosas, supone una ruptura radical con las formas de conocer de otras culturas, de otros pueblos, lo cual tiene implicaciones extraordinarias” (2010, 28). Esa escisión funda la razón instrumental.
- La siguiente escisión es la que surge entre cultura y naturaleza, ambas integradas en la vida. Tal separación convierte la cultura en una exterioridad arrancada de todo aquello que hace posible su sustento: la vida, y se comprende como un plano vacío o cancha de juegos abstracta donde tienen lugar

las relaciones sociales (29). En contrapartida, la naturaleza es despojada de su carácter sagrado, se la separa de la vida y se convierte en un repositorio de recursos naturales, aunque “la vida no es recurso. Entonces, pensar en la vida como recurso es pensar en un forma totalmente instrumental, totalmente negadora y destructora de la vida” (29).

- Con la escisión entre cultura y naturaleza, surge la construcción de lo masculino y lo femenino que funda la razón patriarcal, de tal manera que el sujeto masculino es el portador privilegiado de la razón, y lo femenino “anclado al cuerpo, a la reproducción, al embarazo, a la menstruación, a todos los ámbitos de lo llamado ‘privado’” (28-9).

Con la conquista y la colonización de América, esa forma de saber-poder configuró el mundo sobre la base de organización del sistema colonial, de tal manera que las diferencias se articulan en “jerarquías ontológicas”, según el principio de *negación de la simultaneidad*, pues la razón moderna colonial detenta el monopolio de la realidad (2000b, 16), con lo cual se universaliza la experiencia europea, de hecho particular y ubicua. Finalmente, esta manera de organizar el mundo conlleva su apropiación porque transporta la “entronización del propio universo jurídico” europeo (18).¹⁰³

103 Boaventura De Sousa Santos se refiere también a varios de estos pares de oposición como fundamento del pensamiento moderno occidental (2003, 74 y s.). La *dualidad sujeto-objeto*, propia de la ciencia moderna, es una distinción epistemológica con consecuencias ónticas que consagra al hombre como sujeto epistémico y lo niega como sujeto empírico. A la vez que garantiza la división entre condiciones de conocimiento y el objeto de conocimiento, ese dualismo es la raíz de otras dicotomías que entranpan el pensamiento como la distinción humano-no humano. El nuevo paradigma asume que el objeto es la continuación del sujeto y que toda forma de conocimiento es siempre autoconocimiento. Supera, así, el dualismo en aras de un conocimiento comprensivo que no separe “y que nos una personalmente a lo que estudiamos”.

La *dualidad naturaleza-cultura* es una distinción óntica con consecuencias epistemológicas. Ya no es posible concebir la cultura como artefacto entrometido en la naturaleza o como objeto de la cultura. Hoy la naturaleza se concibe como un artefacto total: todo pensamiento sobre la naturaleza es, en el fondo, un pensa-

Civilización, evangelización y educación. Vínculos y entrecruces

Civilización, evangelización y desespiritualización de la naturaleza

¿Qué patrones civilizatorios comporta la tarea civilizatoria vinculada a la evangelización? Respondo este interrogante en dos direcciones: la primera consiste en la línea de la civilización cristiana, que conlleva la escisión entre naturaleza y vida, convirtiendo la primera en objeto inerte y desespiritualizado de la razón instrumental, reduciendo su condición a tierras disponibles para colonizar y fuente de recursos naturales. Esta línea civilizatoria exigía una segunda: la pacificación de los “jíbaros”, condición para doblegar la naturaleza. Frente a ellas, propondré la manera en que los shuar disputaron y disputan aún hoy ambas líneas de civilización-evangelización.

Los salesianos se presentaron a sí mismos, con mucha frecuencia, como agentes de *civilización cristiana* entre los salvajes; uno de sus significados consiste en difundir el patrón civilizatorio que escinde al hombre de la naturaleza mediante su objetivación como entidad separada de la vida. Ello condujo a considerar la Amazonía como un territorio desespiritualizado para ser apropiado y colonizado. El misionero Mattana, nada menos que en un informe al Congreso (1906), presentó la Amazonía sur —territorio shuar— como la verdadera promesa del progreso: “son lo mejor y lo más colonizable”, pues “desde Macas al Zamora y el Chinchipe, se halla la verdadera riqueza del Ecuador” (1993, 211). Mattana informó también sobre la construcción ya hecha de dos caminos para acceder desde Gualaquiza hacia el sur, a Chuchumbleta y hacia el norte, a Indanza, con la perspectiva de acceder, en el futuro,

miento sobre la cultura. Todo pensamiento sobre la naturaleza se funda en una sociología implícita.

