

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2018 - 2021

Tesis para obtener el título de Doctorado en Historia De Los Andes

La transformación del matrimonio shuar y la Misión Salesiana 1893 - 1975

Emma Rosana Posligua Gordillo

Asesora: Ana María Del Carmen Goetschel Garzón

Lectores: Lisset Del Rocío Coba Mejía, José Sebastián Vacas Oleas, Michael Arthur
Uzandoski Benson, Chiara Pagnotta, Maurizio Gnerre

Quito, marzo de 2025

Dedicatoria

A Emy, mi madre, Gina María, Gina, Amhed, Aisha, Milo y Christian

Índice

Resumen	9
Agradecimientos.....	11
Introducción	12
Capítulo 1: La llegada de los salesianos a la Amazonía, representaciones del matrimonio shuar y la inserción del matrimonio católico, 1893-1925	40
1.1. El conjunto de los aénsts chicham	40
1.2. Escenario de estudio y contexto histórico	41
1.3. Las Misiones en el siglo XIX, la llegada de los salesianos, sus estrategias y las relaciones de género al interior de la Misión.....	49
1.4. La llegada de los salesianos y sus estrategias	54
1.5. Breve aproximación a las relaciones de género en la Misión	60
1.6. El matrimonio en el Vicariato de Méndez y de Gualaquiza.....	62
1.6.1. Comparación entre el matrimonio católico con el matrimonio shuar y la fiesta de la <i>Núa Tsanku</i>	62
1.6.2. El matrimonio de los shuar desde la mirada de los misioneros: dominicos y salesianos.....	73
1.6.3. El matrimonio católico shuar en cifras.....	84
1.7. Conclusiones	91
Capítulo 2. Expansión de la Misión Salesiana, el matrimonio católico entre los shuar, la colonización y los internados: 1925 a 1960	93
2.1. El Oriente, los avances de la Misión Salesiana, los contratos de 1935 y 1945, y la colonización	94
2.2. Avance del matrimonio católico entre los shuar, continuidades y cambios	99
2.2.1. El Matrimonio de los shuar visto por los salesianos y el catecismo del P. Juan Ghinassi.....	99
2.2.2. El matrimonio católico entre los shuar, parentesco y continuidad de la cultura shuar	102

2.3. Las estrategias principales de la Misión Salesiana: la colonización y los internados.....	111
2.3.1. La colonización como estrategia indirecta de la evangelización y sus efectos: propiedad privada /propiedad colectiva de los shuar	111
2.3.2. Los internados, género y matrimonio.....	118
2.4. Conclusión.....	147
Capítulo 3. La inculturación, la autocrítica al interior del Vicariato de Méndez, el matrimonio y las nuevas estrategias de la Misión Salesiana: 1960-1975	150
3.1. La inculturación. El Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín: matrimonio y presencia femenina	151
3.2. Las brisas del Concilio Vaticano II llegan al Vicariato de Méndez.....	156
3.3. El Vicariato.....	158
3.3.1. El Vicariato se confiesa	160
3.3.2 El conocimiento de la Misión sobre la cultura y el matrimonio shuar.....	161
3.3.3. La situación de los internados y las familias en tiempos de cambios	162
3.3.4. El papel de la Federación Shuar en la acción evangelizadora de la Misión y en la autonomía shuar	164
3.4. El matrimonio y la Pastoral shuar	166
3.4.1. El matrimonio, la cultura y el contexto misionero	168
3.4.2. La inclusión de elementos del matrimonio shuar en el matrimonio católico.....	172
3.4.3. El Evangelio según Siro Pellizzaro	175
3.5. La convivencia con los misionados y el matrimonio entre los achuar.....	185
3.5.1. El matrimonio entre los achuar	188
3.5.2. Casos matrimoniales y la intervención de los misioneros.....	190
3.6. Conclusión.....	195
Conclusiones	197
Referencias	206
Anexos.....	224

Lista de ilustraciones

Figuras

Figura 1.1. Representación de la itinerancia misionera	56
Figura 3.1. Representación de los milagros de Jesús	183

Fotos

Foto 2.1. Niños y niñas en la Misión de Macas	124
Foto 2.2. Jóvenes shuar internas.....	132
Foto 2.3. Niñas en la huerta de caña del internado	135

Gráficos

Gráfico 2. 1. Relaciones de parentesco y matrimonios católicos en Calagrás	103
Gráfico 2. 2. Relaciones de parentesco y matrimonios católicos en Yumasa:	107

Mapas

Mapa 1.1. Ubicación del conjunto aénts chicham.....	40
Mapa 1.2. Vicariato de Méndez y de Gualaquiza.....	41
Mapa 1. 3. Misiones Salesianas del Vicariato desde 1894 a 1925	48
Mapas 2. 1. Misiones Salesianas en el Vicariato de Méndez y de Gualaquiza	98
Mapas 2. 2. Lotización en Méndez Cuchantza -1920-.....	113
Mapas 2. 3. Lotización de terrenos en territorio shuar, Chupiatza 1939.....	115
Mapas 2. 4. Sectores de Méndez Cuchatza:	126

Tablas

Tabla 1. 1. Número de bautismos, confirmaciones, matrimonios y muertes en la población “jíbara y cristiana” en el Vicariato, en 1906.....	85
Tabla 1. 2. Número de bautizos, confirmaciones, matrimonios y muertes en la Misión de Gualaquiza entre 1915-1924	90
Tabla 1. 3. Número de bautizos, confirmaciones, matrimonios y muertes en la población “colona y jíbara” en Indanza 1914-1924.....	90
Tabla 1. 4. Número de bautizos, confirmaciones, matrimonios y muertes en la población “colona y jíbara” en la Misión de Méndez 1916-1924.....	90

Tablas 2. 1. Matrimonios shuar católicos en Gualaquiza y las dispensas 1933-1944..... 109

Lista de Abreviaturas

AHMS Archivo Histórico de la Misión Salesiana

CELAM Consejo Episcopal Latinoamericano

CMIC Centro Misional de Investigaciones Científicas

CREA Centro de Reconvención Económica del Azuay

FICSH Federación Interprovincial de Centros Shuar

FLACSO Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

HMA Hijas de María Auxiliadora

IERAC Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización

IICA Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas

ISSCJ Inspectoría Salesiana Sagrado Corazón de Jesús

NAE Nacionalidad Achuar del Ecuador

SERBISH Sistema de Educación Radial Bilingüe Shuar

Declaración de sesión de derechos de la publicación de la tesis

Yo, Emma Rosana Posligua Gordillo, autora de la tesis titulada “El matrimonio shuar a través de la mirada de la Misión Salesiana 1893-1975”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la elaborado para obtener el título de doctorado concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CCBY-NC-ND 3.0), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, marzo del 2025



Emma Rosana Posligua Gordillo

Resumen

La presente investigación tiene como eje central el análisis de la relación asimétrica entre la Misión Salesiana y los shuar, a través del matrimonio y las relaciones de género. Los shuar forman parte del conjunto cultural y lingüístico de los aénchs chicham. El escenario de estudio se desarrolló en el Vicariato de Méndez y de Gualaquiza, principalmente en las Misiones de Gualaquiza, Indanza y Méndez – Cuchantza. El Vicariato se localizó, al inicio de su fundación, en la Amazonía de Ecuador y Perú.

La Misión arribó a la Amazonía en 1893, con el fin de “evangelizar y “civilizar” a los shuar. Sigo sus huellas hasta 1975, a través del Archivo Histórico de la Misión Salesiana, entre otras fuentes. El período histórico está dividido en tres momentos, determinados por las estrategias que utilizaron los salesianos para cumplir con su proyecto. Estas fueron: la itinerancia y los regalos; la colonización como estrategia indirecta y los internados; la búsqueda del cristianismo en las culturas y la convivencia con los misionados.

Abordo la investigación desde la relación entre la historia y la antropología, la primera me permitió observar los cambios y continuidades en la época estudiada y la segunda entender los parámetros sobre el matrimonio de los shuar y achuar a fin de contrastarlo con la visión del matrimonio católico. Analíticamente, tomo en cuenta el matrimonio desde una perspectiva de género que me permite adentrarme en dos formas muy distintas de organización social y relaciones entre hombres y mujeres o entre grupos de parentesco diferentes. El proyecto salesiano impuesto apuntó a establecer entre los shuar al matrimonio monogámico, con tendencia a la exogamia, la sedentarización y la implantación de la propiedad privada de la tierra a través de la cual se fomentó la autoridad paterna. Frente a esta imposición cultural, el matrimonio shuar y achuar se caracterizó por poseer un matrimonio de tipo poligámico, con tendencia a la endogamia, con amplias redes de parentesco sobre un territorio colectivo y donde, aunque existía una autoridad paterna, ésta se concentraba en la esfera política y no en la esfera productiva donde se valoraba a la mujer. En ese sentido, la tesis permite entender el carácter fluido del género, depende de la realidad situada y del contexto histórico social en que se desarrolla. Con el propósito de analizar la dinámica entre ambas formas matrimoniales utilizo el concepto de transculturación desde una perspectiva dinámica y cambiante, a fin de esclarecer la relación mutua.

Al revisar esta temática por más de 80 años, la investigación contribuye a los estudios históricos del matrimonio shuar y achuar. Sin embargo, el aporte fundamental radica en

estudiarlo a través de la interrelación entre la Misión Salesiana y la cultura shuar, estudios aún incipientes en este campo. La imposición del matrimonio católico en este contexto de neocolonización no fue un proceso voluntario, y la fe católica muchas veces recurrió a la violencia contra la cultura shuar. Esta negación cultural, se encarnó sobre todo en los internados, donde los niños y las niñas fueron separados de sus familias y obligados a vivir bajo normas ajenas a su vida. Pese a la incidencia del matrimonio católico entre los shuar, este proceso no fue generalizado; su forma matrimonial perduró porque su matriz cultural se transformó, pero no desapareció. Finalmente, cabe destacar la resistencia de los shuar frente al modelo impuesto a través de persistencia del parentesco y la reciprocidad.

Agradecimientos

Quiero agradecer a las mujeres y a los hombres shuar, motivación fundamental para realizar esta tesis, sin ellas y ellos no existiría este proyecto. A FLACSO – Ecuador por permitirme cursar el Doctorado de Historia de los Andes, a sus maestros y a mis compañeros. Un especial reconocimiento a Ana María Goetschel por su esfuerzo, y por asumir la tutoría de la presente tesis en un momento de total incertidumbre. Mi respeto a Liset Coba, quien contribuyó al debate del género en Amazonía. A Michel Uzendoski, por resaltar el papel del parentesco y la resistencia.

A Juan Botasso (1936-2019), por abrirme las puertas del Archivo Histórico de la Misión Salesiana, principalmente por las largas conversaciones y la guía en su interior. Extiendo mi reconocimiento a Angélica Almeida, quien siempre estuvo presta para ayudarme en el Archivo.

Agradezco a mi querida amiga Alicia por brindarme su tiempo y su apoyo en este largo camino. A Amílcar, por sus aportes en el tema de la evangelización. A Berta, por su importante ayuda en Morona Santiago. Especialmente a mi familia por su extraordinaria paciencia.

Introducción

A finales del siglo XIX, la Misión Salesiana arribó a la Amazonía sur con el fin de “evangelizar y civilizar” a uno de los pueblos más rebeldes de estos territorios: el conjunto lingüístico y cultural de los aénts chicham¹ -shuar², achuar, shiwiar, huampis y awajun-, antes conocidos como “jíbaros” que estaban asentados en lo que hoy se conoce como Ecuador y Perú. Anteriormente, pese a los intentos de jesuitas, franciscanos y dominicanos por cumplir con su cometido -evangelizar y civilizar- no tuvieron éxito. (Jouanen 1977, 78; Conde 1981, 107; García 1991, 29). Al contrario que sus antecesores, la Misión Salesiana logró estabilizarse en estos territorios.

La Misión Salesiana, llegó desde Italia por invitación del Estado ecuatoriano a la población colona de Gualaquiza, incrustada en el territorio shuar y dentro del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza (Guerreiro y Creamer 1997, 39). Con su arribo comenzó un largo proceso de relación con los shuar y más tarde -principalmente a partir de la década del setenta- con los achuar. En su objetivo evangelizador la Misión se propuso convertir a estos pueblos -caracterizados como “salvajes”- al cristianismo, en el marco del modelo civilizatorio imperante de la época -el progreso-, aunque acompasado con el afán integracionista del incipiente Estado -Nación ecuatoriano.

Desde el inicio de la llegada de los salesianos, existieron elementos que perturbaron a la Misión. Como lo demuestran las palabras del P. Miguel Allioni: “Pero lo peor que en ellos hay es el espíritu de venganza y la poligamia y el primer defecto es más difícil de combatirse que el segundo” [ortografía del original] (Allioni 1909, 209), en referencia a las guerras intertribales y al matrimonio shuar. Esta breve observación se repite incesantemente en los documentos del Archivo Histórico de la Misión Salesiana. La observación denota las representaciones elaboradas por los salesianos sobre los shuar; así como los grandes problemas que experimentó la Misión cuando se adentró en la selva para cambiar la forma de vida de sus habitantes.

Por otro lado, la frase expresa cómo los shuar, de ninguna manera, tenían una actitud pasiva frente a los misioneros, quienes supuestamente modificarían totalmente sus costumbres y su

¹ Anteriormente conocido como complejo lingüístico y cultural “jíbaro”. En el Congreso “*Yápankam*. Las voces de la investigación de la Alta Amazonía”, realizado en el 2018 en Morona Santiago, tanto los shuar como los achuar invitaron a los investigadores e investigadoras a usar el término Aénts Chicham en vez de la palabra “jíbaro” o “jívaro” por su connotación negativa (Deshoulliere y Utitaj 2019, 177).

² En 1964, la Federación Shuar, se instó a dejar de usar el término “jíbaro” por considerarlo negativo y en su lugar utilizar el término shuar (Karakras 2018, 131).

vida diaria, con particular referencia a las prácticas y concepciones sobre el matrimonio y las formas de relación entre hombres y mujeres.

Los aénts eran sociedades autárquicas, poseedores de la propiedad colectiva de la tierra. Eran itinerantes, vivían dispersos por la selva y practicaban la horticultura, la cacería y la pesca. Habitaban en grandes casas con familias ampliadas poligámicas, donde la guerra entre los diferentes grupos del conjunto formaba parte de su sistema de relaciones. El matrimonio jugaba un papel estratégico en el tema de las alianzas.

En cambio, el matrimonio católico, regido por los concilios, se refería a la relación sagrada e indisoluble entre un hombre y una mujer, y aludía a la exogamia y monogamia como principios del modelo de la familia cristiana. El modelo de matrimonio propuesto por la Iglesia, a excepción de la insolubilidad, era concomitante al matrimonio civil. Estas dos formas matrimoniales diferentes -shuar y católico- ponen en disputa la poligamia y la monogamia; la endogamia y la exogamia, relacionadas con formas distintas del parentesco; la indisolubilidad y el divorcio; el territorio colectivo frente a la propiedad privada.

La propuesta salesiana a los shuar y achuar, de pasar de sus formas matrimoniales propias hacia el matrimonio católico involucró una historia de intervención, violencia, resistencia y negociación. En esta línea de pensamiento, argumento de que tanto la imposición de la moral cristiana como el modelo de propiedad privada de la tierra, apoyados por la Misión, fueron los desencadenantes en la transición del matrimonio aénts hacia el matrimonio católico. Sin embargo, su forma matrimonial no fue generalizada ni totalmente desestructurada, más bien se redefinió a través del conflicto y la negociación. En este punto surge la siguiente pregunta, guía de esta investigación: ¿Cuál fue la incidencia de la Misión Salesiana en el matrimonio y las relaciones de género de los shuar, ubicados en las misiones investigadas, desde 1893 a 1975?

En respuesta a la pregunta, exploro los alcances y limitaciones del proyecto misionero en el proceso de introducción del matrimonio católico y las relaciones de género entre los aénts, especialmente en los shuar, así como las consecuencias en su vida cotidiana, aunque sin perder de vista su agencia. Enfatizo tres elementos: los imaginarios que crearon en torno al matrimonio y las relaciones entre hombres y mujeres aénts, justificativo para la imposición del matrimonio católico; las estrategias y las acciones que utilizaron para la promoción del matrimonio católico; y la propuesta del modelo de propiedad privada de la tierra y sus efectos en estas poblaciones.

En la literatura antropológica, las investigaciones que tratan -directa o indirectamente- sobre el matrimonio shuar son abundantes, sin embargo, las investigaciones en cuanto al proceso de transformación del matrimonio shuar y las relaciones de género bajo la influencia misionera, son casi inexistentes. Por esa razón, con este trabajo espero contribuir a la comprensión del proceso histórico de la interacción entre la institución misionera y la cultura shuar, así como conocer las respuestas de los shuar frente a la imposición.

Como punto de partida de este estudio, a través de la historiografía del matrimonio y el género, sigo la línea antropológica con el fin de vislumbrar con mayor profundidad la concepción del matrimonio shuar. El propósito fue conocer la complejidad de esta institución y el tipo de matrimonio sobre el que actuó la Misión Salesiana. El período de estudio abarca desde 1893, con la llegada de los primeros salesianos a la Amazonía, hasta 1975 diez años después del Concilio Vaticano II. Localizo esta fecha final con el propósito de cubrir los inicios de una “nueva forma” de evangelización basada en cierto respeto a la cultura. Principalmente, efectúo esta investigación en las Misiones de Gualaquiza, Indanza y Méndez – Cuchatza.

En ese periodo, observé tres momentos históricos marcados por las estrategias aplicadas por la Misión para el contacto y la intervención. En el primero, las estrategias claves fueron la itinerancia o las visitas que realizaban los misioneros y misioneras a las casas shuar usando los regalos como un método de acercamiento. Luego la Misión solidificó su presencia en el Vicariato, con el apoyo del Estado, a través de los internados y de la colonización como estrategia indirecta. El momento final, influenciado por el Concilio Vaticano II y su respeto a las culturas, la Misión buscó los rasgos del cristianismo en la cultura shuar; “la convivencia con los misionados”, o el traslado a vivir con los achuar, se convirtió en una nueva forma de evangelización implementada en esta etapa. De hecho, estos tres momentos fueron influenciados por los ritmos temporales de la Iglesia, a través de los concilios, y de la política estatal anclada en la formación del Estado – nación en la frontera.

Concibo al matrimonio como la puerta de entrada hacia la comprensión de la organización social -alianzas y parentesco-, la política, economía y cultural de una determinada sociedad. El matrimonio, a su vez, permite introducirse en la vida cotidiana de las relaciones de pareja (o más), normadas culturalmente. A través de estas relaciones se tejen los vínculos de parentesco, ficticios o reales, por esa razón, el matrimonio no es una relación entre individuos, sino entre grupos de parientes.

Estado de la cuestión

En este espacio, procedo al análisis historiográfico de los autores que han trabajado, directa o indirectamente, en torno al matrimonio y al género en Amazonía. En primera instancia, estudio al matrimonio entre los shuar y achuar, principalmente; en segundo lugar, tomo en cuenta los estudios que han involucrado el género en contextos misionales; y luego, me refiero a las contadas investigaciones, en el país, sobre el matrimonio católico entre los shuar y la Misión Salesiana. Posteriormente a la revisión historiográfica trabajo el marco teórico, relacionado con las categorías de matrimonio, género y transculturación - cambio.

Historiografía del matrimonio y género entre los aénts y otros grupos amazónicos

En esta revisión histórica sobre el matrimonio y género, tomo como punto de partida al matrimonio originario y finalizo con la inserción de elementos católicos en esta forma matrimonial. Con respecto al matrimonio originario centro mi atención en los aénts, aunque incluyo a los kichwas y woarani. La mayoría de los trabajos relacionados con el análisis de género en sociedades amazónicas originarias se pueden dividir en dos grandes ámbitos: las relaciones de género simétricas o relaciones de género asimétricas (Belaunde 2008, 27-29; Gómez 2016, 175-184).

Los primeros etnógrafos de inicios del siglo XX, que se preocuparon por el estudio de los aénts, fueron Rafael Karsten³ -finlandés- y Matthew Stirling -estadounidense. Esa época estuvo influenciada por el evolucionismo⁴ y el difusionismo, e imperaba el contrapunto entre salvajismo y civilización. La incipiente antropología también analizó los diferentes tipos de matrimonios como la poligamia, la poliandria y la monogamia. Sin embargo, pensaron que la monogamia pertenecía al estadio más evolucionado de las sociedades, al contrario del salvajismo (Harris y Young 1979, 15-17; Rosaldo y Lamphere 1974, 2-3).

Rafael Karsten, estuvo en las selvas orientales de Ecuador y Perú entre 1916-1919 y 1928 a 1929. Este autor dio cuenta de las características más notorias del matrimonio shuar, tales como el pedido de la novia y la residencia matrilocal - en los primeros años de la relación-. Se

³ Paul Rivet llegó antes que Rafael Karsten, estuvo en Amazonía a inicios del siglo XX, sin embargo, solo dedicó unas pocas páginas a describir la cultura material como por ejemplo los vestidos o adornos de los hombres y mujeres (Rivet 1908, 333-343). Según Matthew Stirling, Rivet nunca estuvo en el territorio (Stirling 1938, IX).

⁴ El evolucionismo proponía que la humanidad pasaba por tres etapas: salvajismo, barbarie y civilización. En la escala civilizatoria se encontraban los países de Europa y Estados Unidos, imbuidos en el capitalismo industrial, símbolo del progreso.

A través de esa escala, se medía a los distintos pueblos y a su vez pretendían que los “otros” converjan en ese modelo único. Además, el evolucionismo se convirtió en un justificativo ideológico para el avance neocolonial de las naciones industrializadas en el mundo (Díaz – Polanco 1977, 8).

refirió a la poligamia, y dentro de esta destacó al sororato como la forma matrimonial más común, es decir, el matrimonio de un hombre con dos hermanas. Se refirió al levirato, el matrimonio del hombre con la viuda de su hermano; y dio cuenta del matrimonio entre primos.

Además, matizó la flexibilidad de la división sexual del trabajo entre el hombre y la mujer. Comprendió que cuando el “pedido de la novia” se realizaba en la etapa infantil, la fiesta de la *Núa Tsanku*⁵ que marcaba el paso de niña a mujer, era el momento (no antes) en que se llevaba a cabo el matrimonio (Karsten [1935] 2000, 153-166). Esta fiesta, se asocia la noción de feminidad con el trabajo en la huerta. Como lo mencionaron Perruchon (2000, 13) y Gómez (2016, 49) permanentemente Karsten destacó el papel importante de la mujer en esta sociedad. Aunque también dio cuenta de la situación de violencia hacia ella, principalmente en el caso del adulterio, cuyo castigo podía ser la muerte. De todas formas, subrayó que este tipo de violencia era excepcional (Karsten [1935] 2000, 199). El aporte de Karsten al presente trabajo es precisamente notar la relación entre la fiesta de pasaje de la *Núa Tsanku* con el matrimonio -solo en los casos en que el pedido se realizaba cuando la novia era una niña- y la valoración de la mujer.

Matthew Stirling estuvo con los aénts entre 1930-1931. Este autor analizó, desde la dualidad, la relación entre hombres y mujeres: los hombres dedicados a la caza y pesca y las mujeres a la agricultura (Stirling 1938, 111). De acuerdo con Michel Harner, Stirling pasó muy poco tiempo con los aénts, indicando con esto que su trabajo no fue profundo (Harner [1978] 1994, 7). No son significativos sus aportes sobre el tema de estudio.

Después de tres décadas del trabajo de Karsten, Michel Harner arribó a la Amazonía, influenciado por las corrientes del cambio social, realizó su investigación entre 1956 a 1957, 1964 y 1969 con los shuar (Harner [1978] 1994, 11). Harner, al reflexionar sobre el matrimonio llegó a similares conclusiones de Karsten porque corroboró la norma de los primos cruzados, la poligamia⁶ y el levirato. Consideró que el matrimonio más común era el sororal -constituido por dos esposas-, luego el de una esposa y en menor número con más de dos esposas. También, nombró al pedido de la novia, el servicio del novio y la matrilocalidad

⁵ *Núa* = mujer; *tsanku* = tabaco,

⁶ De acuerdo con George Murdock, en esa época, en el mundo los matrimonios se distribuían de la siguiente forma, el 77 % eran polígamos -un hombre con varias esposas-, el 24% eran monógamos -un esposo con una esposa- y el 1% correspondía a la poliandria -una mujer con varios esposos- (Murdock 1959, 685). Por supuesto, las culturas que practicaban la poligamia eran poblaciones de densidad demográfica baja con relación al matrimonio monogámico. Además, la poligamia desde el punto de vista de la antropología obedece a determinantes culturales, sociales y políticos.

en los primeros años de matrimonio – son los hombres los que tienen que dejar la casa de los padres-. Sin embargo, no dio la misma importancia al papel de la mujer como lo hizo Karsten (Harner [1978] 1994, 98-100).

Aclaró sobre el tamaño de la familia poligámica, conformada por el padre y sus esposas, cada una con sus hijos; a su vez, también vivían las hijas casadas con los esposos, por lo menos en los primeros años. Según Harner, la causa de la poligamia se debía a la guerra entre los grupos y la mortalidad elevada de los varones. Se refirió al carácter itinerante de esta sociedad, al señalar que podían vivir en un sitio hasta unos cinco años. Su aporte más significativo fue captar la flexibilidad con que manejaban las reglas del matrimonio y parentesco. Indicó, que el matrimonio entre primos cruzados era difícil de cumplir porque no había suficientes primas cruzadas. Al no existir primas cruzadas, los hombres tenían que buscar las parejas lejos de sus propios territorios. Además, las tensiones al interior del parentesco se reflejaron en el reconocimiento laxo de un individuo sobre sus parientes. Una persona, de acuerdo con su deseo, podía reconocer el grado de parentesco sobre otra. También señaló que el matrimonio afianzaba la relación entre suegro y yerno (Harner [1978] 1994, 116-121). Esta flexibilidad sobre las relaciones de parentesco es un elemento que consideré en el presente trabajo porque significa que esta sociedad, pese a ser endogámica, tenía mecanismos de apertura.

En los setenta, iniciaron sus investigaciones con los achuar Anne Ch. Taylor y Philippe Descola. Esa década se caracterizó por la influencia del feminismo y el uso de la categoría de género en la antropología. Las investigadoras señalaban la exclusión de las mujeres de los estudios, incluso las grandes etnografías comenzaron a ser releídas por su carga androcentrista (Linton 1979, 35-46; Leavitt, Sykes y Weatherford 1979, 47-62). En ese ambiente, Sherry Ortner y Michele Rosaldo pusieron en la mesa de la discusión la universalidad de la subordinación de la mujer -sobre todo Ortner-, la relación de la mujer con la naturaleza y del hombre con la cultura, así como las categorías de público -ligado a los hombres- y privado -ligado a las mujeres (Ortner 1979, 109-130; Rosaldo 1979, 154-159).

Joanna Overing, en base a los piroa de la Amazonía venezolana, una década más tarde, cuestionó tanto la universalidad de la dominación masculina como las divisiones entre naturaleza/cultura y público/privado. Ella indicó que esas categorías procedían del mundo “occidental” y no se aplicaban a sociedades de Amazonía (Overing 1986, 135-145). Es oportuna la reflexión de Overing, cuando plantea que al estudiar las sociedades amazónicas se tiene que encontrar categorías más acordes a los contextos históricos y culturales.

Gayle Rubin, en los setenta, contribuyó en esta discusión al proponer la categoría del “sistema de sexo -género como el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de una actividad humana...” (Rubin [1975]1986, 97). Es decir, en la construcción de los géneros masculino o femenino, prima la cultura y no lo biología. Al apartarse del ámbito biológico para explicar las diferencias, abrió el campo al estudio de los significados del ser hombre o ser mujer; así como al uso del incipiente concepto de género (Scott 2008, 64-66; Lamas y Cota 2022, 61). Más tarde, Judith Butler señalaría que el sexo también es una construcción cultural (Butter 2007, 60-65).

Como señalé anteriormente, Philip Descola y Anne C. Taylor efectuaron su trabajo de campo entre 1976 – 1980 con los achuar. Fueron discípulos de Levi – Strauss, padre del estructuralismo, quien señaló que el matrimonio, basado en la prohibición del incesto, estaba fundamentado en el principio de que los hombres “intercambiaban a las mujeres” dentro de un sistema de reciprocidad y alianzas (Levi – Strauss 1998, 89-102). Este sistema es clave para entender al matrimonio entre los shuar y achuar, por su énfasis en las alianzas entre grupos.