La *dualidad masculino-femenino* expresa una ciencia sexista y androcéntrica que supone la inferioridad de la mujer: “Por esta vía, lo masculino se transforma en una abstracción universal, fuera de la naturaleza, en cuanto lo femenino es tan solo un mero punto de vista cargado de particularismos y de vinculaciones naturalistas” (88). El sexismo reside en la falsa universalidad de las generalizaciones trascendentes; por lo tanto, considera el pensamiento alternativo —y al pensamiento feminista— como carente de rigor, atravesado por la fuga o la ausencia.

a Loja. Por lo tanto, ese espacio natural, ajeno a la vida, es apropiable; mejor, si es por medio de la colonización con campesinos provenientes de la Sierra que con extranjeros:

[con] la colonización extranjera, se prometen beneficios para una empresa que la establezca; y no se piensa que, con elementos del propio país, se puede rápidamente poblar parte de esos inmensos territorios en donde la explotación agrícola sería una de las más ricas de la República. A las puertas mismas de la abundancia, los pobladores de la meseta andina se mueren de hambre en una tierra a la que el cielo niega sus lluvias. Con un pequeño esfuerzo y el gasto de insignificantes sumas, podría en pocos años, trasladarse gran parte de estos moradores infelices, a una región paradisíaca, en la que en breve tiempo, trocaría la minería por la opulencia. Para bien mismo del Estado, que se eximiría de subvencionar a pueblos enteros que perecen de hambre, es indispensable abrir caminos, formar colonias militares, extender las misiones y favorecer la colonización del Oriente. (1993, 210)

Crespi, más tarde, en 1926, presentará ese territorio como fuente de recursos naturales y mineros, anticipando el futuro extractivista minero de hoy que incluye expectativas petroleras:

Afirmando que en el momento actual de los estudios geológicos, no se ha encontrado en nuestro Oriente una verdadera mina de oro como la de Zaruma y las del Perú, no se excluye lo que se puede encontrar [...] Repito, la geología oriental está en pañales todavía, para poder decir su porvenir; y cuando la mano del hombre se lance a las florestas, practicará los benéficos desmontes, y penetrará en los valles inexplorados. No es imposible que algo más se encuentre de los que pueda enriquecer a la nación.

[...] Otro producto que se está buscando con mucha avidez por colosales compañías es el petróleo. (1993b, 388-9)

Pero los “Jíbaro” eran un obstáculo para la colonización y la explotación de la Amazonía, pues “son inmensas las dificultades que, a la evangelización y conquista para el progreso de estas tribus, opone la naturaleza, pero más son los obstáculos morales. Y entre estos el principal es el carácter de los Jíbaro” (Mattana [1906] 1993, 216). Por lo tanto, la tarea civilizatoria de posesión y explotación de la naturaleza conlle-

va la tarea de doblegar y pacificar al “jívaro” como prerrequisito para doblegar a la naturaleza. La evangelización y la educación la asumirán solidariamente mediante el moldeamiento de dos actitudes subjetivas: la mansedumbre y la obediencia, tal como se refleja en la vida ejemplar de José Vicente Wamputsar —analizada en el capítulo II—.

En el siguiente texto del misionero Carlos Crespi ([1926], 1993) aparece de manera muy viva la expectativa de lo que cabe esperar de los shuar si asumieran la razón instrumental:

Yo creo no exagerar al decir que si una fuerte colonización empezase la conquista pacífica del Oriente, los Jívaros, en pocos años serían absorbidos por nuevas energías, y sin cambiar radicalmente sus costumbres, se convertirían en una fuerza verdaderamente productora para la Nación. Demos a estos salvajes, no los vicios y las miserias de nuestra civilización, sino al contrario, los méritos y las virtudes y en pocos años habremos, ciertamente, creado fuertes cooperadores de regeneración y conquista del Oriente. (420)

Hemos visto que el movimiento de representación moral y epistémica descrito en el capítulo II (numeral 4) genera un movimiento de apropiación en el plano de una territorialidad amazónica “vacía” y “balda” 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 para dejar 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.

¿Cómo disputan los shuar la naturaleza escindida y desespiritualizada? En el texto de Serafín Paati, que abrió el capítulo I, no existe

un término que designe a la naturaleza como instancia separada de lo humano. *Ii nunke* es “nuestra tierra”, una cohabitación que posibilita la vida plural en su conjunto, no solo la humana. Es una realidad concebida en términos holísticos antes que analíticos, vivida desde una visión integradora que va del todo a las partes. *Ii nunke* es el mejor ejemplo para expresar la corpoterritorialidad shuar como un territorio sagrado, pletórico y saturado de presencias previas, en el que la humana es una más entre otras con las que es necesario coexistir, pues ellas también deben desarrollarse y garantizar su lugar.

A diferencia del tipo de presencia que ejerce la modernidad-colonialidad, esas presencias no están allí para ser eliminadas, desplazadas o expulsadas: se aprende a convivir con ellas y en medio de ellas, aunque no todas resulten siempre y necesariamente favorables a la vida. Algunos seres son denominados *nere* (dueño): dueños de los animales, de los árboles, de los sajinos, etc. Esos dueños permiten que los shuar capturen presas o usen los árboles con el permiso correspondiente, nunca más allá de la necesidad. Los mitos expresan que la sobreexplotación y la eficacia desmesurada es siempre sospechosa, por ejemplo, en el desmonte, significa que algo anda mal: no es propio de humanos, sino de seres inquietantes que se ocultan entre los humanos. Asimismo, en los lugares sagrados, como la cascada (*tuna*), habitan las fuerzas de los abuelos que están allí para ser recuperadas y poder existir y superar las crisis.

Al leer el texto de Serafín, nuevamente, surge la pregunta de si esas presencias sagradas son de alguna manera humanizadas, pues buscan relacionarse y tienen lenguaje, al mismo tiempo que aparecen como autónomas y diferentes. Sea como fuere, en todos los casos esas presencias están dotadas de subjetividad. *Ii nunke* (nuestra tierra) aparece previamente habitada por nombres y símbolos, especialmente ríos y montañas, que resultan claves para orientarse y desarrollar la existencia.

Evangelización y espiritualidad shuar. La disputa de fondo: La escisión del alma y el cuerpo

En este punto es necesario interrogarse sobre qué entendemos por “espiritualidad”, un término más profundo que el de religión que alude a la institucionalización de una espiritualidad determinada, que muchas veces, o casi siempre, acaba con ella. El término “espiritualidad” no tiene equivalente en shuar chicham. Incluso, el término “espíritu” ha sido traducido al español desde la visión taxonómica que indaga la tipología de posibles espíritus de la cosmovisión shuar, ya se trate de *iwianch* (lo “no viviente”) y sus diversas manifestaciones; de *wakan*’ (“espíritu de los muertos”, en tanto imagen que se aparece) y para referirse a los espíritus de los ancestros denominados *Arutam* (“hecho viejo”). El *Diccionario comprensivo castellano-shuar* (INBISH-SERBISH 1988), por ejemplo, traduce “espiritualidad” como *wakannumia*: “lo que se refiere o viene del espíritu *wakan*” y denota la dificultad de hallar el término justo para una realidad que, simplemente, es vivida de otra manera.

Por lo tanto, no vamos a encontrar un equivalente en español de la espiritualidad en tanto ritualidad referida al mundo de los espíritus, porque esa ritualidad, tal como es vivida, involucra también al cuerpo y, en su conjunto, plantea una tremenda disputa con la escisión alma-cuerpo, que atraviesa no solo la religiosidad impuesta por los misioneros, sino también la del investigador. Desde los aportes del giro decolonial de los estudios (inter)culturales latinoamericanos, surge una primera aproximación que nos proporciona una dirección posible para entender la espiritualidad (y decolonizarla) de una manera más integrada con la vida, el cuerpo y la acción transformadora:

La espiritualidad es un modo de ser que implica un acto intencional de conciencia reflexiva en que hay un reconocimiento del ser como un “ser para sí” (usando el término de Sartre). Es un modo de ser que se dirige hacia afuera, y por lo tanto, señala más allá de sí hacia los objetos. Es un ser con un punto o propósito en el mundo. En este sentido, la espiritualidad se trata de una realidad que tiene el poder de transformar. (Quijano Valencia 2013, 205)

En lo personal, aunque no habla de espiritualidad, me gusta mucho la aproximación de Lorde que invita, desde la experiencia de las

mujeres negras y lesbianas, a considerar el cultivo de una fuente de poder y conocimiento de la que surge “energía para el cambio”; sobre todo, porque esa fuente de energía viva es un misterio que debe ser conocido y explicitado porque está cargado de posibilidades: más se lo conoce, más se despliega e incide en la vida y en la realidad. Esa energía, que se alimenta de lo erótico, proporciona una existencia intensa: considero que esa es la aproximación más cabal a lo que intento definir como “espiritualidad” en tanto “afirmación de la fuerza vital” (2003, 40). Por lo tanto, una persona o un colectivo espiritual es aquel que posee un modo de ser cargado de intensidad, que tiene el poder y la fuerza de actuar en el mundo y de transformarlo.