En este punto, es importante reflexionar sobre el “intercambio de mujeres” propuesto por Lévi – Strauss. El término fue retomado y analizado por algunas antropólogas feministas. Para Gayle Rubin, el “intercambio de mujeres”, en las sociedades del don y contra don, reafirmaba la dominación a las mujeres porque la transacción estaba hecha por los hombres (Rubin 1986, 107-113). Marilyn Strathern consideró que el “intercambio...”, no es un tema de mercancías como se entiende en sociedades de corte capitalista. Al contrario, en este caso los “objetos” nunca están separados de las personas (Strathern 1988, 331-332), por tanto, las mujeres no pueden ser objetivables. Tomare en cuenta la consideración de Strathern en el presente trabajo cuando me refiera al “intercambio de mujeres” porque está acorde con la sociedad shuar, donde se practicaba el “don y contra don” o la reciprocidad.

Taylor explicó el matrimonio aénts, como un sistema compuesto por normas prescritas e irregulares. El matrimonio más común correspondía a la alianza bilateral entre primos cruzados o dravídico⁷ asociado al intercambio de hermanas, al levirato y la endogamia. El matrimonio irregular se refería a la exogamia, Taylor identificó 4 formas: 1) cuando las

⁷ El tipo de matrimonio dravídico o de primos cruzados, en sus distintas variaciones, es compartido por números grupos amazónicos – por ejemplo, grupos de lengua caribe, arawak, yanomami, sáliva- (Viveiros de Castro 1995,11)

mujeres eran capturadas en la guerra⁸ se asimilaban a la familia del vencedor, 2) cuando los hombres poderosos buscaban alianzas con otros “nexos exogámicos”⁹, 3) el “matrimonio distante”, practicado por hombres que rechazan ser guerreros y buscan esposas en lugares lejanos. Las dos primeras se vinculaban con la hiperpoligamia. La funcionalidad del matrimonio exogámico permitía la apertura de los “nexos...”; así como la extensión del parentesco al conjunto de los aénchs chicham. La cuarta forma se asocia con la hiperendogamia por ser semi – incestuosa y practicada por hombres de poder. (Taylor 1984, 90-103).

Taylor, al igual que Harner, señaló la flexibilidad de las reglas sobre el matrimonio, según la autora existía un 30 a 40% de matrimonios que se desviaban de la prescripción (Taylor 1984, 100). Por otro lado, el intercambio de hermanas era muy apreciado porque afirmaba los pactos entre los hombres, es decir entre cuñados. En este punto, cabe una observación: mientras que para Harner la relación más importante era entre yerno y suegro, para Taylor era la que se establecía entre cuñados; a la final estos dos tipos de relaciones anulaban cualquier venganza.

Las relaciones matrimoniales se producían en el “nexo exogámico”, entre los achuar agrupaban a unas 150 personas (Taylor 2000, 310-311). La explicación de la autora sobre el matrimonio reafirma la importancia del sistema de alianzas a través del matrimonio, dimensión que será tomada en cuenta en el presente trabajo. Taylor también reflexionó sobre como la introducción del ganado, la escuela, el comercio de productos externos afectaron las relaciones entre mujeres al limitar la trasmisión de conocimientos, por cuanto las jóvenes solteras dejaron de trabajar en la huerta (Taylor [1981] 1996, 127).

Descola pensó sobre la “división sexual del trabajo”, como parte de la organización de la familia y el parentesco. Sin embargo, antes es necesario señalar que, para este autor, las relaciones entre la sociedad y el medio ambiente material se encuentran mediadas por la “eficacia técnica” -conocimiento de plantas y animales y la “eficacia simbólica” -espíritus- (Descola [1987]1996, 9; 1988, 37-38). Descola, critica las descripciones dicotómicas de la “división sexual del trabajo” y la separación entre naturaleza y cultura porque no se aplican a la sociedad achuar, donde los hombres como las mujeres participan en la horticultura y la

⁸ Según Pierre Clastres la guerra formaba parte de la estructura política de sociedades sin Estado, y su objetivo apuntaba a la autonomía, a la no acumulación ni unificación. En palabras de Clastres:

En tanto haya guerra habrá autonomía: es por esto que no puede, que no debe cesar, que es permanente. La guerra es el modo de existencia privilegiado de la sociedad primitiva en tanto ella se distribuye en unidades sociopolíticas iguales, libres e independientes. Si los enemigos no existieran sería necesario inventarlos (1981, 213)

⁹ El nexo endogámico es un término utilizado por Taylor para designar al conjunto de familias poligámicas relacionadas, aproximadamente eran unas diez, las cuales estaban diseminadas en el territorio (Taylor 1984, 90)

cacería (Descola 1988, 27), desafiando las nociones convencionales de los roles de género de la época.

Descola se preguntó si en algún lugar se puede ubicar la “división sexual del trabajo” a rajatabla, la respuesta fue en el mundo simbólico porque el trabajo es un intercambio con el mundo espiritual. Los cazadores crean pactos con “las madres de las presas” bajo una relación de afinidad. En cambio, las mujeres en la horticultura interactúan con *Nunkui*, espíritu femenino guardián de las plantas cultivadas, y su vínculo es de consanguinidad. Descola describe un mundo equilibrado en la esfera productiva, sin desigualdad de género. No obstante, encuentra la dominación masculina en las relaciones suprafamiliares, donde los hombres tienen control sobre sus esposas, hermanas e hijas, y poseen la prerrogativa sobre el “intercambio de mujeres” (Descola 1988, 60), situación que permite evidenciar una relación de poder desigual.

Más tarde planteará, en base a la comparación de las relaciones de género entre Amazonía con la Melanesia, que el género se encuentra subsumido al parentesco y que la relación más importante para los achuar se entabla entre humanos y no humanos¹⁰. Las “madres de las presas” con los cazadores tienen relaciones de afinidad; y *Nunkui* con las mujeres crea una relación de consanguinidad (Descola 2001, 91).

Esta relación entre humanos y no humanos, también se verá reflejada en el pensamiento de Viveiros de Castro, desde el perspectivismo, que se caracteriza porque los humanos y no humanos tienen distintas miradas sobre el mundo. Aunque un punto en común entre ambos no es la animalidad “sino la humanidad”, porque todos los animales fueron humanos y continúan siéndolos (Viveiros de Castro 2010, 50). Tanto el animismo de Descola como el perspectivismo de Viveiros de Castro, aportan para comprender esta dimensión amplia que tienen pueblos como los shuar y achuar en su relación con los animales, las plantas y los espíritus, elementos imprescindibles para entender a estas culturas.

Pita Kelekna trabajó con los achuar a finales de los setenta (1981, viii), y planteó que esta sociedad fue marcada por la “asimetría sexual”, al igual que en Melanesia. Pensamiento relacionado al dominio universal del varón -Ortner (1979)- y al “antagonismo sexual” -

¹⁰ Un punto crucial en el pensamiento del autor es la propuesta sobre la relación entre humanos y no humanos. Pensamiento que evidentemente procede de la episteme y ontología achuar. Como lo diría Viveiros de Castro “las teorías antropológicas no triviales son versiones de las prácticas de conocimientos indígenas” (2009, 17), con relación al animismo de Descola y su propia propuesta sobre esa relación es decir el perspectivismo. Bajo ese pensamiento no existe una separación entre humanos y no humanos, esto a su vez significaría que no existe una naturaleza y una cultura.

propuesto por Murphy (1959, 89-98) a finales de los cincuenta para la Amazonía. Kelekna, sostenía que las mujeres desempeñaban un papel central en la horticultura -la autora diferencia la situación de la mujer recolectora de la mujer hortícola, la primera se suscribe a un patrón nómada y la segunda a un papel semi nómada-, aunque ocupaban un estatus social bajo. Esta asimetría radicó en el estatus superior de los aspectos políticos ligados con la guerra, actividad que requería de la organización de un conjunto de hombres y una negociación política, de la cual las mujeres se encontraban excluidas. Además, Kelekna apoyó su argumento en la separación entre esfera pública y privada, la primera ligada a los hombres -cacería, guerra- y la segunda a las mujeres -la horticultura- (Kelekna 1994, 226-234), conceptos refutados por Overing (1986, 135-156) y Cecilia McCallun (1999, 157-167). Dicha perspectiva le impide ver las interrelaciones entre los géneros, por ejemplo, en la cacería la mujer acompaña al marido. El problema de esta visión -basada en el patriarcalismo rígido-, como lo señaló Scott (2008, 54-56), no permite apreciar la agencia de las mujeres. La posición de Overing y McCallun, también sería criticada por ir al otro extremo de la “asimetría sexual” es decir, se presentan a las relaciones de género sin conflictos (Viveiros de Castro 2013, 263; Gómez 2016, 178-180).

Desde mediados de los ochenta en adelante, se criticó los estudios ahistóricos, y se consolidó el concepto de género al apartarse de cualquier supremacía de lo biológico (Lamas 1999, 20, 149). También, los análisis se alejaron de la propuesta rígida de la “dominación masculina” (Gómez 2016, 179), sobre todo en los noventa, cuando se expandió el concepto de género en la Amazonía. Sin embargo, será Marilyn Strathern, quien aclaró el género en sociedades del “don y contra don”. En su obra de *Gender of the gift* señaló que, en este tipo de sociedades, los objetos no tienen el mismo significado que en las sociedades capitalistas porque no están separados de las personas. En ese sentido, en los objetos se transfieren las identidades de género del ser masculino y femenino (Strathern 1988, 7-121).

También contribuyó con los conceptos “entre sexos” y “del mismo sexo”, sobre todo el segundo dio una nueva dimensión al género al preocuparse de las relaciones entre mujeres o entre hombres. Propuso el concepto de dividualidad, contrario a individualidad, en referencia a que una persona siempre se encuentra enmarcado en una red de relaciones (Strathern 1988, 7-121). Esta autora tendrá una gran influencia en los estudios amazónicos hasta el presente. Considero que Strathern, aporta sobre todo con sus nociones de “entre sexos” y del “mismo sexo” en la ampliación de la lectura de las relaciones de género, al ir más allá de la relación entre hombre y mujer.

En una línea crítica al ahistoricismo, se encuentra Charllotte Seymour Smith quien trabajó con los shiwiar – río Corrientes y Tigres del Perú de 1981 a 1982. Criticó a los trabajos de Amazonía que prescinden de la historia, porque crean imágenes idílicas y aisladas de estas sociedades. Este argumento se dirige a modelos basados en el estructuralismo (Seymour - Smith 1988, 13-14). La autora encuentra como unidad básica a la familia nuclear. Esta funciona autónomamente en la producción, la reproducción social e incluso en el mundo simbólico – mágico, cuando el esposo actúa como un chamán (Seymour – Smith 1986, 137-138). En cuanto al género, plantea que al interior del grupo surgieron cambios que van desde el autoritarismo a la complementariedad, el segundo por la influencia kichwa. Indica que la incorporación de la violencia sobre la mujer proviene de la sociedad mestiza, vinculada al consumo de licor (Seymour - Smith 1988, 193). La política intercomunitaria, señaló, era dominada por los hombres, aunque no desconoce el papel informal de la mujer en este campo (Seymour – Smith 1986, 138-139).

Blanca Muratorio, en esta línea histórica, estudio a la sociedad kichwa (2005, 130). Los kichwas del Napo difieren de otros grupos por su relación temprana y continua con los españoles, que remontan a la colonia (Muratorio 2000, 238). La autora discute el matrimonio arreglado en la década de los cuarenta. El matrimonio monogámico era patrilocal, aplicaban “el servicio de la novia” es decir, ella servía a los padres del novio. Como lo demuestra con el caso de Francisca Andi, a pesar de la época, es relevante la ruptura de las reglas cuando la joven huye de la casa del esposo, y finalmente retorna a la tierra de sus padres. Muratorio señala que fue común las escapadas de las jóvenes (Muratorio 2005, 130-140). De su relato, me interesa resaltar el mecanismo de la huida, como un medio de negociación y presión desde las mujeres, hecho que también se dio, entre los shuar y achuar (Bolla 2018, 117-136, Karsten [1935] 2000, 171-177). Sin duda, la huida corresponde, en el caso de las mujeres, a un mecanismo de agencia, aspecto que fue tomado en cuenta en la presente investigación.

Igualmente, Muratorio estudio el conflicto intergeneracional en torno a la identidad de género entre abuelas y nietas. Un marcador en la identidad de la mujer era el trabajo en la chacra, a su vez vinculado a la autonomía -situación similar a los aénts-. Esta visión del trabajo cambia en las generaciones jóvenes porque sus patrones de comportamiento se rigen por la sociedad de consumo y los programas televisivos. Por otro lado, se considera como un nuevo elemento perturbador el contacto de las jóvenes con el mundo urbano -la asistencia de las jóvenes al colegio- asociado al embarazo temprano. Además, en el campo organizacional aparecieron

una serie de federaciones regentadas por los varones y donde la participación política de las mujeres fue limitada (Muratorio 2000, 237-258).

Michel Uzendoski, también contribuye en la reflexión del matrimonio y el cambio entre los *napo runa*. En este juego de transformación y continuidad, considera que ciertas estructuras antiguas aún perviven en esa sociedad en las que se incluye el matrimonio. El sentido del matrimonio, como lo aprecia Uzendoski, no es un acto entre dos individuos porque es un acto colectivo, “un evento intercomunal” que se visibiliza en la fiesta -donde asisten toda la parentela- (Uzendoski 2010, 34). El autor, siguiendo a Reeve, plantea que por medio del matrimonio puede existir “un cambio en la identidad étnica”, fenómeno al que denomina de transculturación: “la transculturación nos habla de fronteras flexibles a través de las cuales las identidades son intercambiadas y transformadas por medio del matrimonio entre diferentes centros relacionales” en referencia al matrimonio con otros grupos como *shuar*, *otavalo* o inclusive extranjeros. No obstante, no dejan su identidad ni la pertenencia al grupo (Uzendoski 2010, 34-39).

Laura Rival, quien realizó su trabajo de campo a finales de los ochenta entre los *waorani*, analiza el matrimonio desde el cambio social. Ella sostiene que esta institución sufrió muchas transformaciones. El matrimonio tradicional se caracterizó por ser de tipo *dravidiano* – aunque dentro de la misma generación-, *endogámico*, *poligámico* con residencia *matrilocal* y cuyas alianzas eran arreglados por los abuelos. La fiesta principal en el pasado era la del matrimonio. Los cambios en el matrimonio se relacionan con el fin de la *autarquía*, con la ruptura de los “*nexos endogámicos*”, así como el aumento de los matrimonios con mujeres *kichwas* (Rival 1996, 125-188).

Continuando con los *aénts*, Marrie Perruchon, en su investigación sobre las mujeres *chamanes* entre los *shuar*, planteó que la *complementariedad* era el modelo que caracterizaba a este grupo, entendida como *igualdad*. Aunque en el caso del *chamanismo*, una mujer o un hombre podían optar por esta actividad, notó que los hombres practican ese rol más que las mujeres. Eso se debía a la “*ideología de género*” de la cultura, lo que deja entrever una cierta *asimetría*, pero no una *desigualdad amplia*. Más bien la autora tiende a observar las relaciones entre hombres y mujeres como *complementarias*, aunque la autora observó con claridad la *asimetría de género* en su vínculo con la *sociedad nacional* (Perruchon 1997, 141).

Una posición más clara sobre el papel de la *complementariedad* entre los *aénts* tiene Elke Mader. Ella trabajó con los *shuar* y *achuar* del Ecuador y Perú de 1990 a 1994 (Mader 1999,

16). La autora planteó que la complementariedad no es sinónimo de igualdad, ni está ausente de contradicciones. Indicó que en estas sociedades las relaciones de género son complejas porque en un mismo tiempo se pueden dar simetrías y asimetrías. Ampliaré esta concepción cuando me refiera a la categoría de género, la autora también aporta a la comprensión del concepto de persona en las sociedades amazónicas, concepto ligado al género (1999, 419-420).

Michel Uzendoski -estudio a los Napo Runa-, contribuye en el debate de la complementariedad, al señalar que en los mitos el “salvajismo masculino, la valentía y el poder destructivo permiten la creación y el mantenimiento del orden”, aunque sin la fuerza femenina la masculinidad se desarticula (2010, 85).

En cuanto a la influencia de Strathern en trabajos desarrollados en Amazonía, se encuentran las investigaciones de María Antonieta Guzmán y Laura Rival. Guzmán estudia a los kichwas del Napo en los años 90, enfocándose en género, trabajo y parentesco. Usa los conceptos de “mismo sexo” y “entre sexos” de Strathern (1988, 121). Según ella, los infantes son producto de una relación “entre sexos”, aunque sus características de género se consolidan por medio de la enseñanza de las actividades relacionadas al trabajo, de las madres a las hijas y de los padres a sus hijos, entablándose relaciones del “mismo sexo”. En cambio, en el matrimonio, y cuando el trabajo de cada conyugue penetra en un juego de intercambios, la relación se convierte “entre sexos”. También, considera que puede existir conflictividad si este intercambio comienza a fallar lo cual implicaría rupturas en la relación de pareja y de las familias (Guzmán 1997, 53-110).

Laura Rival, igualmente, aplicará las nociones de género de Strathern en torno a la *couvade*¹¹ ligada al nacimiento. En primera instancia, ella crítica el olvido de los posfeminismos sobre la importancia de la procreación vinculada a la sexualidad y la reproducción social. En segunda instancia, considera que procreación y sexualidad solo están vinculados al erotismo en la visión europea. Según Rival la procreación, desde el punto de vista europeo, fue lo que convirtió a las mujeres en el “segundo sexo”, sin embargo, en la sociedad woarani la reproducción tiene una connotación positiva porque dar la vida es un acto de creación (Rival 2015, 129-130).

El trabajo de Luisa Belaunde analiza comparativamente el modelo de “el origen de la sangre, la muerte y la reproducción” y su vínculo con las relaciones de género en base de los mitos

¹¹ Práctica cultural donde los hombres comparten con su esposa los síntomas del embarazo.

del amplio espectro amazónico -se incluyen a los shuar y achuar-. Su centro es la transformación del cuerpo a través de los fluidos. En su investigación se condensan varias tendencias teóricas como el perspectivismo con el fin de entender la relación entre humanos y no humanos; retoma los conceptos del “mismo sexo” y “entre sexos” de Strathern (1988, 121) para su análisis del género y plantea a través de este principio la reproducción paralela, en alusión a que los niños aprenden de los padres y las niñas de las madres; así como la teoría del cuerpo y la persona, en el sentido que se incorporan partes de otras personas a través de los fluidos (Belaunde 2008, 25-26).

La autora reflexiona, sobre la relación entre la matrilocalidad y la autoridad paterna o patriarcado. Para ella, el hecho de que el hombre sirve a sus suegros implica la obediencia a la esposa (Belaunde 2008, 73), lo que no ocurre en el “servicio de la novia”. El aporte de Belaunde es repasar el género desde los parámetros de las sociedades amazónicas como es el perspectivismo, el cuerpo y sus fluidos, y la aplicación de los conceptos de mismo sexo y entre sexos, vinculados a la reproducción paralela. Retomo de la autora el tema de los fluidos como el mecanismo para incorporar parte de otras personas en otro cuerpo. Además, toma en cuenta la perspectiva histórica cuanto involucra los cambios por efectos de la sociedad mayor.

Un trabajo colectivo más actual sobre el matrimonio en las tierras bajas amazónicas – (sus editores son Paul Valentine y Stephen Beckerman), señala que el foco de estos estudios es la flexibilidad y la ruptura de las reglas del parentesco, contrariamente a lo que en el pasado éstas significaron en la antropología social. En su propuesta, aunque existen condicionantes sociales, también cuentan las decisiones de las personas para sus preferencias matrimoniales. Por tanto, es un juego entre estructura y agencia (Valentine y Beckerman 2017, 1), planteamiento similar al de Harner ([1978] 1994, 116-121) y Taylor (1984, 100) en lo que respecta a la flexibilidad de las reglas del parentesco.

A más de los trabajos elaborados por antropólogos y antropólogas se encuentran aquellos que proceden de estudios realizados por los shuar y los achuar. Rafael Mashinkiyash (1976, 5-82), a través del análisis educativo, hace referencia a la relación entre hombre y mujer; Carmelina Jimpikit y Gladys Antum (1991, 15-112), reflexionan sobre los nombres en shuar relacionados al ser hombre y ser mujer. Rita Nankamai (1988, 5-89), se refiere a la fiesta de la *Núa Tsanku*, donde se descubren los parámetros de la feminidad en el mundo shuar. En esta misma tónica se encuentra el trabajo de Antonieta Chiriap (1986, 5-94).

La literatura salesiana es muy amplia, por mencionar algunas publicaciones relacionadas con el matrimonio, señalaré las siguientes: Siro Pellizzaro ([1973] 1993, 247-324), aborda el matrimonio desde una perspectiva estructural -en el capítulo 3 ampliaré la información-. La compilación de Juan Botasso ([1976] 1988, 5-108) sobre el tema de la familia, engloba trabajos conjuntos entre salesianos y estudiantes shuar.

Hasta aquí me he referido al matrimonio originario entre los aénst. Ahora pasaré a revisar los estudios sobre la interacción entre conversión religiosa y matrimonio originario, desde una perspectiva histórica y de género. Antes de entrar en el tema es necesario señalar que tanto en antropología como en la historia, los trabajos sobre evangelización hasta la década de los setenta estuvieron marcados por la visión del dominio absoluto de la religión europea sobre los pueblos¹². Posteriormente, cambio la perspectiva al proponer un papel más protagónico o agencia de los misionados¹³. En la actualidad esta segunda línea es la que marca las investigaciones en general¹⁴. La agencia también se ha extendido a trabajos de historia y género donde se destacan las acciones de las mujeres frente a la autoridad paterna¹⁵. Estoy de acuerdo en mirar el papel protagónico de los misionados, y de las mujeres en los diferentes contextos

En cuanto a la relación entre historia, antropología y género, las investigaciones que se presentan a continuación analizan la incidencia de las misiones sobre los pueblos y las nuevas relaciones de género que se producen. Mariana Gómez investiga a los toba del Chaco argentino, desde el siglo XIX hasta la época actual. Analiza el género desde las primeras representaciones de las mujeres y hombres toba elaboradas por los viajeros y misioneros, relacionadas con los estereotipos de las mujeres como “bestias de carga”; las relaciones de género a partir de la llegada de la Misión anglicana; y en la actualidad (Gómez 2013, 26).

¹² Robert Hefner (1993, 7-18) ubica a sociólogos o antropólogos como Weber, Geertz o Bella dentro de esa línea. En historia se encontrarían historiadores como Serge Gruzinski (1991, 289-315) o Asunción Lavrín (1991, 57-61).

¹³ En esta línea se encuentran historiadores como Juan Carlos Estenssoro (2003, 4-11) o Ana María Presta (2008, 45-61).

¹⁴ Por ejemplo, bajo el nombre de “antropología del cristianismo” se proponen comprender el cristianismo desde el “punto de vista nativo”. Dialogan con esta línea de pensamiento Aparecida Vilaça, trabaja con los wari (2014, 322-332)-utiliza en su análisis el animismo y perspectivismo-, Peter Gow -bajo Huallaga en el Perú- (2009, 33-52), Robin Wright -trabajó con los baniwa- (2009, 187-228), entre otros. También se encuentran las investigaciones que enfatizan el papel de los misioneros desde la mediación o negociación como es el trabajo de Paula Montero. Mediación marcada por los intereses tanto de los misioneros como los indígenas. Los primeros tienen el proyecto de la conversión, pero los segundos pretenden la apropiación de los saberes de los misioneros (Montero 2012, 7-9).

¹⁵ En esa tendencia se encuentran trabajos como de Gauderman (2004, 1-15) y Black (2010, 1-25).

Me centraré en la reflexión que realiza la autora al momento de la llegada de la Misión anglicana en la década del treinta. Los toba eran matrilocales y el papel político de las mujeres fue relevante, sin embargo, la Misión impuso el modelo de su confinamiento al hogar, aunque, según la autora, la reclusión les ayudó a que continúen los ritos de pasaje femeninos. La conversión de los toba promovió una estructura organizativa centrada en los hombres, quienes al final administrarían las iglesias locales. Por otro lado, los informes anglicanos presentan un sesgo masculino, destacando solo a los hombres y a los misioneros varones (Gómez 2016, 152-200). Para la autora, no solo fue la evangelización la que trajo la Misión, sino un nuevo modelo de persona, que se manifestó en el aprendizaje laboral a través de los talleres, de la higienización - por medio de los dispensarios de salud- y de la disciplina a través de la escuela (Gómez 2016, 126)

Las autoras Yamila Liva y Guadalupe Arqueros, investigan la Misión Franciscana de Menores de Laishi quienes trabajaron con los toba, entre 1901 y 1950 en Formosa del Chaco argentino. Ellas analizan la educación misional. Concluyen que la performativa sobre los cuerpos toba fue reforzar las “representaciones de la modernidad europea”. Las autoras avizoran una nueva división del trabajo donde las niñas o las mujeres estaban relacionadas al ámbito doméstico – aprendían costura, economía doméstica y avicultura. En cambio, los niños o los hombres estaban vinculados a tareas como proveedores -instrucción agrícola y la carpintería- reforzando la autoridad masculina (Liva y Arqueros 2020, 81-96).

Alexandra Martínez, se centra en el estudio fotográfico de la población embera en el chocó colombiano entre 1909 y 1930. La autora examina las láminas de la “Misión de la Inmaculada concepción de María, las Hermanas de la Presentación y las Siervas del Santísimo Sacramento”. Martínez analiza las nuevas pautas genéricas impuestas por la Misión, vinculadas a las categorías de salvaje y civilizado. La Misión promueve un cambio en la corporalidad en las mujeres empera, visibles en símbolos como el vestido, el peinado y la exaltación de la mujer madre. Destaca la relación entre la Misión y el Estado con el propósito de integrar a las sociedades de selva (Martínez 2017, 67-81). Las acotaciones de Liva y Arqueros, así como de Martínez permiten analizar los internados desde una perspectiva de género.

Gabriel Cabrera, desde una visión histórica regional, estudia las misiones católicas del Vaupés -Colombia y Brasil- entre 1850 y 1950, región ocupada por grupos de filiación lingüísticas tukana, caribe y arawak. Analiza varios institutos religiosos, en los que se incluyen los salesianos y las Hijas de María Auxiliadora. El autor criticó a los misioneros por ser

androcéntricos y su visión reducida sobre las misioneras (Cabrera 2000, 23-26). Remarca la separación por sexo en los internados lo que revela diferencias de género; y considera que la presión misionera para abandonar las malocas, obsesionados por la poligamia, afectó a la estructura social (Cabrera 2000, 179-205).

Cabrera amplía su análisis sobre las misioneras entre 1951 a 1984 del Vaupés. Ellas enseñaban catequesis, cocina y costura, roles del ámbito doméstico. En Brasil, las salesianas participaron en la red de los centros de salud. Cabrera propone que, debido a la dispersión de la población y el escaso número de religiosos, ellas tenían el control total de las acciones (Cabrera 2017, 292-294). Laura Montoya, estudia a las misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina entre 1914 a 1925 y su relación con los catíos en Colombia. Concluye que la vinculación entre misioneras e indígenas no fue unidireccional al marcarse pautas de lucha, aceptación y resistencia (2014, 118-131). El trabajo de Juan Fonseca, en el Perú se centra en las misioneras protestantes -1890 y 1930-, remarcando su labor como educadoras y enfermeras (2006, 651-675).

En conclusión, las diferentes investigaciones demuestran que las misiones impusieron un patrón de género que relacionaba a la mujer con el ámbito doméstico y afianzaba la autoridad paterna. Sin embargo, también permiten poner de relieve la capacidad de agencia de las mujeres. Retomo para el presente estudio la reflexión sobre los cambios genéricos realizados en los internados, así como la nueva corporalidad por los usos de uniformes o peinados.