La espiritualidad así vivida y su disputa al marco de evangelización civilizatoria apareció en algunos episodios ya referidos (Aguilera [1904] 1993, 309), donde los misioneros parodian el conocimiento y la religiosidad materialista shuar, perdiendo la posibilidad de conocer mejor los límites de sus opciones religiosas desvitalizantes y descorporizadas, porque se fundan en la abnegación.

La misión se privó así de la posibilidad de confrontarse a sí misma respecto a dos asuntos clave: que la relacionalidad shuar incluyó la presencia misionera en su ciclo vital y los consideraron relevantes para garantizarse sus condiciones materiales de vida; y que esa relacionalidad no implicaba para nada el abandono y la renuncia a su diferencia radical, sino, incluso, contemplaba la confrontación dialógica y la disputa de las creencias misioneras.

Pasaron más de sesenta años para que la confrontación fuera retomada con seriedad, cuando los misioneros ya no estaban tan seguros de sí mismos, envueltos en un ambiente de perplejidad ante los interrogantes sobre la legitimidad y el sentido de su acción.¹⁰⁴ Uno de los testimonios que confronta la religiosidad shuar con la teología cristiana, desde la reflexión misionera, es el de Domingo Bottasso (1978) que define la epistemología de la religiosidad católica a partir de su carácter tes-

104 Algunos ejemplos, en orden cronológico, de la producción autocrítica de la misión salesiana entre los shuar son los siguientes: S. Broseghini y J. Arnalot (1978); D. Bottasso, J. Bottasso, S. Broseghini y M. Münzel (1978); J. Bottasso (1980).

timonial “creo en lo visto y oído por otros”, frente a un conjunto ritual y religioso shuar que propone una epistemología basada en la experiencia personal corporalizada, sensorializada, única e intransferible “creo en lo que veo y oigo” (D. Bottasso et al. 1978, 17 y s.), tal como lo expresaron en sus primeros contactos los shuar traídos a escena.

Domingo Bottasso reconoce el valor integrador —individual, social, cultural— del uso de alucinógenos, que otorga a los shuar una conciencia de superioridad respecto al colono, donde la droga es un factor de desintegración (20), pero se plantea el siguiente interrogante, cargado de todo un programa de evangelización:

El punto crítico está exactamente aquí: para creer, el shuar está acostumbreado a “ver”, y ve como efecto del uso de alucinógenos. Ahora, ¿cómo podrá llegar a una fe sólida en el mensaje cristiano, cuya base es creer “las cosas que no se ven”, fundándose únicamente en el testimonio transmitido por otros creyentes? (21)

El interrogante, así planteado, confina el verdadero problema —la articulación de la persona en torno a la corporalidad; la experiencia sagrada incorporada, individual e intransferible; el apego a los valores vitales— a un asunto de método que concluye en determinar cómo cristianizar esa práctica, o a dilucidar qué se debe tener en cuenta para transmitir mejor el evangelio según esa peculiaridad tan propia de los shuar. No obstante, se abstiene de cuestionar el patrón civilizatorio del mensaje y de la religiosidad propuesta, basado en la escisión cuerpo-alma que transporta la experiencia cristiana, asumido como una diferencia al lado de la otra sin percibir que se trata de una diferencia hegemónica que busca subalternizar o exteriorizar a la otra.

Civilización y educación. Disputas en torno a la escisión existencia y conocimiento y la simultaneidad civilizatoria

Para esta sección parto de las conversaciones de Mariana, Rosa y Serafín, que hablan de una educación shuar que contrasta con muchos de los relatos misioneros sobre una escolaridad basada en el olvido, el desarraigo y la desterritorialización. La conversación de Rosa Mariana Awak Tentets recuerda las formas de aprendizaje shuar expresadas en

cuatro verbos clave: *enentaimsa-* (pensar), *iis-* (ver), *nekapmar-* (sentir) y *nekar-* (recordar). Esas acciones revelan que siempre hay algo por conocer, pero no es la curiosidad la que despierta la necesidad, sino el fortalecimiento de la persona, el volverse capaz de enfrentar el presente. La familia y la comunidad integran los aprendizajes para que el individuo fuera capaz de actuar con autonomía en el territorio, cultivando un sentido de alerta permanente respecto a que, siempre, “algo está por ocurrir”. Su conversación hace considerar que esa forma de aprendizaje familiar y socialmente enraizada, basada en el cuerpo y los imaginarios oníricos como lugares de conocimiento y trabajo de la subjetividad, le disputa el lugar a la educación formal, centrada en aprendizajes y contenidos abstractos desconectados del cuerpo, del contexto vital y del manejo simbólico de la propia subjetividad. Incluso, denuncia a la educación como enajenada y enajenante respecto a la realidad presente que cultiva la insensibilidad respecto a “lo que está por ocurrir”, a la vida que transcurre, a sus posibilidades y amenazas.

La conversación de Rosa Naikiai narra, en cambio, cómo la escolaridad, en el contexto de la EIB, hizo posible incluir prácticas espirituales shuar asociadas con el autoconocimiento, especialmente aquellas que tienen que ver con las plantas sagradas. Relata un episodio de la secundaria según el cual, mediante el ritual de *natemamu* y el *tsaanku* (ritual femenino del tabaco), logró *visionar* el cumplimiento de su deseo de graduarse y profesionalizarse, así como el de tener un carro. Revela que los contenidos de los sueños y de las visiones no son los mismos para los shuar de hoy, pues se han transformado y sufrido desplazamientos. La profesionalización es una meta importante que implica superar tensiones, amenazas e incertidumbres y se hace presente en no pocos sueños. Pero, en definitiva, la disputa que plantea consiste en que la educación formal puede ser más un lugar de espiritualidad y menos de religión y evangelización.

La conversación completa de Rosa refiere experiencias muy dolorosas por su condición de mujer que debe trasladarse a la ciudad para culminar sus estudios universitarios y su narración nos hace reflexionar sobre el rol de la espiritualidad shuar en medio de las contradicciones de

la formación profesional y las opciones colectivas por una existencia diferenciada, más allá de los logros individuales y el acceso a bienes de consumo. Pero su conversación habla de la posibilidad de que la educación formal incluya y dé lugar a la espiritualidad shuar, no tanto como contenidos a ser tomados en cuenta sino, sobre todo, como experiencia vitalizante.

La conversación de Serafín Paati reflexiona sobre el mito desde la “epistemología” o “gnoseología” shuar, nombrada en shuar chicham como *nekaitiri* (*neka-*: “conocer”, *-tai*: sufijo que indica “lo que se necesita para”; *-ri*: sufijo posesivo tercera persona); es decir, como “aquello (medios, maneras) que hace posible conocer”. Su aporte es sumamente significativo porque destaca que el *yaunchu aujmitsamu* (conversación sobre lo antiguo) se vuelve conocimiento concreto y vivido en el contexto de una conversación de alguien con autoridad a otro alguien que lo requiere en una situación y contexto particulares. En tal sentido, el conocimiento es concreto porque tiene lugar en el mismo momento en que se requiere y la situación existencial lo demanda.

Las conversaciones que abrieron este capítulo descubren una vena muy importante de la epistemología shuar que cuestiona el aprendizaje en tanto recordatorio repetitivo de principios abstractos separados de la vida, pues para ella implica la transformación personal que involucra el cuerpo y los sentidos, a la vez que apunta al empoderamiento y la acción: a envolver la subjetividad en transformaciones intrasferibles que incrementan la capacidad de actuar y resolver.

Los shuar se dieron cuenta de esta línea demarcatoria entre su epistemología y la de los misioneros, esta última basada en la repetición memorística porque no se trata de saberes incorporados sino de verdades abstractas a ser asumidas. La conciencia de esa diferencia epistémica se expresa, por ejemplo, en los consejos de los mayores a quienes ingresaban al internado, reportados en las historias de vida: “Oye bien al misionero, mira bien qué hace [...] y haz lo que te diga”. Es decir, estaban advertidos de que ingresaban al mundo de la repetición, donde el aprendizaje seguía el trazado sinestésico que iniciaba en el oír para repetir y en el ver para imitar, sin que importe el sentido y la finalidad de esos itinerarios. El testimonio del profesor Luis Tibipa (2008) sobre

su paso por el internado salesiano denota aquella conciencia temprana de la diferencia entre el aprendizaje shuar y el de los misioneros, porque expresa la precaución de ver para imitar, así como la sorpresa por los episodios incomprensibles de aprendizaje repetitivo:

La primera lección fue aprender una oración a San Gabriel. Yo no sé cómo aprendí, si no sabía leer ni escribir, ni hablar correctamente el idioma español. Cuando tocó el turno de dar la lección lo hice de maravilla. Yo mismo me sorprendí y recordé las palabras de mi padre: ESTATE ATENTO, NO TE DISTRAIGAS Y SIGUE CON LA MIRADA AL PROFESOR. El profesor dijo: el alumno que recite la oración a San Gabriel pasará a primer grado. Estuve en la preparatoria. Cinco paisanos que recitamos correctamente la oración a San Gabriel pasamos a Primer Grado. (16, énfasis en el original)

Por ello, en la educación formal, los mitos y los saberes indígenas corren el riesgo de volverse abstractos —de objetivarse—: se activan sin la interlocución, el contexto y las urgencias subjetivas que les otorga significado para, en cambio, transformarse en objetos de repetición conceptual. De esa manera, corren el riesgo de desactivar su fuerza transformadora. Esto llama la atención sobre las políticas públicas que proponen el diálogo de saberes en la educación formal, incluso en la universidad: no basta referirse a ellos como contenidos; es necesario, además, ofrecerlos como posibilidad existencial de generar alternativas reales de vida expandida. Además, el mito se alimenta de dos conexiones muy importantes: la transmisión desde los ancianos y la conexión con el mundo biológico que alimenta y da vida a su simbología. La precariedad presente de ambas instancias (autoridad de los ancianos y sostenibilidad de la vida) amenaza el pensamiento basado en la conversación.