La historiografía del matrimonio católico entre los shuar y achuar en el siglo XX, aún es muy limitada. Steve Rubenstein (1995, 3-9), uno de los primeros en pronunciarse sobre el tema, sostuvo que los matrimonios católicos se expandieron entre los alumnos de los internados. Estos matrimonios fueron arreglados por los salesianos. A pesar de esta intervención, la poligamia persistió a través de formas distintas. El autor designa a este tipo de matrimonio como “monogamia frágil” o “matrimonio en cadena”, aludiendo el primero al patrón del divorcio y el segundo a los matrimonios sucesivos de los hombres (Rubenstein 1995, 3-4). En un segundo estudio, añadiría que el primer matrimonio era eclesiástico, el segundo civil y el tercero en unión libre, con respecto al matrimonio en cadena (Rubenstein 2005, 34-36).

Rubenstein, no está de acuerdo con la interpretación del matrimonio como la relación entre dos productores -hombre y mujer-, considera que esa visión se dio cuando se introdujo el matrimonio católico. El matrimonio entre los shuar, es un sistema de alianzas entre guerreros, por esa razón un hombre no solo accede a una esposa sino a un suegro. Otro punto de

reflexión del autor se relaciona con la tierra, que paso de ser un bien ilimitado a limitado -por efectos de la economía de mercado-, elemento que tiene sus efectos en la relación del esposo con la esposa. La posibilidad de heredar la tierra, tanto hombres como mujeres, le proporcionó a la mujer mayor autonomía con respecto del esposo (1995, 4-6). Sin embargo, la mujer, como lo fue en el pasado, continuaba subordinada. La jerarquía entre géneros se centró en el control de los hombres sobre la producción y por ende sobre la fuerza de trabajo de las mujeres (Rubenstein 1995, 3-8).

Blas Orlando Garzón (2013, 118-142), investigó el modelo educativo salesiano -1893 y 1970-. Centró su atención en el internado de Sevilla Don Bosco creado en 1943, y el poblado adyacente conocido como “Sevilla Don Bosco ciudad de Dios”, fundado por los salesianos. También investigó las repercusiones de la presencia salesiana en la cultura shuar. Según este autor, la familia shuar monogámica se formó en los internados en la década de los cuarenta y cincuenta. Como Rubenstein (1995, 3-9), plantea que los matrimonios fueron programados por los salesianos. Después del casamiento, los jóvenes se trasladaron a vivir en el poblado creado por la Misión y rompían con la comunidad de origen (Garzón 2013, 54-68).

Cecilia Ortiz desarrolla su estudio entre 1893 y 1964. Su investigación se centra en el Estado y su relación con los salesianos (Ortiz 2019, 1-7). Bajo esa propuesta la autora dedica dos capítulos al tema del internado, la nueva familia católica shuar y la escuela. Su foco de atención se centra -al igual que Blas Orlando Garzón- en el internado Sevilla Don Bosco y la comunidad “Sevilla Don Bosco, ciudad de Dios”, conformada por las familias católicas shuar (Ortiz 2019, 177-255), las cuales se enmarcan no solo en la conversión del cristianismo sino en fomentar el espíritu patrio. Además, Ortiz subraya los roles de género que inculcaron sacerdotes y monjas a las niñas y los niños shuar en el internado y escuela (Ortiz 2019, 200), anclados en el dominio del varón.

José Juncosa dedica unas páginas a describir al internado en las décadas del cuarenta y cincuenta, llegando a la misma conclusión de los autores antes nombrados, es decir, uno de los propósitos de la Misión fue la formación de familias católicas (Juncosa 2017, 177).

De Rubenstein retomo dos ideas, la primera sobre la visión del matrimonio católico como una relación entre productores -después de la relación con la Misión-, en cambio el matrimonio entre los shuar obedece a un sistema de alianzas. En segundo lugar, considero pertinente su visión de la transformación del matrimonio shuar al señalar, que si bien son monógamos lo

hacen en cadena. Además, todos los autores -Rubenstein, Garzón, Ortiz, Juncosa- coinciden en afirmar que los matrimonios eran arreglados en los internados.

El recorrido historiográfico sobre el matrimonio católico y el género entre los shuar y achuar en el Vicariato de Méndez y Gualaquiza aún es incipiente. También habría que señalar que las investigaciones, sobre todo, se han centrado en el matrimonio shuar originario prescindiendo de los cambios e influencias vinculadas al cristianismo. Por esa razón, como manifesté antes, con el presente trabajo espero contribuir a esclarecer como fue el proceso de transformación desde el complejo matrimonio originario hasta el matrimonio shuar monogámico, las implicaciones de esa propuesta para la estructura organizativa de los shuar y las relaciones de género en esta sociedad.

Marco Teórico

Analizar el matrimonio desde la perspectiva de género es clave en la presente investigación. Entiendo el género como el estudio de las relaciones significantes de poder entre hombres y mujeres (Scott 2008), un principio que me permite analizar tanto el matrimonio católico como el shuar tomando en cuenta sus respectivas características históricas y culturales.

También utilizaré el concepto de transculturación y cambio porque me permitirá trabajar tanto las interrelaciones como las dinámicas de transformación entre grupos e instituciones, como es el caso de la Misión y los shuar.

Género y matrimonio

Con el fin de comprender las relaciones de género al interior del contexto shuar, sigo la propuesta de Elke Mader. La autora señala que, en los estudios amazónicos sobre relaciones entre hombres y mujeres, los investigadores tienden a resaltar la asimetría en unos casos y la simetría en otros. Cuando el acento está en la asimetría, la lectura resulta en una profunda desigualdad entre hombres y mujeres. En cambio, en el caso contrario las relaciones son concebidas como armónicas. Mader sostiene que las relaciones de género en la Amazonía son complejas, porque al mismo tiempo se producen asimetrías o simetrías. Por esa razón no está de acuerdo con ninguna de las propuestas anteriores. Para clarificar su argumento ella cita:

[...] más bien las relaciones de género están caracterizadas por diferencias contextuales: mientras en la esfera económica y ritual predomina un equilibrio en las relaciones de género, en la política de alianzas y conflictos se destaca sobre todo la intervención masculina (Mader 1999, 35).

En otras palabras, la esfera política y de alianzas corresponde a los hombres. Ellos afianzan las relaciones con sus aliados a través del “intercambio” de mujeres. En ese sentido, el hombre tiene la prerrogativa de la decisión del matrimonio de sus hermanas o sus hijas. Por el contrario, cuando se observa la labor de la mujer en la huerta, ella posee autonomía sobre su trabajo. Sin embargo, no se puede olvidar la flexibilidad en las relaciones como cuando la mujer acompaña a la cacería al esposo; o al momento que el esposo siembra algunas plantas en la huerta, como el maíz o el plátano.

También retomo de Mader la concepción de “persona”, por estar íntimamente vinculada al género. Como menciona la autora, “los shuar entienden a la persona de una manera procesal: ella se construye durante la vida de un individuo y está sometida a transformaciones” (Mader 1999, 419-420), esto en referencia a las experiencias que tiene la persona a lo largo de la vida tanto en el plano físico como espiritual. Luisa Belaúnde, complementa este concepto al afirmar que las partes de las otras personas se integran a través de los fluidos corporales (2008, 23-56). Esta concepción de persona es flexible y dinámica, en cambio, la visión judeo – cristiana, mira a los seres humanos como “productos terminados de un creador” (Mader 1999, 419-420).

Por otro lado, también he utilizado para el análisis de la fiesta de la *Núa Tsanku*, las nociones de “mismo sexo” y “entre sexos” de Marilyn Strathern (1988, 121), porque amplían la visión de las relaciones de género al incluir en el análisis lo que sucede solo entre hombres o solo entre mujeres, y que se clarifican a través de los contextos donde se desarrollan.

Para enfocar las relaciones de género en el mundo católico sigo la línea de quienes plantean la existencia de una jerarquía basada en la supremacía del varón. Por ejemplo, el orden vertical de la Iglesia cuyo vértice superior recae en el Papa; o la autoridad del hombre en la familia. También en el mundo simbólico se visibiliza esta jerarquía – Dios creador es hombre- (Lagarde, 2005, 39; Gebara 2008, 118; Tamuez 2008, 58), lo cual no exime la agencia de las mujeres.

El matrimonio, como lo expuse en las primeras páginas, permite adentrarse en aspectos como la organización, la política o la economía; y en la vida cotidiana de las parejas. A través del matrimonio se tejen los vínculos de parentesco - ficticios o reales-, razón por la cual los lazos matrimoniales no son una relación entre individuos sino entre grupos de parientes. Sin embargo, lo más importante es considerar al matrimonio de acuerdo con el contexto cultural

en que se produce, porque existe variabilidad en las formas. En el presente caso me refiero al matrimonio shuar y al matrimonio católico.

Sobre el matrimonio shuar y achuar, a través de la revisión historiográfica y sus distintas entradas teóricas, he demostrado la complejidad de esta institución. En síntesis, previo al matrimonio, la juventud participaba de los ritos de pasaje para convertirse en mujer y hombre. La unión de la pareja se iniciaba con el pedido de la novia. Si aceptaban los padres y la novia, sin que exista una ceremonia de por medio, el esposo se quedaba en la casa de los suegros para cumplir con el servicio del novio. Por esa razón, la residencia en los primeros años era matrilocal. Cuando el matrimonio era arreglado desde que ella era una niña, solo se cumplía después de realizar la fiesta de pasaje.

No conocían la propiedad privada de la tierra, por tanto, no existía ningún sistema de herencias vinculada al matrimonio y podían permanecer en ella por alrededor de unos 5 años. Sin embargo, si poseían la noción de la propiedad colectiva compartida por el “nexo endogámico”, que contempla alrededor de unas 15 unidades domésticas -cada unidad estaba formada por la familia poligámica, su prole; así como las hijas casadas y sus yernos. Estas unidades se ubicaban en formas dispersa y los “nexos endogámicos” estaban delimitados por accidentes geográficos.

La base del matrimonio era entre primos cruzados. El matrimonio generalizado era sororal, y también practicaban el levirato. La tendencia de este tipo de matrimonio los conducía hacia la endogamia. El matrimonio estaba ligado a la guerra, donde se afianzaban las relaciones entre los hombres a través de las alianzas, en este ámbito se producían los matrimonios exogámicos. Los hombres de poder -guerreros y *uwishin*- podían tener más esposas creando desigualdad en el conglomerado, aunque por la venganza eran los que más morían. Además, las reglas del parentesco eran flexibles y practicaban el divorcio.

La poligamia estaba vinculada a la elevada mortalidad de los varones. En su relación con el trabajo de la mujer en la huerta, ellas eran autónomas, es decir, cada una se encargaba de sus huertas. Un hombre con varias esposas podía acceder a más alimentos y, por tanto, ser generoso con sus invitados. Esa generosidad se traducían en la obtención de más prestigio, sin embargo, el prestigio era de toda la familia poligámica en donde se incluía a las mujeres. Por otro lado, no se puede olvidar los principios de reciprocidad al interior de la familia poligámica, es decir, un esposo no podía descuidar a ninguna de sus esposas. Él debía cumplir

con el trabajo de la tala del bosque para la creación de una huerta o de la entrega de cacería a cada una de ellas.

Con respecto al matrimonio católico, como se indicó anteriormente, las normas generales estuvieron determinados por la Iglesia a través de los concilios y encíclicas que establecieron al matrimonio monogámico como la base de la familia, el padre como cabeza de familia, su perpetuidad y la prohibición del matrimonio en varios grados. Con el propósito de entender esta forma matrimonial sigo la propuesta de Carol Pateman, fundamentada en base a su crítica a los pensadores del liberalismo europeo- de donde procedía la Misión Salesiana-, quien contempla al matrimonio como parte del contrato sexual caracterizado por la sujeción de la mujer al hombre, pese a las ideas de libertad e igualdad que primaba en el contrato social (Pateman 1995, 10-12).

Sin embargo, el punto más sobresaliente radica en cómo cada sociedad readaptó esta forma matrimonial a su propio contexto. En el caso de los kichwas amazónicos, quienes tuvieron contacto desde la colonia con las misiones, de acuerdo con Guzmán (1999, 147) y Muratorio (2000, 238), aunque practicaban la monogamia por la influencia católica, continuaban con los principios de reciprocidad entre esposo y esposa o con la red de relaciones de parentesco.

La transculturación

Para complementar las categorías de género y matrimonio, utilizaré el concepto de transculturación porque permite observar la relación entre culturas. La transculturación utilizada por Fernando Ortiz -en la década de los cuarenta-, es analizada a través del escenario cubano y ancla sus raíces en la historia y las relaciones entre las culturas desde la colonia. Para el autor, no se puede entender a los pueblos sin comprender las complejísimas influencias mutuas que se suceden unas a otras e incesantemente en el tiempo, en un sistema de desigualdad. De esa relación nace una nueva cultura. (Ortiz [1978] 1987, 93-95). Fernando Coronil, cincuenta años más tarde, diría sobre la transculturación de Ortiz que es una categoría necesaria para el análisis crítico no solo de las relaciones mutuas- sin perder de vista la problemática de la colonialidad- sino también de la creatividad de los pueblos, frente a estas situaciones adversas (1995, ix-xv).

Ángel Rama -en los ochenta- criticó al concepto de transculturación de Ortiz porque consideró a la cultura tradicional “como la entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora”. Al contrario, Rama manifiesta que las culturas son vivas y creadoras y que en cualquier momento histórico

han dado muestras fehacientes de sus respuestas originales (Rama 2008, 40-41). Por tanto, este autor privilegia la agencia de los dominados al igual que Coronil. Mary Pratt, al usar la transculturación como concepto, enfatiza que la resistencia de las culturas dominadas afecta a las dominantes. Igualmente, en esta relación surgen nuevas formas culturales al interior de las denominadas “zonas de contacto”. Pratt, destaca el papel activo de las culturas subyugadas (Pratt 1992, 4-6) En ese sentido, concuerda con Coronil y Rama.

Walter Dignolo y Freya Schiwy (2007, 246-257), desde la modernidad / colonialidad – donde la colonialidad es la cara oculta de la modernidad-, también trabajan con el concepto de transculturación como aquel que engloba a la traducción. En ese contexto, la traducción va en una doble vía, es decir las concepciones indígenas -desde un espacio contestatario- deben pasar a las lenguas hegemónicas. Rita Segato (2013, 33-68), también comparte el concepto de colonialidad para afirmar que elementos de desigualdad como el racismo, aunque nacieron en la colonia, aún perviven.

Desde un contexto amazónico, Michel Uzendoski presenta el concepto de transculturación vinculado al matrimonio. Para el autor, si bien la transculturación remite a una noción de cambio, considera que las dinámicas de las identidades, que están en juego, son intercambiables, aunque no dejan su identidad ni la pertenencia al grupo (Uzendoski 2010, 34-39).

El concepto es útil para la presente investigación por cuanto la centralidad del estudio se localiza en la articulación entre grupos que representan a diferentes culturas -aénts y Misión como parte de la cultura europea-. Esa relación, aunque asimétrica, es dinámica, entre ambos estamentos existen influencias mutuas y por tanto los subyugados tienen un papel activo.

El concepto de transculturación pone su acento en las interrelaciones, sin embargo, es necesario vincularlo al cambio y es en ese sentido lo utilizo. Con este fin me aproximo al pensamiento de Roy Wagner y su concepto de cultura. Según el autor la cultura es una invención, en el sentido que siempre es un acto de creación tanto para los individuos como para los conglomerados sociales. Por tanto, las culturas se reinventan incesantemente y de ninguna manera son estáticas (Wagner 2019, 121). Esta concepción de cultura, sin duda, nos abre las puertas a la noción de una permanente transformación no solo en las culturas sino también en las relaciones que se establecen.

En cuanto a la relación, sobre todo si esta es desigual -los objetivos de cada grupo son diferentes- se produce una resistencia o motivación mutua para cambiar o no. En ese sentido,

las nuevas normas de poder se vuelven relativas y flexibles porque existe un influjo dinámico de influencias (Wagner 2019, 273). En otras palabras, los mecanismos de control no son absolutos ni permanentes.

Metodología y fuentes

La revisión bibliográfica sobre el tema, el marco teórico y los conceptos de género y transculturación utilizados junto a la lectura de las fuentes históricas – principalmente las de archivo-me permitió aproximarme a los cambios y continuidades del matrimonio shuar. Además de la investigación de archivo, para una mayor comprensión del tema acudí a entrevistas y testimonios.

La principal fuente de investigación fue el Archivo Histórico de la Misión Salesiana (AHMS) localizado en Quito. Este archivo es interesante porque centraliza la información procedente de las distintas casas salesianas del Vicariato. Al interior del Archivo bajo la nomenclatura de “casas cerradas”, se encuentran las “crónicas”. Como su nombre lo indica, recogen cronológicamente los acontecimientos. Contienen información variada -fiestas religiosas, vida diaria de la Misión, internados, incluso datos censales-. Principalmente revisé las crónicas de Gualaquiza y Méndez – Cuchantza e Indanza. Las tres Misiones permitieron obtener información sobre las primeras décadas del funcionamiento del Vicariato. Sobre la Misión de Cuchantza, encontré información relevante sobre el internado, esa fue una razón para analizar este internado en el capítulo dos; la otra razón fue que al internado modelo de Sevilla Don Bosco fue analizado por Garzón y Ortiz, en ese sentido me pareció pertinente conocer que sucedía en otro internado.

Un segundo tipo de documentos fueron los “datos y material histórico de las Misiones”, estos contenían: inventarios, estadísticas, mapas, terrenos, cartas, censos, matrimonios, litigios-. En estos documentos examine la información sobre las misiones antes nombradas. También exploré la “documentación etnográfica” -escritos sobre la cultura shuar-. El cuarto tipo de documentos revisados fue la “pastoral” -encuentros misionales, congresos, pastoral shuar-. El quinto tipo fue la caja de los mapas.

El Boletín Salesiano, una revista editada desde 1886, fue considerado como parte del Archivo Salesiano en donde, por ejemplo, encontré los primeros viajes exploratorios a la Amazonía. Además, incluí en la investigación los diarios de campo de los sacerdotes que trabajaron con los achuar (documentos publicados) y que sustentaron el último capítulo. Recogí el material del Archivo a través de fotografías o copias. Dedicué tiempo al Archivo desde septiembre del

2019 a marzo del 2020, cuando se cerraron las puertas debido a la pandemia. Posteriormente, reanudé el trabajo entre diciembre del 2020 y abril del 2021, fecha en la cual el Archivo volvió a cerrarse.

Con respecto a la lectura de los archivos, una crítica de las fuentes fue imprescindible. Es necesario recalcar como otros historiadores y antropólogos lo han manifestado (Stolen 2010, 469-470; Guha 2002, 50-51), que los archivos generalmente son creados por grupos de poder que reflejan su punto de vista sobre la sociedad con la que interactúan. Sin embargo, si se puede obtener de esta información su forma de funcionar y la ideología de la época. En el caso del Archivo Salesiano, este fue escrito desde una óptica del poder al atribuirse un papel de evangelizadores y civilizadores y poner a los misionados en calidad de “salvajes” y subyugados. Es necesario recordar que, desde el inicio, la relación entre los shuar y los misioneros fue asimétrica y, por eso, fue importante tener una mirada crítica sobre el sentido de la información que construyeron. Cuando se refieren a estos grupos, por lo general lo hicieron en forma negativa y es en este punto donde me detuve para analizar las representaciones y cuestionarme sobre su significado.

En ese sentido, fue necesario efectuar una lectura de los documentos a “contrapelo”. En otras palabras, y retomando la visión de los archivos desde los estudios subalternos, consideré que los textos representan “una escritura al revés” (King 2012, 19). Las investigaciones de estudiosos shuar o achuar, así como el uso de entrevistas y testimonios de los misionados permitieron dar un contrapeso a los relatos del archivo.

Sobre las entrevistas que realicé, hasta diciembre del 2019 solo tuve la oportunidad de conversar en tres ocasiones al P. Juan Botasso quien me guio en el Archivo, sin embargo, su repentina partida no me permitió continuar con su apoyo. Hasta los primeros días de marzo del 2020 logré realizar entrevistas a dos sacerdotes salesianos una en Sucúa y otra en Quito, por petición de los entrevistados sus nombres fueron cambiados. Estas entrevistas fueron muy puntuales. La primera trató sobre la explicación de la inserción del matrimonio shuar en los documentos de pastoral shuar y achuar mientras que la segunda se refirió al tema del registro de datos de la población shuar.

Aunque programé entrevistar a los hombres y mujeres shuar, no fue posible cumplir con esta aspiración debido a que los viajes organizados, tanto para abril del 2020 como del 2021, fueron suspendidos por la pandemia, además, de contagiarme con la enfermedad. Como una alternativa a esta situación imprevista, recurrí a la biblioteca especializada etnográfica de la

Universidad Politécnica Salesiana (2022), con el fin de revisar literatura producida por estudiosos y estudiosas shuar del Instituto de Educación Bilingüe de Bomboiza, regido por la Misión Salesiana. Este material, si bien posee un formato preestablecido normado por el instituto, también, tiene la virtud de que los trabajos fueron realizados por medio de entrevistas en el idioma shuar a ancianos y ancianas de los centros y nuevamente traducidas al español. El acento que ponen los autores y autoras fue en el pasado, por cuanto su propósito fundamental se centró en la recuperación cultural. En ese sentido, las entrevistas que realizaron fueron entre familiares, elemento que sin duda permite enriquecer la información obtenida, no solo por la cercanía parental, sino porque comparten los mismos códigos culturales. Los trabajos generalmente se elaboraron en la década del ochenta y remontan a un tiempo anterior de unos cuarenta o cincuenta años atrás, algunos fueron publicados. Como lo indiqué, estas lecturas son un contrapeso frente a la información del Archivo Salesiano.

A manera de complemento y con una nueva mirada, analice entrevistas realizadas en el año 2012. Estas fueron realizadas en el marco de la investigación sobre el parto de las mujeres shuar, tanto en su casa como en el hospital. Sin embargo, como lo indiqué en el documento: “Aunque no estaba planificado incluir en la investigación preguntas dirigidas a indagar sobre la vivencia de los shuar en los internados..., fue un elemento que apareció repetitivamente en las entrevistas...por lo cual se decidió añadir preguntas respecto al tema” (Posligua 2014, 13). En total entrevisté a 36 mujeres y hombres shuar, y 12 entrevistas al personal de salud.

El material de las entrevistas sobre los internados se incluyó en el “contexto histórico...” y en “el paso de niña a mujer...” de esa investigación. De las entrevistas efectuadas a las mujeres y hombres shuar, escogí a 10 personas por su edad -sobre los 48 años- o porque asistieron a los internados. A la usanza antropológica, los nombres de los entrevistados y entrevistadas tienen un nombre ficticio. Todas las entrevistas fueron grabadas y transcritas. En el anexo presento un cuadro con los nombres, lugar de la entrevista, del internado y edad a la fecha de la entrevista.

Posteriormente al trabajo de archivo y de entrevistas, todo el material fue organizado y sistematizado buscando realizar una periodización. De acuerdo con Le Goff la periodización es una herramienta que permite aproximarse a esa idea de transición. Y si bien está cargada de subjetividades, se torna en un esfuerzo complejo para entender esas continuidades y discontinuidades (Le Goff 2016, 11-12). Desde esta perspectiva, dividí a la tesis en los tres momentos que se convirtieron en los capítulos uno, dos y tres que describo a continuación.

Estructura de la tesis

Después de esta introducción en la que he revisado los objetivos de la tesis, el estado de la cuestión, aclarando la complejidad del matrimonio aénts, el marco teórico y la metodología y fuentes utilizadas, desarrollo la tesis en tres capítulos.

El capítulo 1 (1893 a 1925) contiene la llegada de los misioneros al territorio amazónico; las estrategias utilizadas como fue la itinerancia caracterizada por las visitas a las dispersas casas de los shuar, el uso de los regalos y los primeros catecismos. Trabajo en las representaciones elaboradas por la Misión sobre los hombres y mujeres shuar, y su forma matrimonial.

Comparo el matrimonio shuar con el matrimonio católico, en ese contexto analizo la fiesta de la *Núa Tsanku* o fiesta de pasaje. Finalmente, aludo a las estadísticas llevadas por la Misión sobre los matrimonios. En este capítulo utilicé el material archivístico procedente de Gualaquiza, Méndez – Cuchatza e Indanza, así como documentos globales sobre el Vicariato.

En el capítulo 2 trato sobre la acción misionera entre 1925 al 1960. Analizo las continuidades y cambios en el matrimonio shuar por efectos del catolicismo. Reviso, al igual que en el capítulo anterior, las representaciones en torno al matrimonio shuar elaboradas por los salesianos. Sin embargo, trabajo en las dos estrategias principales de esa época: la colonización y los internados, ambas de raigambre colonial. Sobre la primera enfatizo sobre el problema de la tierra para los shuar, por efectos de la inserción de la propiedad privada; analizo los vínculos entre la Misión y el Estado con el fin de integrar a los shuar en el marco de los problemas fronterizos. En cuanto a los internados, examino la negación cultural que se produce en su interior, los nuevos roles de género asignados por la Misión y el matrimonio católico entre los jóvenes shuar. En este capítulo trabajo con el material archivístico de las Misiones de Gualaquiza y Méndez – Cuchantza y documentos que se refieren a todo el Vicariato, poniendo atención especial al internado de Cuchantza. Cabe señalar que en este período se fortaleció su obra, no obstante, los nuevos cambios en la Iglesia pusieron a la Misión a replantear sus estrategias, punto que fue tratado en el capítulo 3.

El capítulo 3 parte desde 1960 hasta 1975, período marcado por los cambios profundos en la sociedad local, nacional, regional y mundial que corresponde a la primera década del Concilio Vaticano II. Si bien en este período continúan los internados, también es cierto que entran en franca contradicción con los nuevos preceptos de la Iglesia, los cuales se sustentan en cierto respeto a las culturas. En este período se observa con mayor nitidez la influencia del pensamiento shuar en el mundo misionero del Vicariato y sus concepciones sobre el

matrimonio. Centro mi atención en dos estrategias salesianas: 1) la búsqueda de las semillas del verbo y 2) la convivencia de los misionados, a través de las cuales reflexiono sobre el matrimonio. En este capítulo utilizo principalmente el material archivístico procedente de la pastoral shuar, la etnografía misionera y los diarios de campo de los salesianos sobre su instancia en Wichim –Transkutuku. Finalmente elaboro las conclusiones en el capítulo 4.

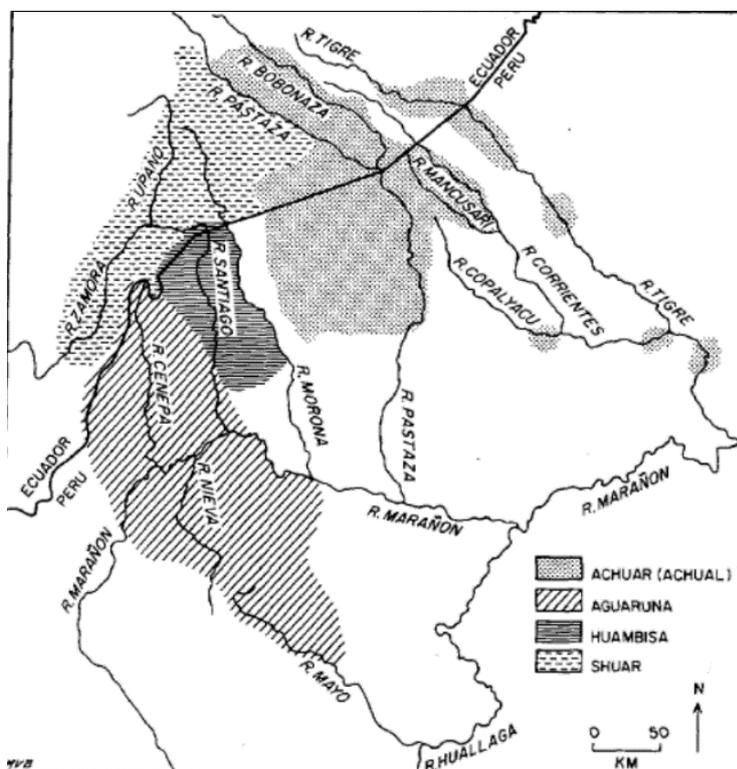
Capítulo 1: La llegada de los salesianos a la Amazonía, representaciones del matrimonio shuar y la inserción del matrimonio católico, 1893-1925

El presente capítulo se centra en las primeras décadas de la incursión misionera, entre 1893 a 1925. Inicio con una breve referencia al conjunto de los aénsts chicham; continúo con la descripción del escenario de estudio y el contexto histórico. Luego, expongo las estrategias que utilizaron los salesianos para interactuar con los shuar; y recorro a la perspectiva de género para analizar las relaciones entre sacerdotes y monjas. Posteriormente, exploro el tema del matrimonio por medio de la comparación entre el matrimonio católico con el shuar.

También me concentro en las imágenes que crearon los misioneros sobre el matrimonio, las mujeres y los hombres shuar, bajo la concepción europea de “civilización y salvajismo”. En la tónica de las representaciones, reflexiono sobre las estadísticas referentes al matrimonio en las Misiones de Gualaquiza, Méndez – Cuchatza e Indanza. La etapa se cierra con la construcción del camino Pan – Méndez, bajo la responsabilidad de los salesianos y con el apoyo del Estado, camino que significó la llegada de más colonos al territorio shuar. Planteo como hipótesis que en esta etapa el modelo matrimonial que prevaleció fue el shuar y no el católico.

1.1. El conjunto de los aénsts chicham

Mapa 1.1. Ubicación del conjunto aénsts chicham

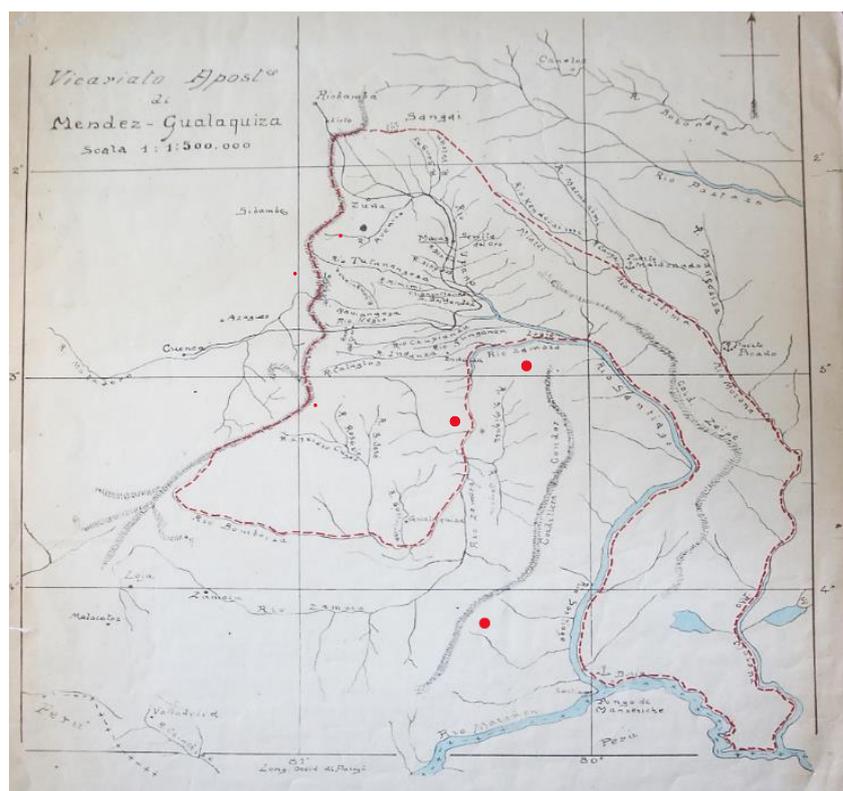


Fuente: Brown (1984, 20).

Los shuar, achuar, awaruna y wambisa forman parte de conjunto cultural y lingüístico de los aénts chicham-antes jíbaro. Otros pueblos como los canelos quichua, aunque no comparten la lengua, participan de algunas de sus prácticas culturales (Santos y Barclay 2007, xvii-xxxiv). Los aénts chicham se localizan en el Perú y el Ecuador de la Alta Amazonía occidental. Los shuar se encuentran en las cuencas hidrográficas del Morona y el Santiago, en las fronteras del norte del Perú y sur del Ecuador. Los achuar se ubican al este y sudeste de los shuar a las orillas del Pastaza y de la cuenca del Morona de ambos países. Los shiwiar¹⁶-según Gnerre-, cercanos a los achuar, se sitúan hacia el este, entre el río Pastaza y el Tigre, en Perú. En el Perú viven los wambisa en el territorio regado por los ríos Santiago y Morona, afines a los shuar. Hacia el sur en la zona regada por el Marañón se localizan los awaruna (Gnerre 2010, 1-3).

1.2. Escenario de estudio y contexto histórico

Mapa 1.2. Vicariato de Méndez y de Gualaquiza



Fuente: AHMS. Mapas.

Nota: La fecha del mapa no se ubica en el plano, sin embargo, al expandirse sus límites en el territorio del actual Perú e incluir el límite norte a Macas se presume que debió ser elaborado aproximadamente en 1925.

¹⁶ De acuerdo a Santos y Barclay, la denominación de shiwiar fue una imposición de la antropóloga Seymour – Smith a los aénts del río Corrientes porque realmente son los achuar (2007, xix)

El decreto de erección del Vicariato apostólico de Méndez y Gualaquiza -localizado en la Amazonía sur, más conocido en esa época como Oriente-, fue promulgado el 8 de febrero de 1893 por el Papa León XIII:

A fin de que se difunda la fe católica entre las tribus salvajes de los indios que están dominados todavía por las tinieblas de la superstición en los términos de la República Ecuatoriana, nos suplicó el Gobierno de esta misma República, que en el territorio de Méndez y Gualaquiza, se instituyese un nuevo Vicariato Apostólico, y que la administración de él se confiase a la congregación religiosa de San Francisco de Sales, comúnmente llamada de los Salesianos...Quiso, además, nuestro Beatísimo Padre que los límites del Vicariato sean: por la parte septentrional, el río llamado Apotema; por la meridional el río denominado Zamora; por la oriental los ríos Morona y Marañón; por la occidental finalmente las diócesis de Cuenca y Loja. Acerca de lo cual mando que se expidiese este decreto y se dejase constancia en el acta de la misma Congregación sin que pueda prevalecer cosa alguna en contrario [ortografía del original] (Brito 1938, s/n).

Como se puede apreciar en la cita, el territorio que se asigna a la Misión Salesiana es muy vasto. Abarcó, aproximadamente, la mayor parte de lo que hoy se conoce como la provincia de Morona Santiago en el Ecuador. En el Perú se localizó en el departamento de Loreto en la Amazonía. Los salesianos arribaron por primera vez a Gualaquiza, un pequeño poblado colono en territorio shuar. Estos colonos más conocidos como “entabladores” eran los empleados de unos cuantos hacendados serranos azuayos que querían implantar el sistema de hacienda en la Amazonía (Salazar 1986, 50-57).

Gualaquiza estuvo localizada al sur del Ecuador, muy cerca del límite de la provincia de Zamora. Los misioneros avanzaron lentamente hacia el norte en línea recta a esa población - posteriormente llegaron a Indanza y Méndez; a la parte peruana no llegaron. En 1926, Mons. Domingo Comín, Vicario de Méndez y de Gualaquiza, solicitó a la autoridad eclesial en Roma cambiar el límite del septentrión o norte, en vez de llegar al Apotema o Tutamangoza se extiende el territorio hasta el Sangay, por tanto, se incluyó a partir de esa fecha, a la ciudad de Macas en el Vicariato. Igualmente, cambió el límite occidental al limitar con la diócesis de Riobamba, los otros límites quedaron iguales (Brito 1938, 337), la línea roja entrecortada corresponde al Vicariato incluyendo Macas (ver mapa 1.2).

Como he planteado, la investigación se centró en las Misiones de Gualaquiza¹⁷ (fundada en 1894), Limón – Indanza¹⁸ (fundada en 1914) y Méndez – Cuchantza¹⁹ (fundada en 1916), principalmente, puntos señalados en rojo- (ver mapa 1.2). Se debe tomar en cuenta que, en esa época, el paisaje predominante era selvático y no existían caminos carrozables. Por otro lado, los límites administrativos – políticos no eran fijos, debido al desconocimiento de la región y a los intereses de los “vecinos” de la sierra, por ejemplo, en 1861 se nombró por primera vez a Gualaquiza como cantón, en 1878 se convierte en una de las parroquias del cantón Gualaceo, aunque en 1884 fue convertida nuevamente en cantón, en cambio en 1920 Gualaquiza pasó a ser una parroquia del cantón Santiago (Sarmiento 2016, 64-65).

De regreso al decreto, como se puede observar, el propósito fue “difundir la fe católica” entre los aénst a quienes consideraban “salvajes”, calificados así por vivir en las selvas y porque sus costumbres eran contrapuestas a los principios “civilizatorios”. Aunque al aludir a las “tinieblas de la superstición”, se vincula al concepto de salvaje al religioso católico. Se aclara esta idea en la carta de 1899 del Pbro. Luis Calcagno, director de la casa salesiana de Quito, cuando indica que los habitantes de las selvas eran “adoradores del demonio”. Esta visión centra a la religión católica como la única valedera y justifica la evangelización (Brito 1938, 441-444). Dentro de este engranaje, la bisagra que permitiría el paso del “salvajismo a la civilización” sería, precisamente, la conversión hacia el catolicismo y en la cual los misioneros fueron los principales actores. Bajo esta lógica, el ser cristiano se transforma en una categoría civilizatoria.

La llegada de la Misión Salesiana tiene sus antecedentes en el proyecto del presidente Gabriel García Moreno (1860-1875). Su proyecto estuvo ligado al Concordato y a su vinculación directa con Roma -proceso denominado de romanización. El proceso de romanización se inició después la caída del imperio español, cuando los incipientes estados nacionales negociaron directamente con el Papa. Para el Ecuador, significó la llegada de las nuevas órdenes religiosas procedentes de Europa. En el caso del Oriente, el objetivo de la presencia religiosa fue apoyar la delimitación fronteriza -presencia militar en ese territorio- de los nuevos estados nacionales del continente (Espinoza y Aljovín 2017, 477-478).

¹⁷ La población de Gualaquiza (coordenadas geográficas: latitud 3° 22' 48''; longitud 78° 34' 48''), donde se asentó la primera Misión, se ubicó al sur con la Provincia de Zamora Chinchipe, al este con el Perú, al oeste con la Provincia de Azuay y la norte hasta el río Calagrás

¹⁸ Limón – Indanza (coordenadas geográficas: latitud 2° 59'0'; longitud 78° 22'0'), en un principio conocida como Indanza, se localizó al norte de Gualaquiza aproximadamente a unos 234 kms de distancia.

¹⁹ Hacia el norte de Indanza se ubicó Méndez – Cuchantza (coordenadas geográficas: latitud 2° 43'0''; longitud 19'0'') a unos 30 kms de Indanza

A más de la delimitación fronteriza, la presencia misionera se tornó en una estrategia para suplir la carencia administrativa del Estado en esta región (Taylor 1994a, 26-51; Esvertit 2005, 401-423; Ortiz 2019, 7). Incluso sus poderes estaban por encima de los gobernadores. Es necesario indicar que García Moreno -tanto en la Constitución de 1861 como en la de 1869- incluye por primera vez en el proyecto del Estado nacional a la región oriental, así como a las Galápagos. El objetivo primordial era integrar a las poblaciones indígenas a la incipiente nación, primando por tanto la homogenización de la población (Benitez 1990, 35-44). A finales del siglo XIX, el Oriente estuvo regido por “Leyes Especiales”. En la reforma a la “Ley Oriental” de 1894 se destaca la promoción y reglamentación de la colonización concomitante con el reparto de tierras, sin tomar en cuenta la presencia de los shuar, como sucedió anteriormente en la colonia. Además, las leyes también promocionaron la construcción de caminos importantes para unir esta región al resto del país (Esvertit 2005, 262).

En 1903, por los conflictos del gobierno liberal con la Iglesia, algunos miembros de la congregación fueron exiliados, sin embargo, la Misión de Gualaquiza trabajó ininterrumpidamente (Guerrero y Cramer 1997, 15). La presencia del gobierno liberal tuvo sus efectos en la Iglesia, por cuanto lograron la implantación del matrimonio civil, el divorcio y la educación laica, entre otros aspectos, contrarios a la Iglesia (Espinoza y Aljovín 2017, 489), aunque en la región Oriental la realidad era distinta porque la educación formal apenas si existía.

En 1903 aparecieron en Macas los evangelistas de la *Gospel Missionary Union*, en 1919 se asentarían en Sucúa (Taylor 1994a, 51). En esa época (1880-1920) estuvo en auge la explotación del caucho en los territorios amazónicos del continente. En la parte más extrema del Vicariato hacia el este, por el Pongo de Maseriche (actual Departamento del Perú en Loreto) -donde vivían pueblos como los awaruna y wampis, entre otros-, se localizaron los caucheros y su sistema esclavista (Pancheri 1895, 68-69). Igualmente, las huellas de los caucheros se ubicaron en la Amazonía norte, en el Alto Napo (Esvertit 2005, 280).

Sin embargo, en el Vicariato -correspondiente a la parte ecuatoriana- sus repercusiones no fueron tan dramáticas como ocurrió en otros sitios. Según unos, esto se debió a que en esta zona, el caucho no era apto para la explotación, en otros casos más bien se atribuyó al problema de la falta de los ríos navegables necesarios para la transportación de los troncos de los árboles del caucho (Harner [1978]1994, 40). Otros plantearon que no lograron penetrar por la bravura de los aénsts (Pancheri 1895, 68-69). Taylor (1994, 43) comparte el criterio de

Pancheri, incluso enfatiza que en los sectores donde predominó el cultivo fueron tratados menos brutalmente por cuanto, en unos casos se utilizó el caucho únicamente dentro del intercambio, sin que exista ninguna mediación esclavista.

Los primeros salesianos²⁰ varones vinieron a Gualaquiza para realizar los viajes exploratorios en 1893 – en la presidencia de Luis Cordero, conservador-. Se fundó formalmente la Misión en 1894 con los padres Francisco Mattana, Joaquín Spinelli y Jacinto Pancheri (Guerriero y Creamer 1997, 15, 50). Las Hijas de María Auxiliadora arribaron en 1902, en pleno apogeo del liberalismo: Teresa Tapparello como directora y le acompañaron Rosa De Valle y Victoria Orihuela de nacionalidad peruana. Fue Mons. Santiago Costamagna quien las hizo venir desde el Perú para convertir las en misioneras de Gualaquiza (Pesantez 2002, 14-31). La Misión de Gualaquiza fue el único lugar estable por más de veinte años.

Según la percepción de la Misión Salesiana, las primeras décadas del trabajo en Gualaquiza correspondieron a una etapa muy compleja y que se sintetiza en la frase “regando en palo seco”²¹, aunque de todas formas se abrió una línea de apoyo desde el Azuay. Sin embargo, las dificultades por la falta de recursos económicos -no se cumplió el apoyo económico del Estado debido a la conflictividad entre el conservadurismo y el liberalismo- y desconocimiento del medio repercutieron en el deterioro de las viviendas, escasez de alimento, a lo que se sumaría las guerras permanentes entre los aénts, de ahí que en 1911 las Hijas de María Auxiliadora (en adelante HMA) decidieron dejar Gualaquiza²².

En 1912, Monseñor Domingo Comín decretó cerrar la Misión de los salesianos por unos seis meses. Después de la reapertura de Gualaquiza, en 1912, ahora sin el apoyo de las HMA, tuvieron que construir nuevamente una casa con ayuda de los feligreses, tanto colonos como shuar (ISSCJ 2019b, 159-162). Posteriormente, hasta 1925, la Misión lograría algunos avances

²⁰ La congregación salesiana fue fundada por San Juan Bosco en 1859 – en el período de la unificación de Italia- y en donde las ideas liberales -que tuvieron como hito la Revolución francesa- chocaban frente al conservadurismo de la Iglesia. La congregación se inspiró en la labor de Don Bosco con la juventud migrante que se trasladaba del campo a la ciudad de Turín -ciudad con incipiente industrialización- en donde vivían en condiciones de vida inhumanas.

Frente a esta problemática los salesianos propusieron acciones concretas relacionadas con la educación -talleres para formar zapateros, sastres, entre otros-, evangelización y cuidado de los jóvenes, utilizando para este propósito a los oratorios. En 1872 que se creó el instituto de las Hijas de María Auxiliadora afiliada (Lenti tomo 1, 363-400).

Don Bosco, por otro lado, siempre se planteó el trabajo misionero como parte de su labor y esa experiencia se inició con una invitación de Argentina para evangelizar en la Patagonia -1875-, luego pasaron a Chile, Brasil y Uruguay. En Ecuador llegó a Quito la congregación salesiana para abrir la “Escuela de Artes y Oficios”-1888-, posteriormente fue al Oriente (Guerriero y Cramer 1997, 39-48).

²¹ Juan Botasso atribuye esta frase a Monseñor Domingo Comín expresada, en 1920, en una audiencia del Papa Benedicto XV, en referencia al fracaso de la evangelización entre los shuar (Botasso 2011, 53)

²² AHMS. Caja: Gualaquiza. I-G-1. L7 Z 026. *Cronaca della casa di Gualaquiza*, año 1902 hasta 1911, 79-85.

tales como: el mantenimiento de una huerta permanente, la edificación de una “casa” destinada a los shuar que pernoctaban en la Misión, la construcción de un trapiche, así como el inicio de la instalación para la obtención de agua²³.

Además, en 1914, se fundó la Misión de Indanza -a cargo del P. Albino del Curto-, rodeada por colonos atraídos por el oro y la tierra. Esta se localizó a dos días de camino de Gualaquiza²⁴. Este frente colonizador, en un primer momento, estuvo representado por los hacendados de Gualaceo -Azuay-. Los hacendados estuvieron interesados en la presencia misionera en el sector (Esvertit 2005, 228-229), su propósito era la pacificación de los shuar. En 1916 llegarían más colonos de estratos populares. La población de Indanza, en los años treinta, decayó por el abandono de sus pobladores. Según la visión de los misioneros esto se debió a que:

Desde un inicio, la misión de Indanza no consolidó un centro poblado a su alrededor. La misión estuvo sola, perdida en medio de la selva en medio de Haciendas y entables. En las crónicas de los últimos años y antes de morir, el padre José Volpi escribe con mucha nostalgia “las gentes se alejan de Indanza y forman pueblos más cívico - sociales en Limón y Peña Blanca”, según manifiesta, el padre Miguel Ulloa, en su breve historia de Indanza: quizás fue ésta la razón por la que el padre Tomás Plá puso en Limón su corazón y en 1936 trasladó allá la Misión Salesiana [ortografía del original] (ISSCJ 2023, 256-257).

La presente cita nos muestra como operaba la Misión Salesiana, al lugar al que iba creaba un centro o un poblado con los colonos, este se convertía en su campamento base desde el cual se desplazaba a sus visitas itinerantes en busca de los shuar. En el caso de Indanza, no logró su cometido por lo menos en esas primeras décadas. Incluso, debido al despoblamiento de sus habitantes, no tuvieron otra opción que trasladarse a Limón. Sin embargo, es necesario reflexionar que la entrada de los colonos y los misioneros implicó el desplazamiento de los shuar a otros territorios. Botasso manifestó -en la década de los ochenta- que la población shuar de Indanza prácticamente desapareció (1982, 123).

La Misión de Méndez se estableció formalmente en 1916, cuando se construyó la casa a las orillas de río Paute. Méndez ya estuvo habitada por unos pocos colonos, ellos igual que los de Indanza buscaban el oro y tierras destinadas a la agricultura. Fueron asignados a Méndez el P. Torka y el hermano Brioschi, en 1917 llegan 2 familias de colonos procedentes del Pan en la sierra. Estas familias fueron enviadas por el P. Albino del Curto -dirigió la construcción del

²³ AHMS. Caja Gualaquiza, L.7. 2. 012, 1917-1928, “Crónica de Gualaquiza”.

²⁴ AHMS. Caja Gualaquiza, 1894-1924, “Bosquejo de las misiones salesianas”.

camino Pan – Méndez-²⁵ Estos hechos demuestran el involucramiento de la Misión en el proceso colonizador, tema desarrollaré en el siguiente capítulo. Por otro lado, según Natalia Esvertit (2012, 494) la intención de los misioneros era convertir a Méndez en un centro neurálgico del Vicariato. Lo cierto fue que Méndez si significó una nueva entrada para la colonización y el avance misionero hacia el norte del Vicariato.

Es necesario señalar que en 1922 se instauró la Misión Salesiana en Aguacate o Rosario, una población formada únicamente por colonos, cuya función principal fue abastecer de alimentos a las misiones instaladas en el Oriente. En 1924-1925 se estableció la Misión en Macas.²⁶

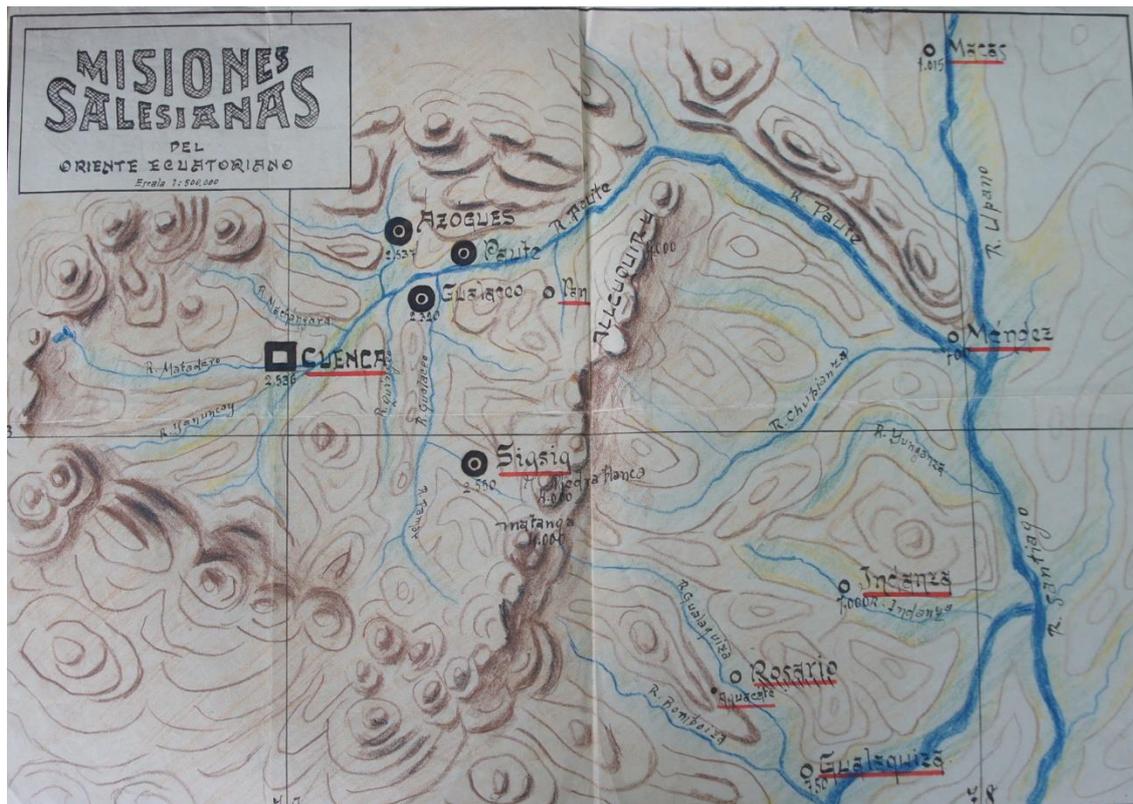
Macas tuvo características diferentes a los otros lugares del Vicariato, su historia empieza en el siglo XVI (Botasso 1982, 16-18; Costales y Costales 2006, 35-45; Esvertit 2012, 472-473). Macas sostuvo una relación directa con la provincia de Chimborazo, específicamente con Riobamba, sobre todo en el siglo XIX, por la producción de tabaco y cascarrilla. Cuando Karsten llegó a este poblado, a inicios del siglo XX, señaló que los macabeos eran unos mestizos únicos porque “han adoptado muchas costumbres y tradiciones de los indios jíbaros” (Karsten 1998, 277). Antes que lleguen los salesianos estuvieron los jesuitas y dominicanos, sin embargo, como se señaló anteriormente, fue entre 1924-1925 cuando tomaron a cargo esta Misión.

A continuación, presento un mapa que muestra a las distintas misiones del Vicariato (Ver mapa 1.3)

²⁵ AHMS. Caja: Cuchantza. I Cuch 16. Cuchantza – Méndez, Monografía histórica 1915-1935, 1-2.

²⁶ AHMS. Caja: Gualaquiza. Bosquejo de las misiones salesianas 1894-1924. El interior del texto se encuentra en italiano.

Mapa 1. 3. Misiones Salesianas del Vicariato desde 1894 a 1925



Fuente: AHMS. Mapas.

Nota: El mapa no contiene una fecha de su elaboración, sin embargo, al incluir a la Misión de Macas se presume que se elaboró aproximadamente entre 1925 y 1930.

Como se puede observar en el mapa, se localizan las Misiones de Gualaquiza, Indanza, Méndez y Macas. En la ceja de montaña, hacia el oeste, se encuentra la Misión de Aguacate o Rosario, formada por colonos.

El fin del período estuvo marcado, a nivel nacional, por el golpe de estado proveniente de jóvenes militares, quienes juntamente con empresarios de la Sierra, formaron la Junta de gobierno provisional (Ayala 2008, 75). Este hecho fue conocido como la “Revolución Juliana” y marca el fin del período liberal. A nivel local, 1925 fue la fecha en la cual la suerte de la Misión Salesiana se revierte, al concretar un contrato de mayor magnitud con el gobierno ecuatoriano para construir el camino entre el Pan y Méndez, permitiendo un mayor flujo de colonos serranos al “Oriente”. Por otro lado, fue el año donde retornan las HMA a la provincia. El papel de la Misión Salesiana, como se ha dicho, era evangelizar y convertir a los shuar en católicos. Por tanto, su objetivo fue implantar el matrimonio católico en este pueblo.

1.3. Las Misiones en el siglo XIX, la llegada de los salesianos, sus estrategias y las relaciones de género al interior de la Misión

Antes de la llegada de los salesianos, estuvieron otras misiones que dejaron un camino abierto para su arribo. En la Cédula Real de 1802²⁷ -aún en la colonia-, se confiere la responsabilidad de evangelizar al Colegio de la Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa -franciscanos- el vasto territorio de lo que aún era Mainas. Por el amplio territorio asignado, así como por problemas políticos, los franciscanos siempre tuvieron dificultades para cumplir con la tarea solicitada (García 1999, 204).

En ese contexto, el P. José Antonio Prieto cuando era cura doctrinero en Canelos, evangelizó no solo a los kichwas sino también a los “xibaros” de Copataza y Pindoyacu, cerca del Pastaza. En su diario, destacó la belicosidad de los shuar al señalar que “los Jíbaros pueden ser reputados por los más crueles enemigos del género humano...” en referencia a las guerras internas. Sin embargo, también se refirió a su inteligencia, el desconocimiento del robo y la mentira (Conde 1981, 50).

Esta imagen de bravura de los shuar fue la que más prevaleció entre los misioneros. En 1816, el P. Prieto organizó una expedición hacia los territorios de Gualaquiza y Bomboiza localizados en el sur oriente de lo que hoy se conoce como Ecuador, y cuya entrada fue realizada a través del Obispado de Cuenca. Los motivos de la expedición se ciñeron a tres elementos: conocer si era posible transitar por la cordillera, la navegabilidad de los ríos y sobre todo localizar a la antigua ciudad de Logroño de los Caballeros²⁸.

La localización de Logroño -en Gualaquiza- es un indicativo del sueño persistente, que se inició en el siglo XVI, sobre la búsqueda del Dorado. Este mito se convirtió en un fuerte imán para la llegada a la selva de los colonizadores españoles y que, en el siglo XIX continuaba desde la vecina Cuenca. Sin embargo, debido al abuso de los españoles, Logroño siempre fue

²⁷ La penetración colonial en el Oriente fue diferente de la Sierra y la Costa. El ritmo de esa penetración se caracterizó, en su primera etapa, por una arremetida violenta de parte de los españoles por la búsqueda del oro (1540-1580) (Taylor 1994^a, 20-21), y también por la destrucción de las pocas “ciudades” españolas por parte de los habitantes de la selva debido a los abusos cometidos por los españoles sobre estos grupos (Espinoza 2007, 101-102).

En un segundo momento, entraron formalmente las misiones religiosas, se formaron unos pocos asentamientos coloniales, disminuyó la población indígena y se produjeron conflictos entre colonos y misiones (1640-1760). En una tercera etapa, decaen los establecimientos coloniales, se produjo un fraccionamiento del frente misionero y una carencia total del poder central (1770-1840) (Taylor 1994a, 20-21).