Un ejemplo del patrón civilizatorio basado en la imposibilidad de simultaneidad entre experiencias civilizatorias distintas, porque la modernidad-colonialidad busca detentar la totalidad de la realidad posible (Lander 2000b), es la empresa de castellanización que los misioneros emprendieron desde los inicios y sostuvieron hasta los años 70, con castigos y prohibiciones para que los internos e internas se abstuvieran de hablar el shuar chicham en el internado. Si bien los misioneros se inte-

resaron en el idioma shuar como vehículo de evangelización (Bottasso 1982), y los shuar, por razones estratégicas distintas, plegaron al aprendizaje del español como lengua de confrontación política para lograr prevalecer en el territorio, para los misioneros, la educación se trató de un proyecto de civilización castellanizante.

Surge aquí la memoria de mi experiencia en Bomboiza, en la que pude constatar la importancia que los shuar internos otorgaban al control de la dicción del español al punto de salpicar la cotidianidad con bromas inspiradas en las fallas lexicales y, sobre todo, de pronunciación. Los no shuar, en cambio, no nos veíamos obligados a enfrentar tales escenarios. Como afirma Fanon, esas incidencias forman parte de relatos e historias persistentes en el tiempo y, en el caso de los internos de Bomboiza, la falla se transformaba en el sobrenombre de quien la emitía durante días. A diferencia del “desembarcado”, que debía enfrentar solo su juicio, en el internado el control de la dicción constituía una tarea de vigilancia compartida y las fallas se resolvían con humor. Del lado de los misioneros, en cambio, comparecer ante los shuar hablando su idioma era un asunto tenso, que muchos resolvían por no hablarlo y eligiendo la lectura comprensiva. Pues, en efecto, en todo idioma cae el peso de una civilización. La diferencia, en mi caso, es que podía eludir el juicio de hablar el shuar y detenerme en los límites de la lectura comprensiva (con mucha dificultad), pues mi lengua materna era, al mismo tiempo, la lengua que los internos debían aprender y el punto de llegada deseado. Sin duda, los internos no podían permitirse los mismos límites en el manejo del español.

Misión y misionalidad. Componentes afectivos de la misionalidad

A lo largo del escrito, ha surgido la posibilidad de profundizar en el significado de los términos “misión” y “misionalidad”. He reservado el uso del término “misión” para referirme a la realidad histórica de sus instituciones, así como a las connotaciones de su dimensión empresarial, pues no es inusual escuchar hablar de “empresa misionera”, de la misma manera que el término se suele aplicar para “empresa civilizadora” o “empresa educativa”. Introduzco, ahora, el término “misionalidad”

como una realidad diferente en tanto un carácter o marca no exclusiva de la acción evangelizadora y de los misioneros cristianos y extensiva a las prácticas coloniales civilizatorias y educativas que conllevan la imposición de los patrones civilizatorios de la modernidad-colonialidad como deber y bien universal. Mignolo (2010) ofrece una buena posibilidad para ampliar el sentido del término “misionalidad” contrapuesto al de “opción” y también como un tipo de pensamiento —“pensamiento misional”— contrapuesto al de “opción descolonial”:

[L]a descolonialidad es una opción, no una misión. Es una opción a varios niveles (epistémica, política, subjetiva, económica), a todos los niveles de la matriz colonial de poder que es necesario descolonizar. En este preciso sentido, la racionalidad que convoca se asienta sobre principios ajenos a la racionalidad de todo pensamiento misional (religioso, económico, político). El pensamiento misional es un pensamiento imperial. La misión de convertir a las formas de vidas y de creencias de quien convierte, lleva en sí la semilla de la imperialidad. (7)

Mignolo continúa afirmando que la retórica de la modernidad-colonialidad es misionera, a tal punto que la civilización es asumida como una “misión”, pero en el ámbito secular que sigue una lógica paralela al de la misión religiosa:

La “unidad” de la civilización occidental reside en un discurso de conversión religiosa o secular (misión civilizadora), de progreso y desarrollo, de una felicidad que se alcanzará en el cielo, con el progreso civilizatorio, el desarrollo económico y la democracia electoral [...] La retórica de la modernidad [...] cambia de rostro y de vocabulario pero no el destino de su misión. Junto a esta retórica, se oculta la lógica de la colonialidad, una lógica que hace posible el control de todos los aspectos de la vida humana y más tardíamente de la vida “natural” de la cual la vida humana es solo una mínima parte. (9)

La “misionalidad” es una actitud que afecta a todas las dimensiones de la existencia: epistémica, política, subjetiva y económica. De ese modo, no es exclusiva de la acción religiosa, pues también participan de ella todas las instancias que se autoconciben como totalidad acabada, no relacional, que niegan a los pueblos indígenas, de muchas y sofisticadas

maneras, el carácter de sujetos epistémicos y, por lo tanto, poseedores de una diferencia radical relacional. De ese modo, las instancias del Estado, la escuela, la universidad, la ciencia, también actúan de manera “misionarial” en tanto atravesadas por el mandato y la misión de “subyugar todo pensamiento” a nombre de una totalidad, y son lugares en los que se corre el peligro de *parodiar* de muchas maneras los conocimientos indígenas, anulando su radicalidad alterativa, su potencia transformadora para disputar al neoliberalismo globalizado. En el ámbito salesiano la misionalidad es un asunto problemático porque, además, su identidad está marcada por la evangelización como bien mayor, alimentada por el lema de Don Bosco “dadme almas y llevaos lo demás”. La misionalidad así entendida conlleva la necesidad de poseer almas, poseer las subjetividades, que deben ser buscadas y retenidas para ser intervenidas, y así evidenciar el mismo patrón civilizatorio que rige el género y las relaciones con la naturaleza.

La *decepción* es un sentimiento importante que articula la actitud misionarial, es recurrente en los relatos y conversaciones misioneras, y aparece cuando el nativo no resultaba tan dócil y permeable como se esperaba. Hoy, creo, ondea un aire de decepción y fracaso en las misiones, debido a que se han debilitado los vínculos que sostuvieron su relación histórica con los shuar. La decepción es un sentimiento ambiguo que adquiere forma si se lo relaciona con la lectura alternativa de la alegoría hegeliana del amo y el esclavo trazada por Gilroy (2014, 85-6), quien retoma el relato autobiográfico de Frederick Douglass, un esclavo negro de Estados Unidos, a la vez literato abolicionista, sobre el trato violento y brutal de su amo sugestivamente apodado “quebranta huesos”. Gilroy comenta de la siguiente manera los episodios de violencia del “quebranta huesos” sobre Douglass, precisamente por su condición de organizador y articulador de la resistencia de sus pares esclavos: “En el relato de Douglass, quien aparece como poseedor de una ‘conciencia que existe por sí misma’ no es el amo, sino el esclavo, mientras que su amo se convierte en representante de una ‘conciencia reprimida dentro de sí misma’” (2014, 85).

El agenciamiento shuar que logró conducir estratégicamente la relación con los misioneros, instrumentando la evangelización hacia

sus propios fines (acceder a la escritura para prevalecer en el territorio), originó no pocas voces de desaliento y desánimo entre los misioneros (de las que fui testigo), y ha sido siempre un punto importante en los diálogos y reflexiones. Tal conciencia produjo reacciones diversas; la más radical se expresó en la conocida frase de monseñor Comín, de los años 30, que reflejó el resultado del trabajo misionero según la siguiente y contundente metáfora: “Estamos regando un palo seco”. He oído no pocas veces el mismo testimonio: “Los shuar nos han usado para sus fines”, es decir, que hace patente la conciencia de que la evangelización no fue fundamental para sus opciones históricas. No obstante, esa realidad debe ser asumida de mejor manera porque, al fin y al cabo, significa que los shuar incluyeron en su ciclo vital durante un lapso a los salesianos, lo que debe ser no solo agradecido sino también reciprocado.

Las voces que optan por responder al desencanto desde la apología misionera despliegan el registro de sus méritos por salvar a los shuar de su propia perdición y aniquilación, postura parecida (siempre salvando las diferencias) a la actitud de la “madre colonial” a la que se refiere Fanon: “La madre colonial defiende al niño contra sí mismo, contra su yo, contra su fisiología, su biología, su desgracia ontológica” ([1961] 1983, 104). Yo creo que la única opción para asumir tales desengaños es la postura decolonial que reconoce la autonomía de las decisiones de los pueblos en un contexto de confrontación colonial. Las dos actitudes —la decepción y la apología misionera— fueron contiguas en el tiempo: la una llevó a la otra.

Salvando diferencias, porque el enunciado “regamos un palo seco” no proviene del mundo subalterno, sino de las instancias misionales, la decepción revela que la conciencia de sí (la espiritualidad) está del lado shuar y actúa mediante su resistencia y tozudez para hacer prevalecer su diferencia y autonomía en el territorio. El árbol del pueblo shuar debió estar muy vivo para activar sus propias murallas ante los cambios impuestos y ser capaces de agenciarlos y conducirlos. La conciencia reprimida a la que hace alusión Gilroy, en cambio, es un rasgo reconocible en aquellas instancias misionales que reniegan de la oportunidad de abrirse al otro pensamiento que se les resiste, pero al mismo tiempo los confronta para dotarles de nuevas posibilidades.

A pesar de todo, la decepción misional, provocada por la tozudez del subalterno, puede, en un momento crítico, abrirse al reconocimiento de la conciencia reprimida de quienes habitan territorialidades ajenas, y traer consigo la posibilidad de un punto de inflexión si se asume con honestidad la pregunta: “¿Quiénes son estos que resisten nuestra oferta?, ¿en qué consiste nuestra oferta para ser resistida de esa manera?”. El desengaño denuncia la desterritorialidad de toda oferta misional y evidencia su voluntad de apropiación. La decepción puede llegar a ser un buen lugar desde el cual comparecer al sentido de tantos tránsitos, presencias y proyectos en el tribunal de las decisiones autónomas de los pueblos indígenas, hasta constituirse en señal de alerta respecto a las expectativas de los huéspedes en territorio ajeno que se sobreponen a las de los anfitriones,¹⁰⁵ olvidando que el lugar que ocupan en tanto huéspedes es un lugar ofrecido, concedido, no propio.

La actitud de *defensa del indio* es otro de los complejos afectivos que son parte de la postura misional. Son un rasgo de la misionalidad compartida por muchas instancias y conduce al mismo resultado. Por lo pronto, la opción de la misión salesiana por la defensa de los shuar en contra de la presencia de los colonos, que toma forma hacia finales de los años 40, fue uno de los elementos cruciales para que la misión se encuentre a sí misma e identifique formas distintivas de acción entre los shuar —como veremos después—. Aun así, la crítica que cabe aquí es doble y me inspiro en Beasley-Murray (2010). Por un lado, en la postura de defensa sucede algo parecido a lo ocurrido con el “Requerimiento de la Conquista” el cual “bajo la apariencia de apelar al consentimiento de los dominados, modelaba los hábitos y afectos de los dominadores [...] sus deseos se sincronizaban y se unificaban como parte de un proyecto articulado [...] plegado a una empresa como si estuviera dirigida desde arriba” (25). Al parecer ello fue cierto de alguna manera pues la mi-

105 Recuerdo nuevamente aquí lo que me dijo el misionero Domingo Bottasso, director de la misión de Bomboiza, durante mi estadía en 1982: “José, aquí somos huéspedes. Y en esa condición, no llegas a una casa para ordenar al dueño que saque ese cuadro de allá y lo ponga acá, o para decirle ‘qué fea está la sala, ordénala de otra manera’”.

sión, al optar por la defensa de los derechos indígenas, casi sesenta años después de iniciar su tarea y no encontrar el rumbo, logra reafirmarse, ganar conciencia de sí misma y crear una plataforma de legitimidad y acción diferenciada en el territorio, logrando por fin la sincronicidad y unanimidad que hasta entonces no tuvo. La actitud de defensa del pueblo shuar le otorgó conciencia identitaria y autorreconocimiento de su diferencia de acción y alteridad respecto a otras fuerzas, como las misiones jesuitas y franciscanas, los colonos y los agentes estatales.

En segundo lugar, la actitud de defensa, al remarcar el carácter inhumano de los conquistadores como “salvajes más peligrosos que los propios indígenas”, cuestionó parcialmente la conquista en dirección a uno de sus actores, dejando intocada la inhumanidad constitutiva que la atraviesa por completo, como si —en el caso shuar— los excesos de los colonos fueran parte de un “paisaje extraño”, una anomalía fuera de lugar (Beasley-Murray 2010, 27), impropia de un sistema de por sí perverso. Algo parecido ocurrió con los salesianos, quienes, al localizar el origen de las amenazas a los shuar en un solo actor, los colonos, dejaron intocada la colonialidad que es parte desde dentro a todas y cada una de las instancias de la colonización, incluidos ellos mismos. Una vez más, la actitud misional de defensa impidió al defensor sentirse parte de una colonialidad amenazante y, al colocar al subalterno en la posición de objeto a ser defendido, se excusa o debilita la ocasión de transformarse a sí mismo.