²⁸ Copia del Expediente sobre el descubrimiento que hizo el padre misionero Antonio José Prieto de los jíbaros de Gualaquiza y Bomboiza. ACE /C legajo 17 expediente no. 2 fojas 97. Oficio dirigido por el Padre Misionero Fray Antonio José Prieto dando aviso a su Señoría el Secretario Gobernador del obispado del descubrimiento de los Gibaros de Gualaquiza y Bomboiza (Landívar 1977, 8 -9) [ortografía del original].

asediada por los aénst, incluso a finales del XVI se dio el gran alzamiento de 1599 (González Suárez 1901, 79; Rumazo 1946, 170; Espinoza 2007, 91-107). Finalmente, Logroño como otras “ciudades” fundadas en ese siglo desaparecieron. La expedición del P. Prieto cumplió con los objetivos esperados -observar la viabilidad, la navegabilidad y localizar Logroño-, no obstante, el proyecto de evangelización nunca despegó²⁹.

El Obispado de Cuenca continuó con el plan de evangelización, así en 1818 entraron a Gualaquiza, Bomboiza y Zamora dos padres seculares, quienes se quedaron como misioneros. El guía del camino e intérprete fue José Suero quien acompañó al P. Prieto en su expedición³⁰. No se sabe con precisión hasta cuando se quedaron los misioneros, sin embargo, José Suero, en 1923, señaló que al poco tiempo de implantada la Misión, los shuar se levantaron y quemaron el poblado, igualmente atacaron aquellos que se encontraban a favor del asentamiento foráneo, aunque no se explica con claridad las causas del levantamiento³¹. Según la interpretación de José Juncosa (2020, 101), quien también se refiere al expediente del P. Prieto, el trasfondo de los problemas fue el control por el territorio y la negación para aceptar la presencia de los colonos.

Después de unos veinte años, en 1838, entró el P. José María Torres a Gualaquiza, quien permaneció por 8 años (hasta 1847) como misionero (Landívar 1977, 1-2). Su llegada, sin duda, estuvo relacionada con los avances colonizadores de Cuenca. Se debe tomar en cuenta que desde 1818 aproximadamente hasta el 1838, no se registra actividad misionera alguna en Gualaquiza, período que coincide con una gran inestabilidad política provocada por las guerras de la Independencia, el paso por la Gran Colombia, el inicio de la República; así como por la pugna entre la Iglesia y el Estado por efectos del liberalismo. Se debe añadir que, con la conformación de las repúblicas, también se profundizó el problema limítrofe entre Ecuador y Perú³².

²⁹ Copia del Expediente sobre el descubrimiento que hizo el padre misioneros Antonio José Prieto de los jíbaros de Gualaquiza y Bomboiza. ACE /C legajo 17 expediente no. 2 fojas 97. Oficio dirigido por el Padre Misionero Fray Antonio José Prieto dando aviso a su Señoría el Secretario Gobernador del obispado del descubrimiento de los Gibaros de Gualaquiza y Bomboiza (Landívar 1977: 8-9)

³⁰ Copia del Expediente sobre el descubrimiento que hizo el padre misioneros Antonio José Prieto de los jíbaros de Gualaquiza y Bomboiza. ACE /C legajo 17 expediente no. 2 fojas 97. Diario de la Expedición de Cuenca. San José de Bomboiza. 5 de mayo de 1818. José Fermín Villavicencio (Landívar 1977, 93-100)

³¹ Copia del Expediente sobre el descubrimiento que hizo el padre misioneros Antonio José Prieto de los jíbaros de Gualaquiza y Bomboiza. ACE /C legajo 17 expediente no. 2 fojas 97. Comunicado de Don José María Suero al Gobernador Político Militar del Departamento, General Ignacio Torres. Loja 10 de febrero de 1823 (Landívar 1977, 121-122)

³² Para profundizar en el tema de límites ver Natalia Esvertit (2005, 34-37).

Con respecto a la Iglesia, la finalización de la Colonia también significó su reorganización que, en ese nuevo contexto, dejó de responder a la Corona española para dar paso a las negociaciones con las incipientes naciones americanas. En 1848, la Santa Sede le otorgó la elevación del obispado de Quito al de sede arzobispal, lo cual significó la total independencia de Lima. Se suma a este acontecimiento la llegada a la presidencia de Gabriel García Moreno -1861- quien consolidó el poder de la Iglesia en el país al promover el Concordato (Flores 2009, 496-539).

De igual forma, en el Concilio Provincial Quitense II -1869- se otorgó a la Compañía de Jesús³³ “la conversión, reducción y civilización” de los “infieles” de las misiones del Oriente. A esta Misión oriental se la dividió en cuatro centros: Napo -pertenece a la Diócesis de Quito-; Macas -a Riobamba-; Gualaquiza -a Cuenca- y Zamora – a Loja-. En un principio los jesuitas fueron a Napo, Macas y Gualaquiza, no se incluyó Zamora debido a que esta zona los aénts estaban sublevados (Jouanen 1977, 19-27).

En 1870 entraron a Gualaquiza tres sacerdotes jesuitas, entre ellos el P. Luis Pozzi, quienes fueron recibidos por los hacendados que habían logrado penetrar en los territorios de los shuar. En un principio los sacerdotes solo pudieron relacionarse con los trabajadores de los “entables”. De acuerdo al P. Pozzi, quien se quedó más tiempo en la Misión, pensaban que los shuar odiaban a los “blancos”. Además, los padres pudieron vivir de cerca los asaltos de los shuar de Méndez a los de Gualaquiza. Por otro lado, existían los rumores de nuevos asaltos donde se incluían los aénts que venían desde el Pongo de Maseriche -es decir los huambisa y aguaruna-. Estos ataques significaron para la Misión vivir en un clima de zozobra (Jouanen 1977, 53-54) y por supuesto las acciones de los aént perturbaban sus planes civilizatorios. Las guerras entre grupos obedecieron a la forma de estructura política que poseían, es decir, la autarquía. En esta forma de organización, nunca se podía consolidar una estructura de poder jerárquica, parafraseando a Clastres, eran unidades iguales, libres y autónomas (Clastres 1981, 213).

A pesar de esta situación, llegó desde Guayaquil Mercedes Molina para apoyar a la Misión en la creación de una escuela para niñas, hijas de los peones de los entabladores y otra para los aénts. Sin embargo, en este último caso tuvieron oposición de los padres de familia. En la zona, Mercedes Molina fue la primera mujer que trabajó en el proyecto evangelizador. Finalmente, en diciembre de 1871, los aénts pretendieron acabar con el pueblo, aunque el

³³ Los jesuitas fueron expulsados del Ecuador, por segunda vez, en 1852 en el gobierno de José María Urbina y retornaron al país en 1868 durante la presidencia de Gabriel García Moreno (Jouanen 1977, 19-27).

ataque fue repelido a través del uso de las armas de fuego. Después de ese suceso, se dio la orden de abandonar la Misión. La salida se efectivizó en mayo de 1872, previó a un aviso que llegó de Macas sobre el asalto inminente a Gualquiza por parte de los aénts de Méndez, Patucosa y Patucama (Jouanen 1977, 54-60).

Los jesuitas también entraron a Macas -antigua Sevilla de Oro- en 1870. Antes de que lleguen atendían a su población sacerdotes seculares que se localizaban en la población de Macas -una de las pocas poblaciones que sobrevivió a la colonia- y en Zuña (Costales y Costales 2006, 39). Los jesuitas eran a la vez autoridad eclesiástica y civil. Ellos lograron abrir la escuela en Macas y visitar a los aénts en sus rancherías e incluso en Yupica construyeron la iglesia. Al igual que en Gualaquiza, vivieron de cerca los conflictos internos entre los aénts, sumado el problema de las epidemias que motivó el abandono de los poblados. Después de acudir a la Misión, el visitador R.P. Juan José de la Torre, pensó que los progresos de la evangelización eran muy limitados. Como consecuencia de este informe se ordenó en 1883 que se cierre la Misión, finalmente salieron en 1885 (Jouanen 1977, 62-78).

En este punto, es necesario retroceder a 1875, año de la muerte de Gabriel García Moreno. De acuerdo con los jesuitas, este acontecimiento tuvo sus repercusiones en las misiones orientales porque se suspendieron los planes destinados a consolidar la evangelización, que consistían en la llegada de más misioneros y misioneras, crear caminos y principalmente construir escuelas para niñas y niños. Con las escuelas se esperaba superar el limitado avance de la religión en los hombres y mujeres aénts (Jouanen 1972, 103). Lo cierto fue que todas estas propuestas quedaron en suspenso.

Por otro lado, los dominicos solicitaron a León XIII que se les devuelva la Misión de Canelos que les fue quitada en el Concilio quíntense II cuando se entregó toda la responsabilidad de las misiones orientales a la Compañía de Jesús. En 1886 se accede a la petición de los dominicos, considerando una extensión donde se incluían territorios habitados por los aénts³⁴. Esta resolución no fue aceptada por los jesuitas, por tanto, hubo un nuevo reajuste en los límites, sobre todo en el noreste³⁵. Los dominicos efectuaron expediciones y se quedaron en la zona hasta 1898.

³⁴ Los límites eran: “por el norte y noreste desde el río Curaray en su curso integro por el este sudeste y sur, desde los confines de la diócesis de Chachapoyas en el Perú; por el sur, sudeste, oeste y noroeste, los límites de las diócesis de Loja, Cuenca, Bolívar Y Quito” (Vargas 1976, 7-8).

³⁵ “De la parte de los Andes hasta el punto en que el Velano entra en el Curaray los límites asignados por el Excmo. Sr. Cavicchioni; desde la confluencia del río Velano con el Curaray, tírese la línea recta al punto más

Finalmente, entraron nuevamente los franciscanos a Zamora, donde vivían los shuar, quienes también salieron por temor a las guerras intergrupales y amenazas directas a los sacerdotes debido a la muerte de dos shuar en la Misión; al llegar enfermos y no lograr curarlos se produjo la ira y la venganza. Entre los aénst, la muerte no es natural, generalmente se produce por la intervención del chamán o por las influencias negativas de las personas. En este caso, los sacerdotes eran los causantes de la muerte, según la lógica shuar. Al final del siglo XIX, se procedió a una nueva estructuración de la responsabilidad de los institutos religiosos sobre el Oriente, en donde la división vicarial constaba de la siguiente forma: 1) Napo, 2) Macas y Canelos, 3) Méndez y Gualaquiza y 4) Zamora. Los dos primeros bajo la responsabilidad de los jesuitas y dominicanos, el tercero de los salesianos y el cuarto de los franciscanos (Conde 1981 107, 70).

En la mayor parte de las descripciones sobre la belicosidad de los shuar, se omite las causas de estos asaltos, a excepción de la Misión de Zamora. Para la explicación de estos hechos se tiene que tomar en cuenta que el conflicto no era exclusivamente hacia los misioneros sino a los colonos en general. Por otro lado, de acuerdo con Taylor (1994^a, 17-68), las relaciones entre colonos– misioneros y los shuar se activaba por la necesidad de obtención de bienes manufacturados de parte de los segundos, sin embargo, el problema se producía cuando lo colonos presionaban por los bienes y riquezas de los shuar como la tierra.

En el caso de los franciscanos, era la lógica shuar la que imperó en el ataque a los misioneros, al mirarlos como provocadores de la muerte de dos personas. Por otro lado, efectuando un balance de lo descrito se puede afirmar que el proyecto misionero en el siglo XIX, con respecto al shuar, fue intermitente, sin desconocer que algunos se bautizaron e incluso los jesuitas formaron una escuela. No obstante, no se lograron las “reducciones”, tampoco se cimentó la educación en forma permanente. Los salesianos llegaron en este periodo del final del XIX y conocían de los débiles resultados de sus antecesores, ahora era su turno de evangelizar. Sobre la guerra entre los aénst, un tema complejo, realizaré mayores reflexiones cuando me refiera a la comparación de los dos matrimonios y las representaciones entre los hombres y mujeres shuar.

cercano de los montes Conambo hasta donde terminan; desde ese punto tírese una línea hacia el sur al río Tigre; el que será de límite hasta el Marañon” (Jouanen 1977, 152)

1.4. La llegada de los salesianos y sus estrategias

En cualquier espacio de evangelización o conversión se plantean dos preguntas básicas: ¿cómo realizar el contacto y mantener la relación? Y ¿cómo incidir en el pensamiento del otro? Desde los misionados en cambio se preguntan: ¿qué aspectos me interesan del evangelizador? ¿O cómo me opongo? El medio que utilizó la Misión para aproximarse a los shuar fueron las estrategias. Al conectar las estrategias con las preguntas, se puede afirmar que estas son elementos que nos aproximan a un campo de negociación permanente y por supuesto de conflictividad. Y es sobre estos aspectos que reflexionaré a continuación. Las estrategias que utilizaron los salesianos fueron los “obsequios”, la itinerancia y hospedaje, aproximación al idioma, el apoyo a la colonización, principalmente. Sobre los internados, pese a que hubo un intento en Indanza, realmente su institucionalización se produjo entre las décadas del cuarenta y cincuenta (Garzón 2013, 33; Botasso 1982, 126; Juncosa 2017, 76). Por tanto, esta estrategia será analizada posteriormente.

En el primer viaje exploratorio a Gualaquiza (1893) participaron Jacinto Pancheri y Joaquín Spinelli, italianos. Lo primero que escucharon los salesianos sobre los shuar fueron los relatos de los asaltos perpetrados a los trabajadores de los entables, en la década de los setenta -XIX-. Estos hechos ocasionaron el abandono de algunos colonos del territorio de Gualaquiza (Pancheri 1894, 88-89). A pesar de los temores de los sacerdotes, en Yumaza tuvieron el encuentro cara a cara con los shuar. Un hecho singular fue el saludo de los shuar en castellano al decir “¿cómo estando?”. Según Pancheri los shuar de ese sector comprendían ese idioma debido al contacto con los “blancos” -el castellano que hablaban los shuar de Gualaquiza, era de un reducido vocabulario y muy simple (Gnerre 1993, 362)-. Luego fueron a una explanada en donde se encontraban los restos de la iglesia y la Casa - Misión dejados por el P. Pozzi - jesuita- (Pancheri 1894, 110). Esta escena resulta paradójica, por un lado, los shuar conocían palabras del idioma de los “blancos” que denota el avance de la colonización y por otro, de la presencia misionera quedaban unas tablas, como un fracaso de su intervención.

En la explanada se encontraban mujeres, hombres, niños, niñas, ancianas, ancianos shuar cargados de objetos -yucas, aves embalsamadas- con el propósito de trocar con los recién llegados, a su vez preguntaron por los objetos que les traían. Este hecho se debe resaltar, porque en este momento se instaura no solo el primer contacto de la Misión sino la aplicación de una de las estrategias utilizadas por los salesianos en esa época, la entrega de “obsequios”. Al final Panchieri concluyó que los shuar eran “codiciosos” (Pancheri 1894a, 110-111), por tanto, los salesianos no dieron el valor respectivo a los bienes presentados por los shuar.

Pancheri cuando viajó a Indanza “pequeño lugar habitado por algunas familias de jívaros”, en su segundo viaje exploratorio, señaló:

Mas otra cosa era, sin embargo, lo que ellos esperaban: los consabidos regalos. Comencé, por lo tanto, á distribuírselos. Al capitán le regalé un bonito cuchillo después, á uno una aguja; a otro un poquito de hilo; á este un eslabón; aquel otro un espejito y, en una palabra, a todos les dejé alguna cosita. (Pancheri 1895, 67-68) [la ortografía es del original].

“Los obsequios” tienen diferente significado para salesianos y shuar. Se debe recordar que entre los shuar no existía una cultura mercantilista, sino del trueque, más relacionada con el “dar, recibir y devolver” o del “don y contra don”. Los shuar a través de los misioneros podían obtener mercancías manufacturadas que no elaboraban como las herramientas de metal (Esvertit 2005, 498; Broseghini 1983, 94-95). En la lógica misionera los “obsequios” no eran para intercambiar bienes, no les interesaba lo que producían los shuar. Lo que querían eran espacios para evangelizar o catequizar, por esa razón:

En las excursiones evangelizadoras y de exploración [el misionero] llevaba siempre una cantidad de objetos (espejos, agujas, machete, cortes de tela, etc) y los distribuía a condición que rezaran, escucharan su palabra, enviaran los niños a la escuela, abandonaran ciertas costumbres [ortografía del original] (Broseghini 1983, 94).

[Dominicos]A todos voy a dar regalos, con la condición de que recen conmigo, como lo hacían con los padres jesuitas. Uisuma mando arrodillarse á todos y en tono imperativo ordenóles que rezaran con profundo respeto, con interés y fervor. Híceles rezar el patermos, avemaría y credo á satisfacción mía; viéndome contento, Uisuma añadió: A condición de recibir pequeño premio duplicado, si quieres, cantaré el himno que me enseñaron los padres jesuitas [ortografía del original] (Vacas Galindo [1895] 1977, 69-70 citado en Broseghini 1983, 104).

A cambio del “regalo” los salesianos solicitaban un espacio para la evangelización, como señalé. Los shuar “aprendían” una oración, un gesto, o escuchaban las enseñanzas del misionero, es decir, el aprendizaje estuvo condicionado por el obsequio. Silvio Broseghini señala que el regalo de los salesianos entró en la lógica de los “socios comerciales” de los shuar, concepto desarrollado por Harner, y que significa la relación comercial recíproca cuyo fin no era la acumulación pero si obtener bienes que no se producían en sus localidades. Generalmente esta relación permitía el vínculo con grupos distantes (Broseghini 1983, 90). Más tarde, sobre los shuar y los achuar, señalaría Anne C. Taylor que el comercio con los misioneros tuvo efectos en esta sociedad, sobre todo en los líderes que tenían un acceso

directo a esos bienes. Así, al prestigio político añadieron el económico (Taylor [1981] 1996, 7). Lo cierto es que, a través de los regalos, los shuar comenzaron a entrar en el mundo del mercantilismo, aunque los salesianos no entraron en el sistema del don y contra don o de reciprocidad. Por otro lado, retomando la línea de análisis de autores como Vilaça (2009, 147-166) y Gow (2009, 33-166), si bien los amerindios tienen acercamientos a las otras religiones, lo hacen bajo sus propias lógicas, por esa razón se puede rezar para intercambiar.

Por supuesto, la evangelización debió ser compleja para los misioneros, por ejemplo, cuando les enseñaban a realizar la señal de la cruz: “por su parte las mujeres son de una ligereza extraordinaria...hallándose entre dos o tres, echan sus carcajadas tan sonoras que comprometen la seriedad sacerdotal” (Brito 1938, 469), lo que permite tener una idea de la incomprensión de los salesianos sobre la religiosidad shuar. Y también, para los shuar debió ser algo inteligible, cuando su religiosidad era vivencial y concreta.

Cuando llegaron los salesianos a Gualaquiza, Indanza o Méndez, los shuar vivían en forma dispersa. Si los misioneros querían evangelizar tenían que recorrer grandes distancias, por esa razón los misioneros recurrieron a estrategia de la itinerancia, es decir visitar a las familias poligámicas shuar dispersas en la selva. (ver figura 1.1.):

Figura 1.1. Representación de la itinerancia misionera



Fuente: Museo María Troncatti.

es decir, los sacerdotes y las hermanas se trasladaban a las “jibarías”, siempre muy lejanas de la casa de la Misión, y cada una de estas era más distante de otra:

Después de algunas jornadas, te irás a otras Jibarías. Pero después de haber caminado quizá 18 o 20 horas y de haber dormido acaso en la floresta, y soportado el hambre, la sed y el insomnio, con cruel desilusión las encontrarás completamente vacías...Prosiguiendo a ciegas el camino, tal vez encontrarás alguna otra familia...En pocos meses de incursión tu ajuar estará inservible [ortografía del original] (Brito 1938, 469).

Por las dificultades que representaba para los salesianos caminar por la selva³⁶ y hábitat disperso de los shuar-, las visitas no eran seguidas, las enseñanzas también se diluían con el tiempo. En ese sentido, ¿Cuál fue el ritmo de visitas que realizaron misioneros y misioneras a las familias shuar?, al revisar la crónica de Indanza del año de 1919 no se produjo ninguna visita a los shuar, todo el trabajo evangelizador se concentró en los colonos (ISSCJ 2023, 54-58). En el año de 1920 se realizó una sola excursión al territorio shuar el día 11 de enero: “Hoy por la tarde llegó el padre Julio acompañado de los jíbaros Sambich y de los macabeos Juan Aguayo y Antonio Ribadeneira. Viene en su excursión recorriendo y catequizando las jibarías de Chinganas, Chivias y Sambich...” (ISSCJ 2023, 54). Y en el año de 1921 tampoco se efectuaron visitas a las familias shuar (ISSCJ 2023, 66-82).

En conclusión, en Indanza en los tres años, según la crónica, se realizó una visita a las familias shuar. Con respecto a Méndez - Cuchantsa, la información de la crónica es muy escueta, entre 1919 y 1921 apenas se apunta la información de unos 9 días y no existe ninguna referencia sobre visitas a las familias shuar, la mayor preocupación era la construcción de la nueva casa de la Misión (ISSCJ 2019, 30-31). Por otro lado, el caso de Gualaquiza es diferente porque tenía un mayor tiempo de permanencia y desde ese lugar se planificaron los distintos viajes itinerantes hacia Méndez e Indanza. De todas formas, estas referencias si corroboran que el trabajo fue con colonos Botasso (1982, 123), Juncosa (2020, 151-154), en cambio plantea, que en los inicios se produjo una coeducación al convivir colonos y shuar en el ámbito educativo.

Por otro lado, las Misiones tenían sus casas - Gualaquiza, Indanza o Méndez-, aunque eran visitada por los shuar, no en la cantidad que requería la Misión (Brito 1938, 469), al revisar

³⁶ A manera de ejemplo, sobre la complejidad del medio ambiente para los salesianos, transcribiré un pequeño fragmento del primer viaje exploratorio a Gualaquiza del Sr. Pancheri, coadjutor salesiano:

Seguimos nuestro viaje hacia el SE, por el único sendero que atraviesa aquellas tupidas florestas. De vez en cuando se encuentran aquí también *malos 'pasos*, escarpadas subidas y espantosas bajadas. Enormes troncos de árboles caídos impiden el paso y muchas veces, no pudiéndose seguir adelante sin grave riesgo, conviene desviarse del camino, salir por la cuesta de la montaña, pasar por entre el cerrado ramaje de los árboles, pisando terrenos fangosos, resbaladizos y enmarañados por redes de raíces que son un verdadero peligro para el casco de las pobres mulas [ortografía del original] (Pancheri 1894, 87-88).

nuevamente la crónica de Indanza entre 1919 y 1921 si se efectúan unas seis referencias sobre los shuar en la Misión: un shuar que trabajó deshierbando los huertos de los colonos; la asistencia de algunos shuar en la fiesta de María Auxiliadora -24 de mayo-. Veinte shuar que pernoctaron en Indanza para luego proseguir a Macas. Dos referencias aluden a que los salesianos fueron acompañados por los shuar. Y una última anotación se refiere a la asistencia de las familias colonas y un shuar a un certamen catequístico (ISSCJ 2023, 54-82). También, se debe tomar en cuenta que en las crónicas se anotaba los datos más relevantes, y si bien las visitas de los shuar no eran numerosas, se puede pensar podía ser un número algo mayor al apuntado. De acuerdo con Botasso, quienes más frecuentaban las Misiones eran los huérfanos y las viudas a los inicios de su llegada (Botasso 1982, 126-130).

Continuando con la reflexión de la itinerancia, los sacerdotes no podían acoplarse a la forma de vida de los shuar y cada viaje representaba para ellos “un sacrificio enorme”. El sacrificio se relaciona con la figura del mártir que precisamente desde la colonia iba de la mano con la acción evangelizadora de las misiones en la Amazonía (Fernández – Salvador 2018, 22). Esta figura se replica en la “Exposición Misional Vaticana de 1926” en Turín, cuando se resalta al misionero como héroe y en donde “se enfatiza el sacrificio de vivir entre los salvajes”, en este segundo caso ligado a sensibilizar a los observadores para el apoyo económico (Pagnotta 2019, 678-679) Por otro lado, los shuar dominaban la selva y tenían una vinculación muy fuerte con la naturaleza, como señaló Tallacchini -quien realizó el catecismo en lengua shuar-: “...los Jíbaros merecen el título de naturistas, pues no dejan sin su respectivo nombre ni al más pequeño insecto, ni a la yerba más invisible” (Tallacchini 1904, 126).

Aunque la itinerancia también implicó compartir el mundo de los shuar, como se puede apreciar en la siguiente cita:

*La Direttrice accompagnata da una ragazza, vanno per la prima volta dai selvaggi, trovano la loro casa ben pulita e abbastanza ordinata. Offrono alle suore la loro bevanda favorita, cioè, la cicca masticata la yuca.... Da volere o non volere, bisogna prendere e bere la quantità che offrono, altrimenti s'offendono*³⁷ [ortografía del original].

³⁷ La traducción es la siguiente:

La directora acompañada de una chica, fue por primera vez donde los salvajes, encuentran su casa muy limpia y bastante ordenada. Ofrecen a las monjas su bebida favorita, es decir, la chicha de yuca masticada. Quieras o no, tienes que tomar y beber la cantidad que te ofrecen, de lo contrario se ofenden”. Traducido por la autora. AHMS. Caja Gualaquiza, I-G-1. L7 Z 026, 1902 hasta 1911 “Cronaca della casa di Gualaquiza”.

Por un lado, las HMA aplicaron la observación al describir el orden y la limpieza de la casa; sin embargo, el trasladarse a las “jibarías” o *jea* exigía la participación de las misioneras en las costumbres shuar. En este caso se ven abocadas a tomar la chicha de yuca masticada, debido a que no hacerlo sería una ofensa, costumbre que pervive hasta la actualidad (cuando describa la fiesta de la *Núa Tsanku*, se entenderá la importancia de la chicha). De acuerdo con estas descripciones, la itinerancia no era fácil desarrollarla por las costumbres shuar, desconocidas por los misioneros.

El idioma fue otra estrategia para llegar a los shuar. De acuerdo con Juan Botasso, al principio no existió por parte de la Misión un real interés por aprender el idioma, menos aún conocer la cultura shuar, a lo que habría que agregar que nadie era experto en lingüística. Más bien, la preocupación fue la traducción del catecismo como el instrumento evangelizador (2011, 65). Dentro de esa línea se prepararon algunos trabajos en el idioma shuar, en 1902, Monseñor Costamagna ordenó realizar una gramática y un diccionario en ese idioma (ISSCJ 2019b, 112-113).

De hecho, este acercamiento funcional a la lengua shuar en esta época, no desplegó una verdadera traducción cultural, como sucedió en los años sesenta y que lo explico en el capítulo 3. La traducción necesariamente implicaba un espacio de negociación entre misioneros y misionados (Montero 2012^a, 835-855; Pompa 2001, 27-44), sin embargo, al ser tan elementales los mensajes emitidos por la Misión, estos no debieron ser asimilados por los shuar.

En este punto cabe destacar el catecismo el *Shiuóra Cristiano nikatatsan seatatsan libru*. Doctrina cristiana en lengua jíbara publicado³⁸ en 1903 por el P. salesiano Felix Tallacchini (Tallacchini [1903] 1979, 51-93). En la segunda parte de este catecismo, se encuentra traducido al kichwa y destinado a los indígenas procedentes del Azuay y que llegaban como trabajadores de las haciendas (Gnerre 1979, 10-11). Lo que implicó que entre los colonos se encontraban mestizos más conocidos como “blancos” e indígenas serranos.

Con respecto al género, al interior del catecismo se envían mensajes sobre el pecado original vinculado al relato de Adán y Eva, la figura de la mujer como madre exclusivamente y el Dios varón como el único creador (Tallacchini [1903] 1979, 51-93; 1904, 127-128). En ese sentido

³⁸ Antes fue publicado el Catón en lengua jíbara por los dominicanos -1891-, según Gnerre pertenecía a una tradición relacionada con los macabeos quienes hablaban una especie de jerga shuar (1979, 9-10).

los mensajes que se emiten fueron: la sexualidad como negativa y la culpabilidad de la mujer, el acento en la mujer madre y la autoridad paterna a través del Dios varón.

Hasta aquí me he referido al “obsequio”, la itinerancia y el idioma a más de la traducción del catecismo que utilizaron los salesianos para el contacto con los shuar. Estas estrategias también demuestran las propias debilidades de la Misión para cumplir con su cometido, como no manejar el hábitat selvático o el idioma. En ese sentido, los resultados esperados fueron para ellos desalentadores, a lo que habría que sumar los problemas con el liberalismo.

Una aliada indiscutible de la Misión -desde las primeras décadas- fue la colonización. Al interior de la Misión se discutían dos líneas: una que impulsaba la colonización extranjera y otra, la colonización interna. A través de la llegada de los colonos pensaban que “educarían” a los shuar. También fue importante para la Misión la educación, aunque en esta primera etapa fue débil y no logró cimentarse en referencia a los internados (Broseghini 1983, 84). En fin, los salesianos concuerdan que en los primeros momentos no lograron evangelizar a los shuar (Brito 1938, 468-469; Broseghini 1983; 94-96, Botasso 2011, 53).

1.5. Breve aproximación a las relaciones de género en la Misión

Existe un consenso en aceptar que la Iglesia católica es jerárquica (Lagarde 2005, 159; Gebara, 107-1362008; Tamuez 2008, 43-66), en cuyo vértice superior se encuentra la figura del Papa y luego la autoridad subsiguiente recaen en los sacerdotes. En estas últimas décadas, sin embargo, los estudios históricos cada vez más destacan el papel activo de las hermanas al interior de sus congregaciones (Burns 2008, 7-15; Cabrera 2017. 292-294). Es con esta mirada que me aproximaré a comprender las relaciones de género al interior de la Misión. El trabajo misionero fue dividido por sexos, como consta en la relación del secretario del Vicario Mons. Costamagna, sobre su visita al Oriente:

Partiremos del axioma que la conversión de los indios es imposible sin la de la mujer. Ahora bien, como los Padres no son los más apropiados para el caso, nos hemos visto precisados á mandar a las Hijas de María Auxiliadora. (Aguilera 1904, 205) [ortografía del original].

La llegada de las Hijas de María Auxiliadora (HMA) a Gualaquiza, significó direccionar las labores salesianas hacia las mujeres y niñas shuar, esta premisa también se encuentra en otros internados del continente (Cabrera 2002, 141-200; Gómez 2016, 149-171; Liva y Arqueros 2020, 81-110). A través de sus atribuciones es posible vislumbrar las pautas de género al interior de la Misión. En la *pro-memoria*, referente al primer contrato con las HMA, se puede apreciar sus deberes y atribuciones al interior del Vicariato:

- 1) Tendrán el deber y el derecho de catequizar continuamente en cuanto les fuere posible a las jívaras de la Misión.
- 2) Serán atendidas por los Misioneros en cuanto a la parte espiritual, primordialmente.
- 3) Atenderán el lavado y cocina de los Misioneros y al lavado y planchado de la Capilla.
- 4) La comida de las Hermanas estará a cargo de los mismos Misioneros³⁹ [ortografía del original].

A través de estos deberes y derechos, se puede apreciar, en primer lugar, que la presencia de las HMA obedecía a la tarea de catequizar a las mujeres shuar, mientras que los salesianos lo harían a los varones. En segundo lugar, los misioneros fueron los encargados del apoyo espiritual -confesiones, misas, retiros espirituales- De hecho, esta responsabilidad sigue vigente hasta la actualidad porque en los cánones de la Iglesia católica estas tareas solo pueden ser dirigidas por los sacerdotes. También los salesianos varones cumplieron con la función de proveedores al ser los encargados de la comida o más bien de traer los productos para que cocinen. Otro deber que se atribuye a las HMA era lavar y cocinar para los misioneros y el lavado de la capilla, en otras palabras, ellas eran las encargadas de las tareas domésticas y del cuidado, a más de la catequización.

Es necesario recordar, que el Instituto de las Hijas de María Auxiliadora nació bajo la tutela del Superior General de la Sociedad Salesiana o Rector Mayor, esto significó que la dirección del Instituto estaba dirigida por los salesianos varones, aspecto reflejado en el contrato del Vicariato. En 1906 se otorgó la autonomía jurídica al Instituto de las Hijas de María Auxiliadora, que fue promovida por iniciativa de la Iglesia⁴⁰ (Lenti 2011, 2, 710). Sin embargo, este precepto no se cumplió en el Vicariato. Por otro lado, como se señaló anteriormente, las dificultades económicas, los conflictos intergrupales de los shuar y las difíciles condiciones de vida hicieron que las HMA dejen la Misión en 1911 y solo regresaron en 1925.

³⁹ AHMS. Caja VIII, 1915, pro-memoria, “El Vicariato, la congregación”.

⁴⁰ El otorgar autonomía a los institutos fue una iniciativa de la Santa Sede a través del Decreto “*Normae secundum quas Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis novis Institutis votorum simplicium*” de 1901. El Decreto señalaba que “una congregación de votos simples no podía quedar vinculada por sus constituciones a una congregación del mismo tipo” (Lenti 2011, 710). En la práctica significó que tanto los salesianos como el Instituto se veían obligados a romper con la dependencia.

Por otro lado, la “evangelización” iba de la mano con la “civilización” y como lo señala Pancheri: “El único medio que hay para evangelizar y civilizar a los Jívaros..., parece ser la fundación, en los centros más poblados, de varias casas con laboratorios y escuelas, para preparar al trabajo e instruir a los jóvenes”. [ortografía del original] (1993, 54).

Pancheri se refirió a la sedentarización, nuclearización y la educación expresada en talleres, así como en la escolarización⁴¹. Las palabras de Pancheri reflejan el proyecto salesiano, aunque la casa de la Misión en Gualaquiza se inicia inmediatamente al primer viaje, el sueño de la construcción de un “laboratorio y escuelas”, expresado por Pancheri, debió esperar décadas.

1.6. El matrimonio en el Vicariato de Méndez y de Gualaquiza

En este apartado, primero compararé el matrimonio católico con el matrimonio shuar. En el contexto del matrimonio shuar analizaré la fiesta de la *Núa Tsanku* porque proporciona nociones sobre la posición de la mujer entre los shuar, igualmente discerniré sobre la fiesta de paso entre los hombres y su relación con la guerra. Luego analizaré las representaciones salesianas que se elaboraron en torno al matrimonio shuar y las relaciones de género contextualizadas en el contexto del “salvajismo”, así como los primeros datos estadísticos sobre el matrimonio en Gualaquiza, Indanza y Méndez.

1.6.1. Comparación entre el matrimonio católico con el matrimonio shuar y la fiesta de la *Núa Tsanku*

Iniciaré este segmento efectuando una breve referencia al matrimonio católico y civil, dentro de la secularización del Estado a finales del XIX y principios del XX. Secularización entendida como un complejo proceso, donde los conservadores y órdenes religiosas tuvieron un papel político activo en contra del liberalismo (Ayala 1988, 143-146; Espinosa y Aljovín 2017, 471-490). Por supuesto se debe tomar en cuenta que en esta época los cimientos de la religión católica y la presencia estatal aún eran incipientes en el Vicariato.

En 1900 se creó en el país el Registro Civil, dos años después, en 1902, se expidieron las leyes sobre el matrimonio civil y el divorcio, lo cual causó un amplio debate entre los conservadores y liberales. Los conservadores centraron su crítica en defensa del Concordato (González Suárez 1899, 60-61, citado en Donoso 2001, 140), así como en la defensa del

⁴¹ De acuerdo con Chiara Pagnota, el modelo estaba inspirado en la experiencia salesiana aplicado a la periferia de Turín, que había experimentado cambios por efectos de la industrialización. El trabajo estaba dirigido a los jóvenes marginales del área urbana, a quienes se les proporcionó instrucción técnica y religiosa (2015, 160-161).

matrimonio católico, la moralidad y el papel de la mujer al interior del hogar (Donoso 2001, 223-240; Cuesta 1902, 1-7), es decir en la esfera doméstica. Con el divorcio, planteado por los liberales, se rompió el precepto de indisolubilidad del matrimonio católico, requisito fundamental en esta forma matrimonial; eso significó restringir el poder de la Iglesia. En síntesis, tanto el matrimonio católico como el matrimonio civil apuntaban a la monogamia como modelo único de matrimonio lícito, en este punto la agenda del Estado como de la Iglesia coincidían. Cualquier otra forma matrimonial formaba parte de la ilegalidad como la poligamia o la bigamia, que eran practicadas por los shuar.

Con relación al divorcio, la Iglesia se opuso totalmente. Según Carol Pateman, en esta modernidad prevaleció la desigualdad entre los sexos, porque el patriarcado solo se reorganizó (Pateman 1988, 9-30), lo cual significó que si bien el divorcio fue un avance, aún las limitaciones sobre la mujer permanecían. De todas maneras, al divorcio permitió una mayor autonomía a la mujer, en una época en donde primaba la autoridad paterna (Deere y León 2005, 29-90). De hecho, en sectores urbanos -a finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, por ejemplo, la moral católica encasillaba el papel de la mujer a la obediencia del esposo, al sobre dimensionar el papel como madre, así como enaltecer la virginidad (Herrera 2006, 155-174; Farnworth 2000, 77-87; Moscoso 1996, 67-82).

El tema de la virginidad y la exaltación de la madre fue flexible entre los shuar. En esta sociedad la inestabilidad de las parejas era frecuente, según Harner fue común la fuga de mujeres con sus amantes (Harner [1978] 1994, 131). Para Karsten, el castigo a la mujer y el hombre adúlteros era muy severo, no obstante, si se produjo el adulterio (Karten [1935] 2000, 199). Descola, también señaló que una mujer podía abandonar a su esposo lícitamente si este era perezoso (Descola 1988, 31). En otros grupos amazónicos la separación de la pareja era más laxa que entre los shuar y achuar, como ocurría con los yaminahua porque la inestabilidad del matrimonio era una característica común, un hombre en su vida se podía casar unas cinco veces (Townesley 1994, 271).

En la sociedad shuar, el papel de madre se daba por descontado al igual que en otros grupos amazónicos como los wao. Entre los wao, como lo señala Rival, era importante la procreación, por tanto, la reproducción tenía una connotación positiva, contraria a la visión europea feminista para quienes la maternidad era la causa de la opresión de las mujeres (2015, 129-130). Además, entre los shuar, se enaltecía el rol de la mujer como trabajadora -veremos más adelante con la fiesta del tabaco-, y la virginidad no era una condición imprescindible para la mujer. Después del “servicio del novio”, este duraba hasta el nacimiento del primer

hijo, la pareja - si así lo deseaba- se separaba y la mujer podía nuevamente volverse a casar (Harner [1978]1994, 97-120).

La hoja de ruta del matrimonio católico fue trazada a través de concilios, encíclicas, sínodos, entre otros. En general, sobre estos instrumentos eclesiales con respecto al matrimonio se encuentran dos posturas a nivel de los investigadores e investigadoras: la primera sustenta que la Iglesia ejercía el control social y moral sobre las personas en forma absoluta (Ghirardi e Irigoyen 2009, 2421-272; Lavrin 1989, 57-61; Gruzinski 1991, 289-315) y otros autores, más bien apuntan hacia la resistencia y negociación de los pueblos frente a las posturas de la Iglesia (Imolesi 2012, 17). La segunda postura es la que asumo.

En esta época, aunque se había desarrollado el Concilio Vaticano I efectuado entre 1869 a 1870 –con el objetivo de contrarrestar el liberalismo, el racionalismo y la masonería-, este no tuvo un final debido a la guerra franco – prusiana. En ese sentido, en el Concilio no se alcanzó a discutir el tema del matrimonio. Sin embargo, en 1880 se dictó la encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae* sobre la familia, contraria al matrimonio civil, y siguió vigente la mayor parte de la normativa del Concilio de Trento⁴² (1545-1563). De hecho, las huellas del Concilio de Trento se encuentran en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. En el libro de matrimonios de la Misión de Indanza ubique una nota escrita en 1916 donde se invita a guardar las formas en base al Concilio de Trento⁴³.

En Trento el matrimonio era monogámico de carácter indisoluble por su condición sacramental, en alusión a su unión con la Iglesia -la institución religiosa- y Cristo -figura central del cristianismo, concebido como hijo de Dios-. Por otro lado, el matrimonio se convirtió en un momento solemne al exigir la presencia del párroco y de testigos, así como la celebración de la misa para efectivizar el casamiento, elementos que se encuentran presentes hasta la actualidad. La figura del párroco o el padre como un protagonista relevante duró hasta el Concilio Vaticano I, es decir, hasta mediados de la década de los sesenta. Únicamente con el Concilio Vaticano II, se dio más importancia a las comunidades de base.

En Trento, si fue clara la exigencia del consentimiento de los padres, se estableció la restricción del matrimonio a parientes consanguíneos y espirituales. Se castigó la poligamia,

⁴² De acuerdo con Juan Carlos Flores Chacón:

[...]la recepción de los decretos tridentinos en América, que habían sido recogidos por los precedentes concilios provinciales celebrados en Lima (1551/2 y 1567). Los concilios limenses estuvieron vigentes en el Ecuador durante tres siglos, hasta la segunda mitad del siglo XIX. Especial relieve tuvo el tercero, de 1582/3” (2009, 495).

⁴³ AHMS. Caja Limón, 1915, “Libro de Matrimonios para la Misión de Indanza”.

el adulterio, el concubinato, entre otros. (Concilio de Trento [1564] 1785, 394-413). El matrimonio entre los shuar no era indisoluble, como se vio anteriormente. Los shuar eran polígamos -la poligamia se encontraba relacionado con la guerra, por la alta mortalidad de los hombres-, el matrimonio más frecuente era el de un hombre con dos esposas -sororal-, aunque en forma minoritaria también se encontraron matrimonios monógamos o aquellos constituidos por más de dos esposas (Karsten [1935] 2000, 153-156; Descola 1996, 17-30; Taylor 1984, 90-108; Harner [1978]1994, 97-121). En ese sentido, el matrimonio perfecto entre los shuar era el sororal lo que para la Iglesia era el monogámico, es decir tenían concepciones diametralmente opuestas.

Si el matrimonio polígamo se contraponía a la monogamia propuesto por la Iglesia, por otro lado, este no tenía ninguna ceremonia especial⁴⁴ y más bien se centraba en el “pedido de la novia”; si la joven aceptaba, el esposo se quedaba en la casa de los suegros para cumplir con el “servicio del novio” (Karsten [1935] 2000, 154; Taylor 2000, 313). Los padres intervenían en el arreglo matrimonial bajo la norma prescrita del matrimonio entre primos cruzados (Harner [1978]1994, 97-121; Taylor 1984, 90-108; Seymour-Smith 1986, 65-98). La intervención de los padres con el propósito de arreglar los matrimonios de sus hijos, bajo las reglas de Trento, eran similares a la de los shuar, con la salvedad que en el caso de los segundos -el matrimonio entre primos cruzados- los novios se conocían desde que eran muy pequeños, por tanto, no era un matrimonio entre desconocidos. Posteriormente, con la encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae*, la Iglesia pretendió restringir el papel de los padres en el arreglo matrimonial, como veremos a continuación.

Sobre el consentimiento de los padres, la Iglesia católica hizo un pequeño cambio en la *Arcanum Divinae Sapientiae*: “Y es grande también que la Iglesia limitara, en cuanto fuese conveniente, la potestad de los padres de familia, a fin de que no restaran nada de la justa libertad a los hijos o hijas que desearan casarse” (León XIII 1880, 6), aunque como se puede observar la regla no era tácita al señalar que se aplicaría “en cuanto fuese conveniente”, por tanto, si se dejaba abierto al matrimonio arreglado. En ese sentido, la Iglesia tenía injerencia sobre el parentesco, la familia y los esposos. En general, este precepto iría contra la regla del matrimonio entre primos cruzados, las alianzas y el fortalecimiento del parentesco.

⁴⁴ Excepcionalmente como lo advirtió Karsten, solo cuando el pedido de la novia se efectuaba cuando ella era una niña, se juntaba la fiesta de paso de niña a mujer o fiesta del tabaco con el matrimonio (Karsten [1935] 2000, 155-157)

La restricción del matrimonio entre parientes cercanos inclusive llegaba al cuarto grado dentro de la Iglesia, por tanto, esta norma si fue una apuesta a la ruptura de la estructura social de los shuar. La base del matrimonio shuar descansaba en el casamiento entre primos cruzados, que le daba el carácter endogámico a su sociedad y afianzaba el parentesco. Además, por lo menos teóricamente, aceptar los preceptos eclesiales rompería con esa regla -endogamia- para abrir un camino más amplio a la exogamia. La restricción al matrimonio entre parientes colaterales también limitaba al matrimonio de tipo sororal -un hombre con dos hermanas- y el levirato -el hermano del fallecido se casa con su esposa. Cada uno de estos elementos coartaba a la familia poligámica y al parentesco. La propuesta de la Iglesia católica en su conjunto planteaba a los shuar la construcción de otro tipo de sociedad. Como lo han manifestado diferentes autores, la salida de la Iglesia frente al problema del matrimonio entre parientes fue la creación de las “dispensas” que permitían casarse en grados de parentesco prohibidos (Gutiérrez, 1993, 29; Lavrín 1989, 64-68; Imolesi 2012, 152-163). Para Imolesi (2012, 20), la propuesta de la Iglesia y las dispensas se debió a la presión de los grupos colonizados para la aceptación del matrimonio católico.

Con el propósito de tener una idea más completa del matrimonio shuar, su significado y el papel de la mujer, analizaré la fiesta del tabaco tomando como referentes principales los manuscritos de las autoras shuar Antonieta Chiriap⁴⁵ y de Rita Nankamai⁴⁶, escritos en la década de los ochenta. Estos trabajos tuvieron como objetivo la recuperación cultural desde la historia oral⁴⁷ de sus mayores y nos transportan en el tiempo entre 1911 a 1926.

Me referiré a algunos aspectos que considero relevantes como son: la relación de esta fiesta con el matrimonio, el papel de la mujer en esta sociedad, el fuerte vínculo que se produce

⁴⁵ Antonieta Chiriap tiende a incorporar, en ciertas ocasiones -no siempre-, explicaciones de la fiesta que reflejan una influencia de la religión católica. Por ejemplo, cuando se refiere a la importancia del ayuno que tiene que cumplir la niña, dice: “es con la finalidad de que se arrepienta y se convierta para que así pueda ser más responsable”, además, esa “conversión” sirve para fundamentar que la niña dejará de ser “soberbia”, “perezosa” o de “malos pensamientos” (Chiriap 1986, 41). Los términos de “arrepentimiento”, “conversión” o “malos pensamientos” pertenecen al léxico católico.

⁴⁶ Rita Nankamai más bien inscribe su trabajo enmarcado en una crítica o autocrítica a la desvalorización de cultura del pueblo shuar, Ella señala: “Por la influencia ideológica recibida de los occidentales hemos perdido muchos valores culturales y costumbres tradicionales de nuestros mayores...” en referencia, principalmente, a la presencia de los colonos en el territorio. No obstante, su reflexión también se encamina a criticar la actitud de los propios shuar por despreciar lo propio (Nankamai 1986, 7-8).

⁴⁷ En los dos casos las personas entrevistadas fueron mujeres ancianas que en su tiempo vivieron esta fiesta, desaparecida en la década del cincuenta o sesenta. Las edades de las entrevistadas fluctuaron entre 60 a 75 años. Además, las autoras formaban parte del círculo de parientes de las iniciadas (Chiriap 1986, 2-6; Nankamai 1986, 9). En ese sentido, estos trabajos fueron elaborados al interior de la comunidad y con la ventaja de propiciar un diálogo entre conocidas dentro del contexto de la cultura shuar. La edad de las entrevistadas al momento de la fiesta era aproximadamente de unos 15 años, eso significa que las narraciones se remontaron a los años comprendidos entre 1911 a 1926.

entre mujeres por el traspaso de poderes, así como la organización de la fiesta y la participación de la parentela o el “nexo endogámico”. Para el análisis tomaré en cuenta los conceptos propuestos por Marilyn Strathern de “entre sexos” y “mismo sexo” (1988, 121), con el fin de clarificar las relaciones de género, no solo entre hombre y mujer, sino entre mujeres o entre hombres. Además, seguiré la línea argumental de Luisa Belaúnde (2008, 25-26) sobre la importancia del cuerpo y las sustancias dentro de las culturas amazónicas y su vinculación con el género.

La fiesta de la “*Núa Tsanku*” era un rito de pasaje que anunciaba la transformación de la niña a mujer⁴⁸. Si la joven estaba comprometida desde su infancia, implicaba que después de la fiesta se consumaba el matrimonio y se convertía en esposa. Cuando la joven tenía su primera menstruación, el futuro esposo “rogaba” a la abuela de la muchacha para que le bañe y cuide. Esta relación - “del mismo sexo”- se constituye en el núcleo central alrededor del cual giraba la fiesta. En la menstruación se realizaba una pequeña ceremonia *numpamramu nijiamu* que significaba la purificación de la sangre, como preludeo a la gran fiesta [ortografía del original] (Chiriap 1986, 61-63; Nankamai 1986, 22).

La menstruación también era la señal para comenzar los preparativos de la fiesta de la “*Núa Tsanku*”. Estos preparativos podían durar entre un año a dos años, tiempo que permitía agrandar la casa o en su defecto construir una nueva, con el fin de dar cabida a toda la gran parentela⁴⁹ (Chiriap 1986, 18-20). Por lo general la fiesta se realizaba cuando las plantas maduraban y los animales domésticos habían engordado -elementos vitales ligados a la mujer-. Por otro lado, las mujeres fabricaban la vajilla de arcilla suficiente para guardar la chicha y servir los alimentos -cerámica, chicha y preparación de alimentos objetos ligados al género femenino-. Recuérdese que para Strathern los objetos se encuentran vinculados a las personas que los elaboran, por tanto, esta es otra forma de identificar al género (Strathern 1988, 25-26).

Los hombres, mientras tanto, elaboraban los asientos de madera o kutan -género masculino-. Ellos se encargaban de la cacería, en una actividad conjunta previa a la fiesta -“mismo sexo”-. Antes de la fiesta las mujeres elaboraban la chicha -“mismo sexo”- (Chiriap 1986, 48-60; Nankamain 1986, 59-66). En ese sentido, la organización de la fiesta estaba a cargo de todo el conjunto familiar ampliado o parentela porque en mayor o menor grado jóvenes, mujeres, hombres, ancianas y ancianos estaban involucrados e involucradas en la gran fiesta -“entre sexos”-. Se podría decir que la fiesta reafirmaba las relaciones del parentesco y amplificaba

⁴⁸ En la cultura shuar no existía la figura de la mujer adolescente.

⁴⁹ Unas 150 personas aproximadamente.

las de reciprocidad. Igualmente resaltaba la importancia del género femenino a través del símbolo primordial que se centraba en el traspaso de poderes de la abuela a la joven, además, de la aceptación matrimonial de la nueva pareja.

En esta fiesta confluyen dos elementos a considerarse: el uso del zumo del tabaco que constituye el vehículo que permitía la relación con el mundo “invisible”, es decir de *Nunkui*, ligada al mundo de las plantas. No obstante, el aspecto más relevante, (el segundo elemento) era la asistencia de la abuela materna o paterna de la joven, quien dirigía la ceremonia de la fiesta. A esta sabia mujer le denominaban *wea*. Ella era la encargada de guiar paso a paso a la *Núa Tsanku* en los diferentes momentos de la ceremonia (Chiriap 1986, 28; Nankamain 1986, 27).

Sin embargo, el papel fundamental de la *wea* -la mujer sabia- era el traspaso de poderes y de todos los conocimientos que ella posee a la joven. La *wea*, respetada por su experiencia y sus destrezas individuales como una buena trabajadora, preparaba el zumo del tabaco a través del proceso de masticación de las hojas de esta planta. En ese sentido el tabaco se confunde con la saliva de la *wea*, hasta quedar el zumo como “agua transparente” (Chiriap 1968, 43; Nankamain 1986, 27-28). Parfraseando a Luisa Belaúnde -en su caso con respecto a la sangre- esta sustancia reúne lo biológico, lo mental y lo invisible, por cuanto en el mundo amazónico el cuerpo y sus sustancias de ninguna manera se reducen a lo físico, en este se reúnen un cúmulo de simbolismos (Belaunde 2008, 24), que permiten, en este caso, entender la construcción del cuerpo femenino. Cuerpo femenino que a su vez se conforma de las partes de otras personas o seres como es el caso de la *wea* y *Nunkui*.

El zumo bebía la joven en los distintos espacios a los que le conducía la *wea*, además de cantar los *anent*, según Brown cantos mágicos (Brown 1985, 70 citado en Mader 1999, 101). El primer espacio, se encontraba cerca de un riachuelo, era en ese lugar donde la *wea* bañaba a la muchacha con el agua de las hojas de *yampaki*, como símbolo de purificación del proceso menstrual. El segundo espacio, se localizaba en la casa y se relaciona con toda la ritualidad encaminada al cuidado de los animales domésticos, este es un *anent* propiciatorio para tener abundantes chanchos:

Asemejándose a las hierbas (chirichi)

Multiplíquense en este mismo lugar

Críense donde mí

Asemejándose a las hierbas (chirichi)

Multiplíquense en este mismo lugar [ortografía del original] (Nankamain 1986, 47).

Aquí se entregaba a la *wea* la carne de puerco como retribución por su apoyo – don y contra don-. El tercer espacio, estaba constituido por la huerta, lugar donde se vinculaba con las plantas, especialmente con la yuca por constituir un alimento básico en la vida diaria y ritual de esta población. En este lugar, también se entablaba el diálogo directo con *Nunkui*, arquetipo de la feminidad, ella aparece a través de las tomas del zumo del tabaco y es quien otorgaba el poder para el crecimiento de las plantas (Chiriap 1986, 86-118; Nankamain 1986, 70-74). En la huerta se cantaba *anent* como los siguientes:

Yucas inmensas alégrense

Yo aquí mujer poderosa estoy

Con mi wai poderoso estoy

Ninguno teme de mí

Porque soy mujer *Nunkui*

Alejo todas las veces las malas hierbas

Donde estas mi madre

Yo aquí llamando a mi poderosa

Replico todas las veces

Nunkui poderosa

Dónde estas tú dueña de las comidas

No me dejes en escasez de comidas

Con estas hierbas inmensas [ortografía del original] (Chiriap 1986, 124, 126).

Por medio de los *anent* se invoca a *Nunkui*, espíritu de la mujer poderosa, y se entabla una relación entre mujeres, para suplicar por los poderes que le permitan tener huertos productivos y abundancia en la comida. Además, en este momento del rito los poderes de *Nunkui* y los poderes de la *wea* se juntan a través de los cantos y fueron otorgados a la joven.

En cada uno de estos espacios la *wea*, a la vez que daba de beber a la joven el zumo del tabaco, cantaba para la joven los *anent*. La joven debía aprender de memoria cada uno de estos cantos, los cuales serían utilizados en los distintos los momentos de su vida. Existían los *anent* dedicados a la yuca, al deshierbe, a la chicha dulce, los pollos, los chanchos, entre otros

(Chiriap 1986, 123; Nankamain 1986, 82-84). Cabe resaltar, la importancia que en esta fiesta se le daba al trabajo que debía desempeñar la joven. La construcción del ser mujer está en el trabajo de la huerta y en el cuidado de los animales. Por otro lado, los *anent*, a más de ser una plegaria, se convertían en un recordatorio permanente de las tareas que debía cumplir una mujer. En las huertas las mujeres cantan a *Nunkui*, existe una relación permanente entre este ser invisible y la mujer trabajadora.

En los cinco días que duraba la fiesta, la joven dormía alejada de la casa grande, algunas veces acompañadas por otras muchachas que habían solicitado beber el zumo del tabaco. La toma del zumo, además de la importancia para el encuentro con *Nunkui*, también tenía la propiedad de la predicción sobre la vida futura de la joven. Era entonces cuando ella y sus jóvenes acompañantes alejadas de la fiesta contaban sus sueños a la *wea* para que interprete sobre su futuro. Las interpretaciones, sobre todo, se encontraban relacionadas a la vida en el matrimonio en el caso de la joven esposa, en cambio sus acompañantes, aún solteras, querían conocer cómo sería su futuro esposo. Esta cultura cultiva el arte de recordar los sueños, los cuales no son un mundo aparte, porque son la realidad misma: como lo dice Rita Nankamain “los sueños eran reales no fantásticos” (Nankamain 1986, 77-78), entonces los sueños también son la realidad, no existe separación, desaparece el dualismo entre la realidad y el sueño.

La joven, aprenderá de la *wea* a elaborar la chicha de yuca -cultivo primordial de la cultura shuar-, en este caso tan especial lo hará con las yucas asadas, masticará bien hasta que no exista ningún grumo. Cuando la chicha estuvo lista vendrá el momento culmen porque serán el grupo de guerreros, con sus escudos y lanzas, quienes valorarán la calidad de la chicha - relación entre sexos-, a su vez se resalta la figura del guerrero. Después de ser aprobada, llevará la chicha a su joven esposo. Antes de acabar la fiesta se cortará el pelo a la joven como símbolo del cambio de estatus de niña a ser una mujer casada (Nankamain 1986, 87-89). Finalmente, el último día de la fiesta, los invitados se despedirán de la nueva pareja.

La fiesta, analizada por Chiriap y Nankamain, nos traslada a las primeras décadas del siglo XX, además permiten profundizar en el ámbito ceremonial del matrimonio, en donde se advierte la valoración que esta sociedad otorgaba a la mujer, como se puede observar en los personajes principales que la componen: la *wea*, la joven y *Nunkui*. La *wea* es una mujer anciana con experiencia, en otras palabras, la que ha acumulado el poder -conocimiento para la vida diaria y la relación con el mundo invisible - que se va gestando en el tiempo. En cambio, la joven era el centro de atención de la parentela porque inicia una nueva vida: la de

esposa. De hecho, su papel se encuentra concomitantemente ligado al trabajo en la huerta, con los animales o la elaboración de la chicha. En esta sociedad se daba importancia al mundo invisible, al evocar y pedir la ayuda de *Nunkui*, el modelo de la mujer shuar.

El resto de las mujeres como personajes secundarios aportaban con su trabajo: la preparación de la cerámica, la chicha y la comida. Los hombres, en cambio, ayudaban con la carne o la elaboración de los bancos. A lo largo de la fiesta se observa la relación que se produce entre mujeres, entre hombres o entre mujeres y hombres, manifiestos en momentos de solidaridad, apoyo mutuo y por tanto reciprocidad. Por otro lado, nos permite mirar la relación entre los objetos, las acciones y el género: el *kutan* o asiento, la cacería, la guerra vinculados a los hombres porque su corporalidad está presente en esos objetos. En cambio, la cerámica, la chicha, la comida o la producción de plantas están ligadas a las mujeres. En este punto es necesario recordar a Descola (1988, 27-62), sobre la relación que se entablan estas sociedades ente los humanos y los no humanos, en este caso las mujeres con las plantas y con *Nunkui*.

También había una fiesta pasaje para los varones denominada *kusúpani* o perezoso (Karsten [1935] 2000, 155-157) [ortografía del original], fiesta similar a la de las mujeres, elemento fundamental del rito de paso de los varones, porque con este se realizaba la primera *tsantsa* o cabeza reducida. Harner si advirtió de este particular y señaló que el joven adquiere, a través de este rito, el estatus de adulto (Harner [1978] 1994, 114-115).

Con el propósito de confirmar la presencia del perezoso en la fiesta, tomo la versión del autor shuar Rafael Mashinkias, quien señala lo siguiente:

Con la fiesta del “Uyush⁵⁰ o la puesta del “Itip⁵¹”, el niño es miembro de la sociedad adulta; en donde aprendió de las sabias enseñanzas del “WEA” a hacerse hombre con severos ayunos y abstinencias; donde las técnicas del trabajo duro, de la pesca, de la guerra son enseñadas con especial esmero. Muchacho ya adulto, en una esquina de la casa tiene también él su cama aparte y su “Kutank⁵²” propio, de uso privado. Dentro del “Tankamash” (sala de hombres) lleva la vida de adulto; cuando regresa del trabajo, de la cacería, de la pesca a la casa es recibido como cualquier adulto (Mashinkias 1976, 27-28) [ortografía del original].

Así, esta fiesta es equivalente a la de la *Núa Tsanku* destinada a las mujeres. Las fiestas marcaban el paso de la niñez a la adultez. Estas fiestas de pasaje realmente eran dispositivos culturales que normaban el momento en que se podía consumir el matrimonio. Ahora bien,

⁵⁰ Oso perezoso

⁵¹ Traje del hombre shuar

⁵² Asiento

los hombres para completar su estatus de persona adulta, es decir antes del matrimonio, tenían que ir a la cascada con el propósito de encontrarse con *Arutam* para adquirir poder. Pedían el poder con el fin de tener una larga vida, o para adquirir la fuerza de un guerrero y enfrentarse al enemigo (Chikim 1987, 55-76). En este punto es necesario aclarar que no todos los hombres deseaban ser guerreros, Taylor (1984, 99-100), nos indica que, si un hombre no quería apoyar a ninguno de sus parientes en encuentros bélicos, optaba por un matrimonio a larga distancia y con ello evitaba encontrarse en medio de las venganzas.

Cuando los hombres eran guerreros, solo si el enemigo era de tierras lejanas podían elaborar una *tsantsa*, su objetivo era alejar del vencedor la venganza y la fuerza negativa del muerto, es decir, la elaboración de la *tsantsa* tenía un valor simbólico y era necesario para restablecer la vida cotidiana del guerrero y su familia. El guerrero no estaba solo y eso lo demuestra la fiesta de la *tsantsa*. En esa celebración al igual que las otras fiestas, requiere de un tiempo de preparación extendido para obtener todos los alimentos e incluso preparar la nueva casa destinada a la llegada de toda la parentela (Harner [1978] 1994, 226-228). Karten ([1935] 2000, 223), en cambio destaca el papel de las mujeres porque la esposa, la hija y el guerrero se convierten en los actores principales a lo largo de los diferentes momentos de la fiesta.

En este punto, cabe resaltar la relación entre la guerra y el matrimonio. El matrimonio en general afianzaba las alianzas entre grupos de parientes. Sin embargo, en una guerra el vencedor podía llevar a la mujer del vencido a su casa en calidad de esposa (Karsten [1935] 2000, 211-216; Taylor 1984, 100-101). En esta situación si se puede afirmar que se ejercía el poder del hombre sobre la mujer porque ella era llevada por la fuerza. Con el fin de reafirmar esta idea véase el siguiente poema o *náptem* recogido⁵³ por Siro Pellizzaro:

Soy una mujer de abajo (Marañón)
Si regreso me iré muy lejos
Si me amante me habla (me impide)
Una bala disparando,
no le tocaré la calabaza del agua
Esta es mi canción

Según la interpretación del autor quien canta es una mujer robada en la guerra -lo más probable awajun- que desea huir y si el nuevo esposo le impide: le amenazará de muerte y no

⁵³ El poema proviene de Kuánkus y fue recogido en 1968.

le dará de comer (Pellizzaro 2018, 93). Por otro lado, como lo manifestó Taylor (1984, 90-108) este tipo de matrimonio era una apertura a la exogamia.

Regresando a la fiesta de la *Núa Tsanku*, desde la mirada del género, la fiesta del tabaco permite observar que la mujer no solo era empoderada, sino que tenía un poder real otorgado por la *wea* y *Nunkui*, y toda la parentela la respetaba. A más de la capacidad reproductiva expresada en el rito del baño en el río por efectos de la menstruación, un atributo que se valoraba especialmente era el trabajo, al contrario de las enseñanzas del catolicismo que consideran que el atributo más importante de la mujer era la maternidad representada en la simbología de la Virgen María.

El trabajo le permitía tener su autonomía pues en la sociedad shuar cada mujer era la dueña de la huerta (Descola 1996, 193-265). Y si bien se compartía con el esposo el producto, él también tenía la obligación de entregarle la carne de la cacería -en la fiesta los hombres van de cacería y entregan la carne para que las mujeres cocinen-, esto también sucedía en otras sociedades amazónicas como la kichwa (Guzmán 1999, 104-105). Como bien lo señaló Mader (1999, 34-35), el género dentro de las sociedades aénts depende de la esfera que se analice, en la esfera productiva ligada a la huerta y al cuidado de los animales domésticos las mujeres eran autónomas.

1.6.2. El matrimonio de los shuar desde la mirada de los misioneros: dominicos y salesianos

A la luz de la visión católica del matrimonio, los misioneros -en su mayoría europeos- juzgaron al matrimonio desde el “salvajismo”, el cual lo ubicaba en la escala más baja de la sociedad y que, de hecho, tiene tintes racistas. Además, hay que considerar que el racismo se aparca en un relato ideológico para justificar las acciones de dominación sobre los otros, como fueron las acciones de los salesianos sobre los shuar. En muchos de los casos se crearon estereotipos sobre esta sociedad y sus formas matrimoniales. Estos estereotipos sirvieron para contrastar con lo “civilizado”, como lo veremos a continuación. A esto habría que agregar, como lo menciona Cristina Pompa, quien plantea, desde el trabajo de Edmundo O’ Gorman sobre la invención de América, que se debe reflexionar sobre cómo las misiones construyeron al “otro” (Pompa 2001, 27), en este caso al shuar y su forma matrimonial.

Los dominicos dedicaron algunas líneas al matrimonio de los shuar ⁵⁴. Una de las fuentes utilizadas es el libro⁵⁵ del P. François Pierre ([1889]1999, 13), fruto del primer viaje exploratorio a esta zona por orden del P. José Magalli, prefecto apostólico. La segunda fuente corresponde a las cartas del P. José Magalli ([1890]1976) que nacieron de su viaje a Macas y Canelos en 1888. Estas cartas fueron dirigidas al Dr. Antonio Flores, presidente de la República en 1890, fueron publicadas (Vargas 1976, 9-14), con miras a lograr el apoyo y auspicio del gobierno para la empresa evangelizadora.

El dominico François Pierre inició en 1887 un recorrido por Macas, Méndez y Gualaquiza, a partir del cual concretó su propia visión sobre la familia “jíbara”: “es una escuela de todos los vicios, un receptáculo de todas las torpezas, un lupanar donde la más abyecta intemperancia se practica sin pena ni vergüenza” (Pierre [1889] 1999, 152). Una clara alusión a la familia poligámica, comparada con un burdel y reducida a la promiscuidad sexual. Esto, en contraposición a la familia monogámica, heterosexual promovida por la Iglesia y en donde la sexualidad se relacionaba con el “pecado”, de acuerdo con el relato de Adán y Eva-

Continúa Pierre: “las mujeres están sujetas a dura servidumbre: son nada más que esclavas, [...] esclavas para el placer, esclavas para el trabajo” ([1889]1999, 152). Entonces, la relación hombre-mujer se presenta desde una visión androcéntrica donde, esta última encarna la pasividad, la sexualidad y la esclavitud cuando, de hecho, las mujeres si eran autónomas con respecto al trabajo en la huerta y la alimentación (Descola 1988, 27-62; Descola 1996, 193-265).

Posteriormente, el propio P. Magalli, quien visitó Macas, efectuó la siguiente descripción:

Entre los jivaros es muy común la poligamia y el repudio. Todo matrimonio queda realizado, por la simple entrega que hace el padre de una niña á su pretendiente, el marido tiene derecho sobre la vida de su esposa; y cuando ésta, por excesivo trabajo, ha envejecido ó inutilizándose, la arroja de la casa, y no se conduele de ella, aunque la vea desnuda y próxima a morir de hambre (Magalli [1890]1976, 70) [ortografía del original].

El P. Magalli vincula la poligamia con la dominación a la mujer en todo su ciclo de vida, desde que es entregada al pretendiente en su niñez⁵⁶ hasta cuando es vieja y “repudiada” o

⁵⁴ Los documentos fueron leídos por los salesianos, por ejemplo, el P. Allioni lo cita como una de sus fuentes (1993, 26).

⁵⁵ El libro se publicó en 1889 en París y su título original –traducido al español– fue *Viaje de exploración a las tribus salvajes del Ecuador* (Pierre [1889]1999, 11).

⁵⁶ La consumación del matrimonio se efectuaba solo después de varios ritos de iniciación vinculados a la menstruación (Karsten [1935] 2000, 156).

separada de la familia. La imagen del matrimonio se basa en la desigualdad total entre hombre y mujer. Esta visión contrasta con los estudios etnográficos sobre el papel de la mujer caracterizado por ser proactiva y altamente valorada (Descola 1988, 27-62; Karsten [1935] 2000, 197-202; Nankamai 1986, 134-135; Chiriap 1988, 156; Taylor 1984, 90-108; Mader 1999, 35-36), un ejemplo de esto es la fiesta de la *Núa Tsanku*, que se ha descrito antes.

El énfasis del P. Magalli, fue concebir al matrimonio como un medio de dominación para la mujer en todo el ciclo de vida. Esta idea se contrapone con la realidad shuar. Si bien es cierto que una niña no tiene ninguna autonomía para decidir sobre su matrimonio – en el caso de la petición matrimonial desde su infancia, la pequeña frecuentaba con sus futuros parientes para sus afines: “La suegra le llevaba continuamente a su huerta...la suegra le quería mucho como su hija propia...a los que iban a ser sus cuñados les trataba como a sus hermanos propios...” (Nankamain 1986, 9), como se puede apreciar hay familiaridad entre la futura suegra y la futura nuera, es una relación del “mismo sexo” la que se afianza. Además, hay que recordar que la regla fundamental del matrimonio shuar es entre primos cruzados, por tanto, la niña tenía cercanía entre parientes o entre conocidos. Por otro lado, la afirmación de que una mujer anciana es desechada, también se pone en tela de duda. En la cultura shuar la mujer anciana era muy valorada como se pudo observar en la fiesta del rito de paso de niña a mujer. La *wea*, es aquella que acumuló poderes en el pasado y por eso ocupa un lugar especial en esta sociedad.

La perspectiva androcéntrica y eurocéntrica, se aplica también a la división sexual del trabajo: “la mujer jíbara es una pobre esclava que no conoce descanso; aun pudiéndose decir, ¡la mujer jíbara es tratada como una bestia de carga!” (Magalli [1890] 1976, 70) [ortografía del original]. Aquí el P. Magalli hace alusión al trabajo de la mujer en la “chacra” y la carga de productos alimenticios para llevar al hogar o del equipaje cuando viajaban, reduciéndola al esclavismo, al igual que el P. Pierre ([1889]1999, 66). También, aparece el concepto de “bestia de carga” común en esa época, para referirse a las mujeres de la foresta tropical. Como lo señala Gómez en el caso de los toba, de ninguna manera se puede asociar este estereotipo a las mujeres toba, la fuerza de su cuerpo es un atributo (Gómez 2016, 34). Atributo similar a las mujeres shuar quienes han recibido los poderes de la *wea* y *Nunkui* para trabajar.

En la visión de Magalli, el hombre está representado como “el señor despótico que lo único que trabaja en las chacras es despejar el bosque para hacerlas; después pasa divirtiéndose en la caza, en la pesca, en charlar y más en visitar” ([1890]1976, 70). De acuerdo con este criterio, el poder del hombre es absoluto y sus aportes al trabajo son mínimos ya que en su vida prima

la diversión; en ese sentido se deja de lado los esfuerzos del varón para el trabajo que desempeña en la cacería, la pesca o el tejido.

En conclusión, el sistema de género shuar, imaginado por los dominicos, es analizado y criticado desde una lógica binaria, que no permite mirar la interrelación entre los géneros, y desde un sistema patriarcal a ultranza o vertical, donde resulta impensable cualquier capacidad de agencia de las mujeres. Además, dentro de la escala jerárquica sobre la concepción del “salvajismo” europeo, la mujer shuar se encuentra en el último peldaño. Cuando el P. Pierre ([1889]1999, 152) compara la familia shuar con un “lupanar”, en realidad extrapola una imagen de su propia sociedad, considerando que entre el pueblo shuar, por lo menos en esa época, no existían ni “lupanares” ni “prostitutas”.

Tomando en consideración el público al que fueron destinadas estas lecturas, surgen dos reflexiones. La primera en el caso del P. Pierre ([1889]1999, 161): su libro se difundió en Europa y se presentó desde una óptica eurocentrista, remarcando el carácter “salvaje” de estos pueblos. Recuérdese que era la época del evolucionismo y científicismo en Europa y estas imágenes servían para justificar las colonizaciones civilizatorias. La segunda: el objetivo primordial de las cartas del P. Magalli ([1890]1976, 70) fue sobredimensionar la necesidad de la evangelización de los habitantes amazónicos y presentar a las mujeres como personas que debían ser salvadas de la esclavitud a la que estaban sometidas por culpa de sus maridos. Frente a ese panorama, las mujeres shuar serían salvadas a través de la evangelización.

A continuación, desde la óptica de los salesianos, analizaré los estudios de Jacinto Pancheri⁵⁷ - 1893-, Joaquín Spinelli⁵⁸ -1926-, Calógero Gusmano⁵⁹ -1905- y Miguel Allioni⁶⁰ - 1908 a 1912-. Las descripciones de Pancheri, y Gusmano, algunas registradas en el *Boletín Salesiano*, fueron destinadas a las autoridades y cooperadores salesianos con claros tintes propagandísticos sobre su trabajo misionero. El estudio de P. Spinelli, escrito casi tres décadas

⁵⁷ Nació en Romalio, área rural, (Trento Italia), el 27 de abril de 1857, estudió albañilería y luego fue maestro normalista. Además:

Conocía a la perfección la mecánica, la ingeniería y la albañilería...hizo el proyecto del célebre santuario de la Virgen del Quinche, construyó el colegio Don Bosco y el santuario de María Auxiliadora en Quito; abrió un acueducto en la capital; construyó el puente sobre el río Paute, fue cofundador de la academia de Historia y Geografía...Murió a los 90 años en la Misión de Méndez [...] (Bessi 2014, 283).

⁵⁸ Nació en Cipressa (Imperial), en 1868 y murió en Cuenca en 1949. Fue uno de los primeros que entró a Gualaquiza en compañía de Jacinto Pancheri. Fue trasladado a Cuenca en 1919, luego pasó a Sigsig, después regresó a Cuenca donde murió (Bessi 2014, 285-286).

⁵⁹ Nació en Cesaró en 1872 y murió en Nizza en 1935, fue de secretario tanto del P. de la Rua como del P. Albera. Con el P. Albera viajó al Ecuador de donde efectuó unas reseñas. Ocupó el cargo de secretario general por 23 años hasta que murió en Nizza en 1935 (Bessi 2014, 282).

⁶⁰ No se sabe con claridad cuando escribió este texto el P. Allioni, sin embargo, se conoce que entró al Oriente en 1908 y murió en 1912 (Botasso 1993, 23)

después de su primera visita a Gualaquiza, reseña sus vivencias, en los inicios de la Misión en Gualaquiza, y sus afanes expansionistas en el Oriente ecuatoriano.

En cambio, la formación en ciencias naturales del P. Allioni ofrece otro matiz a las narraciones que, según Juan Botasso, denotan “exactitud, minuciosidad, gusto por la clasificación, descripciones sintéticas, curiosidad insaciable, ausencia de vuelos líricos y de frondosidades literarias” (Botasso 1993a, 23). Allioni incluyó en sus escritos “solamente aquello de lo cual estaba moralmente seguro, de tantas narraciones y anécdotas que he escuchado o he leído, he buscado asegurar la autenticidad” (Allioni 1993, 26). Así, obtuvo un trabajo de carácter más riguroso, con información directa y contrastada, por tanto, no siguió el camino de la instrumentalización de la información. Sin embargo, compartió el pensamiento de la época al concebir a los shuar como “salvajes” y pensar, por lo tanto, que si tenían que convertirse al catolicismo.

Representaciones de la familia poligámica

En el informe enviado en 1894, al Boletín de las Misiones Católicas de Lyon⁶¹, Pancheri describió el viaje a Gualaquiza y la experiencia de un segundo viaje a Indanza donde encontró grupos que no habían tenido contacto con población alguna ([1894]1993, 94). En particular, Pancheri se refirió a la poligamia de la siguiente forma: “entre los Jívaros sigue usándose la poligamia, pero muchos tienen una sola esposa. A pesar de ser salvajes, y por tanto bastante inmorales, observan escrupulosamente la fidelidad conyugal” ([1894]1993, 84). [ortografía del original]

En estas primeras apreciaciones se identifica el matrimonio de un hombre con varias mujeres como un elemento de la poligamia en el pueblo shuar, aunque también encuentra matrimonios monógamos. Llama la atención, el calificativo que el autor utiliza al señalar que “muchos” matrimonios son monogámicos, por cuanto contrasta con la visión de Allioni, quien diez años más tarde indicaba que existían unos pocos matrimonios monogámicos (1993, 123-124), como se podrá apreciar más adelante.

En este punto es necesario recordar que autores como Karten ([1935] 2000, 154), Harner ([1978]1994, 99-100) o Taylor (1984, 90-108), señalaron que el matrimonio más común entre los shuar era el de un hombre con dos esposas, generalmente con dos hermanas. Se podría inferir que la poligamia, dentro de una sociedad guerrera, jugaba un papel importante en la

⁶¹ El objetivo de este informe era dar a conocer el trabajo de la misión en el Oriente ecuatoriano, con miras a solicitar apoyo a los colaboradores europeos (Pancheri[1894] 1993, 102).

reproducción considerando, como he planeado antes, que el índice de mortalidad masculina era mayor a la femenina. De esa forma, “teóricamente” todas las mujeres accedían al matrimonio.

Por otro lado, Pancheri ([1894]1993, 84) realizó una correlación entre salvajismo e inmoralidad, pero luego destaca cómo los shuar practicaban una “fidelidad conyugal”, refiriéndose a la separación en dos partes de la vivienda shuar, una destinada a las mujeres y otra a los hombres, y al hecho de no compartir relaciones con varias parejas al mismo tiempo. En eso contrasta con la idea del P. Pierre y su visión de la poligamia como promiscuidad o lupanar.

Años más tarde, el P. Joaquín Spinelli (1926, s/n), salesiano italiano, quien fue uno de los primeros en entrar al Oriente en 1893, escribió sus memorias sobre las costumbres de este pueblo y señaló a la poligamia como uno de los más grandes obstáculos que tenían los misioneros para lograr la cristianización y la civilización. El P. Gusmano (1905) no realiza ninguna descripción en torno a este aspecto.

El P. Allioni criticó las costumbres de los shuar al señalar que “lo peor de ellos es el espíritu de venganza y la poligamia” (1909, 209), aunque se preocupó por entender sus causas. Consideró a la poligamia como una práctica generalizada, no obstante, aclaró que existían unos pocos casos de matrimonios monógamos –idea contraria a Pancheri–. Para Allioni, la monogamia se producía cuando el hombre tenía una constitución débil y su efecto era su poca disposición al trabajo. Sin embargo, contrapuso la idea de que algunos conservaban una sola esposa porque querían “seguir las enseñanzas cristianas” (Allioni [1908-1912]1993, 123). De hecho, no se puede obviar que, aunque intermitente, la presencia de misioneros se dio a lo largo de todo el siglo XIX.

Los matrimonios polígamos, según el P. Allioni, estaban conformados, generalmente, por dos esposas. En el caso de la viudez de una mujer, era una obligación que el hermano del difunto se casara con ella⁶². También encontró al matrimonio con dos hermanas⁶³ y señaló que era el más frecuente. Igualmente, las mujeres poseían un papel protagónico al interior del hogar ([1908-1912]1993, 124-125). Esta apreciación coincide con los estudios antropológicos (Karsten [1935] 2000, 197-202; Descola 1988, 27-62; Taylor 1984, 90-108; Harner [1978]1994, 97-121).

⁶² De acuerdo con el lenguaje antropológico este tipo de matrimonio se denomina levirato

⁶³ De acuerdo con el lenguaje antropológico este tipo de matrimonio se denomina sororal.

Aduce como otra de las causas la relación entre el número de esposas y el número de huertas, así como de animales de crianza, actividades asociadas a la responsabilidad de la mujer; de ahí que a más esposas mayor riqueza (Allioni [1908-1912]1993, 123). Esta conclusión puede ser cuestionada porque ser polígamo también significaba para el hombre una mayor responsabilidad frente a sus esposas a quienes tenía que repartir por igual, por ejemplo, el producto de la cacería o la manufactura de canastos o tejidos. Por otro lado, en estas sociedades el matrimonio estaba imbricado dentro de las estructuras del parentesco (Taylor 1984, 94), eso significa que no se puede ver a la poligamia, únicamente, como la relación de un hombre con varias mujeres porque se trata de una unión dentro de las relaciones de parentesco.

Si bien la poligamia se convirtió en uno de los focos principales de los misioneros para lograr la conversión evangélica, en las descripciones de dominicos y salesianos constan representaciones distintas del mismo fenómeno. Para los primeros, la poligamia es una maquinaria demoleadora en contra de las mujeres, al punto de transformarlas en esclavas del “placer” y del “trabajo” e incluso, al llegar a la vejez, podían ser desechadas. En cambio, el P. Allioni relaciona las causas de la poligamia con factores económicos o efectos de la guerra, buscando una lógica dentro de la propia racionalidad de este pueblo. También se debe notar que en sus observaciones incluye las relaciones del parentesco al referir a los tipos de matrimonio poligámico, como el realizado entre primos cruzados, “levirato” y “sororato”, aunque no lo dice en esos términos. Sin embargo, una pregunta sigue latente: ¿cómo fueron representadas las relaciones de género al interior del matrimonio? Sobre esta interrogante versa el siguiente apartado.

Representaciones sobre la mujer y el hombre

Pancheri plantea que entre los shuar la mujer era “casi una esclava” ([1894]1993, 84) por las múltiples tareas que debía realizar –cuidar niños, dedicarse a la huerta, la cocina, la limpieza de la casa, entre otras labores–, mientras que los hombres se ocupaban:

solamente de fabricar la casa si aún no la tienen, hilar un poco de algodón, cortar los árboles para preparar la huerta, de la caza y la defensa personal cuando hace falta. No hacen nada más, pasan horas y horas recostados en sus catres sin hacer nada [ortografía del original] (Pancheri [1894]1993, 84-85).

En pocas palabras las mujeres trabajaban y los hombres no lo hacían. Además, al referirse a los hombres shuar como ociosos existe un desconocimiento de la labor de los hombres en la

cacería. Esta actividad requiere de un gran conocimiento sobre el mundo complejo de la selva y un trabajo muy minucioso para obtener una presa.

Spinelli (1926, s/n) continúa la misma vertiente al referir que la mujer era una esclava oprimida por el esposo. Esta conclusión se sustentaba en la actitud del esposo shuar en la selva por donde caminaba libre de cualquier carga, mientras la mujer llevaba bultos pesados como “bestias de carga” (Spinelli 1926, s/n). Este estereotipo de “bestia de carga”, también se encontró en el chaco argentino para designar a las mujeres toba (Gómez 2016, 37), denotando la circulación de estos estereotipos en el continente. Realmente, Pancheri y Spinelli siguen las directrices del Pr. Magalli, al repetir las mismas representaciones o, más bien, los estereotipos de género, analizados desde una lógica binaria y patriarcal absoluta.

El P. Gusmano mantiene la línea de Pancheri, Spinelli y Magalli, aunque sus descripciones son mucho más contundentes, retratando a la mujer “esclava” como “baja de estatura, desaliñada y con el pelo desgredado, nunca se le dibuja una sonrisa en los labios, empleada como está siempre en servir ciegamente a su señor”, es decir, un ser sufriente, dominado y sin voluntad: una “bestia de carga” (Gusmano 1905, 115).

En cambio, el hombre es comparado con un “rey absoluto y despótico, dueño de vida y muerte” (Gusmano 1905, 115), la cita del P. Gusmano se refiere al papel de guerrero que podía desempeñar un hombre shuar, representación que fue fueron la base para construir el estereotipo del hombre shuar como belicoso y guerrero. Pancheri, frente al tema de la guerra señala lo siguiente: “¡Pobres salvajes! Viven en continuos temores y angustias sin gozar un momento de paz ni de día ni de noche” (Pancheri 1895, 91). En este punto, es necesario recordar que no todos los hombres querían hacer la guerra, como se señaló anteriormente, para evitarla ellos optaban por casarse con mujeres de sitios lejanos (Taylor 1984, 96). Y cuando iban frente a la presencia de *Arutam*, tampoco todos pedían el poder para convertirse en guerreros. De todas maneras, la guerra fue un elemento que formaba parte de la organización de este pueblo (Harner [1978]1994, 205-232) y que permitía tener una sociedad igualitaria.

Para Antonio Colajani, “Gran parte de los conflictos se originan dentro de una compleja red de actividades diplomáticas” donde se producían períodos de belicosidad seguidos de momentos de paz, por tanto, los conflictos no eran permanentes (1984, 246). Una versión similar plantea John Hudelson (1984, 164), aunque intercala períodos de comercio y guerra, en donde eran claves las alianzas, en unas ocasiones estas eran renovadas o en otras se

creaban nuevas. Siempre, en todo caso, se mostraban como sociedades en permanente creatividad e incesante cambio.

En el mundo shuar, ligado a la guerra, se encontraba la *tsantsa* o cabeza reducida hecha del enemigo y cuyo propósito era que el muerto no regrese a vengarse. Sin embargo, este fue un distintivo amplificado por los europeos -en los que se incluían a los misioneros- para identificar a los shuar con un claro signo de “salvajismo”, pese a que desde Europa trajeron las armas de fuego de alta letalidad y que su historia se encontraba plagada de conflictos bélicos. Por ejemplo, en este período de estudio se produjo la primera guerra mundial.

Los estereotipos, que hacen referencia a la “inferioridad de la mujer” y la ociosidad y belicosidad del hombre se repiten en la “Exposición Vaticana de 1926”, realizada en Roma con el fin de evidenciar el trabajo misionero a nivel mundial. En el caso de Ecuador fue organizada por el P. Carlos Crespi para mostrar la labor de la Misión salesiana en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza (Pagnotta 2018, 61-80). Eso significó que estos estereotipos se mantuvieron a lo largo de todo el período de estudio.

Frente a estos estereotipos cabe preguntarse: ¿cuál es el ideal de mujer de los misioneros? El P. Gusmano abre el camino a una respuesta: “no es posible a un europeo, acostumbrado a ver el sexo débil rodeado de tantas atenciones y cuidados, como inspira todo corazón bien nacido, no le es posible formarse una idea exacta de los sufrimientos de la mujer jíbara” (1905, 115). Por un lado, el autor universaliza a la “mujer” y, por el otro, la ubica en un papel secundario en relación con el hombre al denominarla “sexo débil”. Su “modelo de mujer” sugiere a la europea que pertenecía a una clase social no acostumbrada al trabajo físico y metida dentro de la casa, obediente a un marido.

En este punto, resalto la reflexión de Daniela Gómez en torno a la “fortaleza corporal” que subyace en el concepto peyorativo de “bestias de carga”, este se contrapone al “sexo débil”, ideal de Gusmano. En el mundo selvático de las mujeres toba la “fortaleza corporal” era muy estimada (Gómez 2016, 39). Por supuesto, esa alta valoración se extiende a otras sociedades de selva como ocurre con las mujeres shuar en su paso de la niñez a la adultez. En la fiesta de la Núa Tsakram (Chiriap, 1986, 43; Nanjamain 1986, 27-28), justamente se trasmite los poderes de la mujer sabia a la joven para su desempeño como buena trabajadora -en la huerta ó en el cuidado de los animales-, en donde, por supuesto, requieren de un gran esfuerzo físico. En general la sociedad shuar cultiva su cuerpo a través del trabajo y su relación diaria con la selva.

El estudio del P. Allioni replicó a todos los autores antes citados, muestra de ello es el siguiente punto de vista sobre la mujer shuar:

se ha dicho y escrito repetidas veces, que las mujeres jívaras son esclavas y que el marido las somete a rudos trabajos y que ellas no tienen ni manera ni fuerza para substraerse a la brutalidad...no es así, hay mucha exageración ([1908-1912]1993, 125) [ortografía del original].

Sobre las grandes cargas que llevaban las mujeres agregó:

Si existen cosas que a los ojos del civilizado pueden parecer servidumbre, como llevar grandes pesos... y se verá que muchas veces se trata de prudencia: la mujer generalmente nada debe temer de las emboscadas, mientras que el hombre debe siempre estar listo con su lanza para atacar y defenderse (Allioni [1908-1912]1993, 125) [ortografía del original].

Notando que a la cacería van esposo y esposa. Sin embargo, luego indicó que cargar pesos grandes no era privativo de la mujer y que el hombre shuar no era un tirano, sino un compañero (Allioni [1908-1912]1993, 126).

En efecto, las descripciones del Pr. Allioni contribuyen a romper con los estereotipos acerca de la mujer shuar como “esclava” y “bestia de carga”, hasta desplazar la idea del hombre como tirano. Su planteamiento difiere del resto de los sacerdotes, por cuanto su abordaje explicativo no deviene de una lógica binaria y moral, al contrario, se preocupa por entender las relaciones entre los géneros en una determinada sociedad.

La posición de la mujer shuar lo largo del ciclo vital

Al seguir los criterios del P. Magalli, el P. Gusmano asume, igualmente, la delineación de la mujer aénts como una esclava a lo largo de toda su vida: “cuando niña está a merced de sus padres que pueden venderla a quien les plazca sin su consentimiento; casada es esclava de su marido; viuda, de sus hijos” (1905, 115). De esta forma, ejemplifica y amplifica la esclavitud de la mujer, utilizando en su retórica la palabra “venderla” para referirse al pedido de la “novia” que, dentro de las costumbres aénts, ocurría en la niñez y, según Allioni, era una práctica común, aunque no universal ([1908 – 1912]1993, 119). Sin embargo, de por medio no había una venta (Karsten 2000, 154), más bien, respondía a una regla del parentesco sobre el matrimonio entre primos cruzados y que se relacionaba con asegurar al hombre el matrimonio en el futuro y por tanto la supervivencia de su sociedad (Allioni [1908 – 1912]1993, 117).

Es evidente que en el pedido de la novia cuando la mujer es una niña, no posee ninguna autonomía y dependía de las decisiones de sus padres, aunque los futuros novios se conocían desde la niñez. La consumación del matrimonio en estos casos tenía un tiempo de espera: “si la edad de la esposa es tierna, no me consta que abusen de ella, sino que esperan que llegue a la edad conveniente” (Allioni [1908 – 1912]1993, 120). Las observaciones de Allioni, sin duda, corresponden a la cultura shuar porque solo después de pasar los ritos de iniciación podían las jóvenes casarse (Karsten [1935] 2000, 154; Chiriap 1986, 123; Nankamain 1986, 82).

Allioni considera que el papel de la mujer en la familia no se reduce a la obediencia, al intervenir en las decisiones, e incluso con los años adquirían el respeto de los otros: “a la vieja *Nunkui*, en la casa de Turup, la veneran. La vieja Mamai Chuchumbleza es la más locuaz que yo haya escuchado, y cada mañana tiene discursos vibrantes, dirigidos a los hombres y a las mujeres” ([1908 – 1912]1993, 125). En ese sentido, se puede afirmar que la mujer a través del ciclo de vida, según Allioni, va adquiriendo un papel relevante, como esposa participa de las decisiones, y cuando anciana incluso llegaba a ser “venerada”. No obstante, este trato tan personal y detallado de sus informantes, denota que debió pasar largos períodos de tiempo con ellos y ellas para lograr este lenguaje de carácter familiar. Además, sus descripciones concuerdan con la lógica shuar que las personas adquieran identidad y carácter a medida que obtienen más experiencia en la vida.

En definitiva, la mujer dentro de este contexto poligámico no era una esclava, ni correspondía al lenguaje tan peyorativo como “bestia de carga”. Estas eran categorías que procedían de una visión europea. Más bien, estos estereotipos resultaron una excusa para la intervención cristiana, así lo patentiza P. Gusmano cuando afirma: “le debe al cristianismo si ha sido devuelta a su dignidad de compañera del hombre” (1905, 115). Igualmente, estas visiones tan tajantes sobre “civilizados y salvajes”, parece que no siempre se cumplieron a rajatabla en lo que concierne a los matrimonios de los shuar.

Hasta aquí me he referido a las descripciones realizadas por los salesianos varones. Como he señalado en la introducción de esta tesis, no hay un archivo de las HMA y en el AHMS, existen unos pocos documentos de ellas. De todas formas, haré una breve referencia encontrada en la crónica de Gualaquiza con respecto al matrimonio católico hallado en la crónica de las HMA: ellas fueron - en junio de 1903- a la “jivaría” de Naranza, acompañando al P. Francisco Mattana, quien realizó doce matrimonios, siete bautismos y siete

confirmaciones⁶⁴. Este hecho indica que cuando misioneros y misioneras visitaban las “jivarías”, se prodigaban los sacramentos católicos, aunque de acuerdo con el P. Alloini, el shuar daba poca importancia al matrimonio católico (Allioni [1908 – 1912]1993, 34).

Recordando que la labor de la Misión fue la conversión de los shuar, el argumento ideológico justificativo fue concebir a los shuar como salvajes. Esta concepción permite afirmar que la empresa civilizatoria era una respuesta colonizadora desde la Misión. Una forma demostrativa de su trabajo evangelizador fue, precisamente, el conteo numérico de los sacramentos como el matrimonio. Por esa razón en el siguiente punto se tratará este tema.

1.6.3. El matrimonio católico shuar en cifras

Con el propósito de conocer sobre el avance del trabajo evangelizador de los salesianos, en esta primera etapa de su incursión, revisaré algunos datos estadísticos sobre la población, el matrimonio y otros sacramentos. Sin embargo, es necesario previamente efectuar algunas reflexiones. El P. Mattana, Provicario del Vicariato, en el informe de la labor salesiana, dirigido al presidente de la República, el General Eloy Alfaro, en 1906, sobre la población del Vicariato de Méndez y Gualaquiza, señaló lo siguiente: “El número de salvajes del Vicariato no se ha podido saber, ni aun de una manera aproximada porque hasta el presente, persona alguna ha podido penetrar en esos centros donde existe quizás la mayoría de los habitantes...” añadiría que la población “jíbara” era flotante por la continuas guerras y “migraciones”. Luego indica que ha obtenido la información a través de sus viajes y por las “noticias dadas por los salvajes, semi – civilizados” (Mattana [1906]1993, 212-213). Es muy claro que hasta esa fecha no conocían ni los territorios del Vicariato y menos aún a su población.

La cifra aproximada de la población total que proporciona el P. Mattana, era de más de 10.000 habitantes shuar, en contraste con la población “cristianos blancos, mestizos e indios que han llegado a Gualaquiza” de unos 500 colonos (Mattana [1906]1993, 213). A pesar de lo inexactas de las cifras, estas si permiten comprender la percepción sobre su trabajo evangelizador. Para empezar, las localidades a las que se refiere en el informe se encuentran cerca de Gualaquiza, Indanza y Méndez, es decir, los salesianos se quedaron en la parte sur del Vicariato. Además, que la evangelización debió ser muy limitada por la falta de caminos y el idioma. Esta situación, sin duda, permitió vivir a los shuar practicando sus costumbres sin mayores intromisiones.

⁶⁴ AHMS. Caja Gualaquiza, I-G-1. L7 Z 026, 1902-1911, “*Cronaca della casa di Gualaquiza*”, 8.

En cuanto a las estadísticas que incluyen al sacramento del matrimonio en 1906, por tanto, sobre la labor evangelizadora y la “conversión” de los shuar, presenta los siguientes datos:

Tabla 1. 1. Número de bautismos, confirmaciones, matrimonios y muertes en la población “jíbaros y cristiana” en el Vicariato, en 1906

Sacramentos/ población	bautizo	confirmación	matrimonio	Muerte
“jíbaros”	1895	925	36	8
“cristianos”	40	280	18	15

Elaborado por la autora a partir de Mattana ([1906]1993, 214)

Como se puede apreciar en el cuadro, en referencia a la categoría “jíbaros”, en primer lugar, la cifra de bautizos era la más elevada -1895-, en segundo lugar, se encuentran las confirmaciones -925-, por debajo de estos dos, se ubican los matrimonios -36- y por último el acompañamiento a la hora de la muerte -8-. También, se debe tomar en cuenta que en los datos estadísticos siempre existirá una predominancia numérica de bautizos frente a los matrimonios, porque el bautizo se relaciona con un individuo, en cambio un matrimonio involucra a dos personas. La impartición de los sacramentos se aplicaba dentro del contexto del “regalo misionero” durante las visitas itinerantes, donde se administraban los sacramentos a los miembros de las familias ampliadas poligámicas.

En el primer viaje que realiza el P. Mattana a Indanza señaló: “Se puede decir que ésta ha sido la primera vez que los Jíbaros de Indanza han visto á un misionero y por consiguiente la primera vez que han asistido a las funciones religiosas...y á la administración de sacramentos” (Mattana 1902, 38) [ortografía del original]. Resulta difícil considerar que en esta primera visita se enseñó los significados de la religión católica, por tanto, la práctica religiosa no era profunda.

No obstante, en ese día se bautizó a niños, niñas, hombres y mujeres. De hecho, los shuar fueron con “carne de cerdo, gallinas, uvas, plátanos y otros frutos”. Al final de la visita también el P. Mattana les entregó: “[...] piezas de paño, camisas, cuchillos, espejos, hilos, etc.” (Mattana 1902, 38). Posteriormente, el entusiasmo del P. Mattana sobre esta visita, contrasta con el siguiente comentario: “[...]se hace cristiano, si le dan unas varas de tela insignificante, y pide diez y veinte veces el bautismo, aunque haya sido bautizado otras tantas

veces” ([1906]1993, 216). Esto permite reafirmar que la postura de los shuar era el intercambio de bienes -ellos asisten con productos alimenticios como los animales domésticos muy valorados dentro de su cultura, como se observó en la fiesta del tabaco- y no por el regalo de objetos.

De acuerdo con Rubeintein, el bautismo “no parecía tener un efecto significativo en las creencias o prácticas shuar”, en relación con el matrimonio (2005, 32), afirmación que comparto porque no implicaba más requisitos que recibir la bendición. Además, las cifras elevadas del bautizo, en esa época, se vinculan con su aplicación a toda la población -adultos e infantes-, sumando más personas en esta categoría. En ese sentido, el bautizo no significó la conversión al cristianismo de los shuar.

En el caso del matrimonio católico entre los shuar, de acuerdo con Rubenstein, era mucho más difícil de aceptar por la confrontación con la poligamia (2005, 32). En efecto, el matrimonio católico cuestionaba uno de los elementos centrales de la organización y la cultura shuar, es decir el matrimonio poligámico. Aunque, también, el matrimonio católico, al igual que el bautismo, fue un medio para la obtención de bienes como lo demuestra esta cita del año de 1904: “regresó Monseñor Costamagna y quedó profundamente amargado por la vuelta a la poligamia de algunos jíbaros ya unidos en matrimonio cristiano” (Brito 1938, 454). En ese sentido, para los shuar, no era un obstáculo casarse por el rito católico y seguir con la poligamia.

No obstante, para los salesianos sí era un problema. En la crónica de Gualaquiza, se encuentra la siguiente referencia sobre la inasistencia del shuar a la misa: “allá dicen unos jíbaros que otros no vienen por no sentirse reprochar que teniendo dos o más mujeres se han de ir al infierno...”⁶⁵ [ortografía del original], por tanto, si en la misa son interpelados por su forma matrimonial y amenazados inclusive de ir al infierno, qué sentido tenía asistir? En otras palabras, los shuar rechazaban el matrimonio monogámico porque tenían que quedarse con una sola esposa y abandonar al resto. La poligamia significaba para el hombre la responsabilidad igualitaria del esposo hacia las esposas en aspectos como la roza de la selva para formar la huerta o la entrega de la carne de cacería, también tenía repercusiones sobre el afianzamiento de las alianzas. Romper con una de las mujeres significaría una ruptura con los lazos de parentesco. Con el propósito de esclarecer la conflictividad que representaba para los

⁶⁵ AHMS. Caja Gualaquiza. L.7. 2. 012, 1917-1928 “Crónica de Gualaquiza”.

shuar el matrimonio monogámico, reproduzco en extenso la siguiente cita que procede de una entrevista de Steve Rubenstein al Padre Loba sobre su conversación con un viejo shuar:

El Padre Loba me contó esta historia unas tres veces. Dijo que cuando era un sacerdote joven, recién ordenado, trabajó en Macas. Me dijo que era importante para los sacerdotes bautizar y celebrar matrimonios para los ancianos shuar que estaban por fallecer. Especialmente querían convertir a los chamanes que eran como jefes y no querían aceptarlos, no querían cambiar. Había un Jíbaro de Sevilla que tenía dos esposas y era un chamán. Cuando los sacerdotes se enteraron que estaba por morir, enviaron al Padre Loba con la intención de bautizarle. El sacerdote no quería sugerir al shuar que no tome más esposas, el hombre era viejo y ya había decidido quedarse con las dos que tenía; estaba a punto de morir. El Padre Loba le dijo que lo iba a bautizar, y el shuar aceptó el bautismo. Sin embargo, cuando el sacerdote le comunicó que celebraría el matrimonio, el hombre dijo que solamente se casaría con las dos mujeres. Entonces el Padre Loba le explicó que no podía casar a un hombre con dos esposas, que “esto no está permitido ni por la ley civil ni por la ley de dios. Usted debe escoger una mujer”. Y el shuar respondió “¿Cómo puedo escoger? Llevo tantos años de mi vida con ellas. Ambas son bonitas y las amo mucho a las dos. Ambas me aman. Ambas están aquí, y ambas me han cuidado. Se me parte el corazón. ¿Ahora usted me dice que abandone a una y me case con la otra? No puedo escoger, es imposible. No puedo cuando me estoy muriendo. No puedo abandonar a una de ellas.

El sacerdote le dijo “Bien, si no se casa se quemará en el infierno por toda la eternidad”. Y el shuar respondió “Yo prefiero quemarme antes de abandonar a cualquiera de mis esposas. Yo no puedo hacer esto. Si usted me dice que me quemaré, ¡Está bien! Simplemente me quemaré. Pero no puedo repudiar a una de ellas en los últimos momentos de mi vida”. Pero el sacerdote siguió insistiendo y el shuar dijo tengo una solución al problema: mire, yo me caso con una, pero le doy a usted una de las mujeres. Usted escoja una y cásese con ella, y yo me casaré con la que queda. Usted se casa con una y yo me caso con la otra”. El sacerdote le dijo que el no podía hacer esto entonces el shuar dijo “yo tampoco me puedo casar”. Pregunté al sacerdote qué hizo finalmente y me dijo que no les casó pero que sí hizo una ceremonia, que aunque no era la celebración de un matrimonio les dejó tranquilos... (Rubenstein 2005, 32-33).

Para Rubenstein el matrimonio católico implicó subordinar al shuar -hombre y mujer- a la figura del padre -el sacerdote- quien se convierte en la autoridad con el propósito de decidir sobre la reproducción shuar. En cambio, el anciano shuar buscaba una alianza estratégica para que el sacerdote se case con una de las mujeres, en esta alianza se daba una relación igualitaria entre los dos hombres, pero que la mujer en cualquiera de las dos situaciones se encontraba subordinada (Rubenstein 2005, 33). También se podría interpretar que el anciano

shuar no quería dejar desprotegida a una de sus mujeres. Si aceptaba el matrimonio católico significaba, literalmente, abandonar a la esposa y romper los lazos de reciprocidad con ella y su familia. La situación de las segundas o terceras esposas, frente al matrimonio católico era perder su estatus de esposas para pasar a ser concubinas. Con esta referencia se esclarece porque era más fácil la aceptación del bautismo por parte de los shuar y no el matrimonio católico. Para el autor, tanto el matrimonio católico como el shuar significó un patriarcalismo rígido, lo cual difiere por cuanto si bien la autoridad paterna se manifestaba en el arreglo matrimonial de los hombres, existieron algunos atenuantes como el acercamiento de los novios desde muy jóvenes por efectos del matrimonio entre primos cruzados, por el patrón de la matrilocidad que implicó la obediencia del hombre al suegro y por ende a la esposa y los elementos de autonomía que poseía la mujer al interior del huerto.

Finalmente, con respecto a la categoría de la muerte, en alusión a recibir los santos oleos antes de la morir, eran ocho personas. Por un lado, se puede pensar en que esta opción no tuvo acogida por el shuar, sin embargo, según los salesianos se debía considerar las grandes distancias del Vicariato y las dificultades para llegar a las casas shuar, aspecto que no permitía asistir a las personas moribundas (Mattana [1906]1993, 214).

En referencia a la población “cristiana”, los datos que se muestran tienen coherencia, tomando en cuenta que la mencionada población era minoritaria. Esta población estaba formada, principalmente, por migrantes de la Sierra, indígenas o “blancos” -clasificación colonial basada en el color de la piel como lo manifiesta Ortiz (1978, 63)-. En la Sierra, siglos atrás, ya se había impuesto la religión católica, por tanto, la mayoría de las personas llegaban bautizadas, y solo se practicaría este sacramento a los infantes que nacían en el Vicariato. Por esta razón la cifra de matrimonio era relativamente baja, en relación con la población shuar bautizada.

La cifra más elevada de la población “cristiana” corresponde a las confirmaciones y este puede ser un indicador de que la población migrante estaba conformada, principalmente, por familias con una población muy joven, la cual, si bien habían recibido el bautizo, no necesariamente la confirmación. En el libro de confirmaciones de Indanza de la población “cristiana”, con la fecha del 12 de mayo de 1912, en el entable del Sr. Luis Ríos, se confirmaron 8 personas, entre ocho meses a doce años, a excepción de una que tenía 30 años⁶⁶. Este es un ejemplo que la confirmación se aplicaba en la niñez y juventud dentro de la

⁶⁶ AHMS. Caja Limón, 1912-1915 “Libro de confirmaciones”.

población colona. El matrimonio, se encontraría en el mismo caso que el bautismo, es decir las parejas de colonos, previamente a su llegada, ya se habrían casado. En lo concerniente a la categoría muertes, esta dependía de la tasa de mortalidad de esta población.

Como lo había mencionado anteriormente, para la Misión una de las limitaciones de su labor era la ausencia de caminos. En 1906, la Misión se planteó la construcción de dos caminos que los aproximaba al mismo centro de Gualaquiza. Con el primero se pretendía un mayor acercamiento a otros grupos shuar y a la ciudad Loja. El segundo, permitía adentrarse a Indanza, Chupianza, Méndez, Pongo Chico y Pongo Grande. Sobre todo, tenían en la mira en Indanza por la afluencia de colonos, desde la construcción de la carretera de Gualaceo (Mattana 1906, 299) su motivación principal era la extracción del oro. Finalmente, en confluencia con esos caminos, se fundaron las misiones de Indanza y Méndez en 1914 y 1916 respectivamente. La fundación de las misiones se realizaba con el apoyo de la población colona, tarea que no siempre fue fácil. Según el P. Ulloa, desde el momento que quisieron posicionarse en Indanza -1914- hubo problemas con los shuar a tal grado que su director P. Albino del Curto, solicitó la ayuda del gobernador de Cuenca, quien envió a un grupo de soldados con el propósito de amedrentarlos⁶⁷.

Cuando se crearon las misiones de Indanza y Méndez, las estadísticas comenzaron a llevarse por separado en Gualaquiza. A continuación, se hará una breve revisión sobre éstas. Los datos que se presentan provienen de un informe sobre el Vicariato desde 1893 hasta 1924, el cual no tiene una autoría definida. Se recoge la información por misiones desde 1914 hasta 1924. El propósito es saber que sucedía con el matrimonio y otros sacramentos en Gualaquiza, Indanza y Méndez.

⁶⁷ AHMS. Caja Limón, Indanza, P. Miguel Ulloa, "Historia de Indanza".

Tabla 1. 2. Número de bautizos, confirmaciones, matrimonios y muertes en la Misión de Gualaquiza entre 1915-1924

sacramentos/ población	bautizo	confirmación	matrimonio	Muerte
“jívara”	200	0	4	22
“colona”	75	27	17	49

Elaborado por la autora a partir de anónimo (1924)⁶⁸

Nota: El documento de donde se obtuvo la información es un compendio de la obra salesiana, desde 1893 hasta 1924, e incluye datos censales.

Tabla 1. 3. Número de bautizos, confirmaciones, matrimonios y muertes en la población “colona y jíbara” en Indanza 1914-1924

sacramentos/ población	bautizo	confirmación	matrimonio	muerte
“jívara”	102	5		3
“colona”	3	5	0	15

Elaborado por la autora a partir de anónimo (1924).⁶⁹

Tabla 1. 4. Número de bautizos, confirmaciones, matrimonios y muertes en la población “colona y jíbara” en la Misión de Méndez 1916-1924

Sacramentos/ población	bautizo	confirmación	matrimonio	muerte
“jívara”	184	0	0	20
“colona”	1	0	0	1

Elaborado por la autora a partir de anónimo (1924).⁷⁰

⁶⁸ AHMS. Caja Gualaquiza, 1893-1924, “Bosquejo de las Misiones Salesianas”.

⁶⁹ AHMS. Caja Gualaquiza, 1893-1924, “Bosquejo de las Misiones Salesianas”.

⁷⁰ AHMS. Caja Gualaquiza, 1893-1924, “Bosquejo de las Misiones Salesianas”.

En las tres misiones -entre 8 y 10 años de la recolección de datos- se repite un mismo patrón en la población shuar: acepta más al bautismo y menos al matrimonio -Gualaquiza- o incluso no se produjeron ningún matrimonio en Indanza y Méndez, lo propio ocurre con la confirmación. Sobre la población colona, todos los sacramentos se efectuaron en Gualaquiza, en menos grado en Indanza y casi nada en Méndez, esto se debió a que Gualaquiza era una población colona antigua -desde inicios del siglo XIX- en cambio la formación de Indanza y Méndez era reciente.

Con respecto a la categoría muerte asociada a la recepción de los “santos óleos” en momentos previos a la muerte, llama la atención el número elevado de este tipo de asistencia en Gualaquiza, tanto en colonos como en los shuar. La explicación a este suceso se relaciona con la epidemia de disentería de 1915, algunos shuar llegaron para apoyar a la Misión y murieron en ella, por tanto fueron asistidos por el sacerdote (ISSCJ 2019b, 202). En Méndez también se registra un número relativamente elevado de asistencia de la muerte; probablemente, también está relacionado con alguna epidemia, por cuanto la población shuar se exponía por primera vez a la población colona que traía consigo virus o bacterias ajenas a los cuerpos de los shuar.

1.7. Conclusiones

Para concluir este capítulo puedo señalar que, en esta primera etapa, la conversión del shuar se contextualizó en el ámbito del intercambio. Ellos recurrieron a los salesianos para obtener bienes manufacturados, a cambio les llevaron productos como animales, plantas o adornos. Por tanto, no fue por el “regalo” como creían los salesianos. Porque el regalo salesiano era una dádiva, aunque se esperaba que quien lo recibía tenía que aprender a rezar. A través de este medio se bautizaban o se casaban, sin embargo, fueron más renuentes al matrimonio católico.

Sin duda, la propuesta salesiana significaba un cambio en su organización -dejar la poligamia, la itinerancia, la forma de sembrar, entre otros-, aunque en este contexto no los afectó tanto porque su acercamiento al catolicismo fue utilitario. El utilitarismo por parte de los misionados se relaciona con la continuidad de la cultura indígena por cuanto su estructura se mantenía. Además, habría que añadir que la Misión no era una institución fuerte y definida -poco personal, manejo del idioma shuar de manera funcional, desconocimiento de la cultura shuar, sin preparación para el medio amazónico, entre otros-, precisamente estas falencias permitían que fluya la cultura shuar.

No obstante, la Misión construía una imagen del shuar, de su forma matrimonial y de las relaciones de género que distaban de la realidad pero que le daba una justificación a su quehacer evangelizador y civilizatorio, imagen afincada en lo que ellos concebían como “salvajismo”. A través de esa distorsionada imagen, los salesianos veían mujeres sometidas, pasivas y víctimas de los hombres. En cambio, en la sociedad shuar las miraban poderosas, porque tenían el poder de *Nunkui* obtenido en la fiesta de la *Núa Tsanku*. Paralelamente, durante esta etapa se construyó el estereotipo del hombre shuar como, tirano, ocioso o bélico, imagen que se perpetuaría a través del tiempo.

Además, la Misión Salesiana, como lo hicieron sus antecesores desde la Colonia, estuvieron prestos a construir caminos y a formar pequeños pueblos: Gualaquiza Indanza y Méndez - Cuchantza. En ese período aún la colonización era incipiente, aunque se avizoraba sus futuros efectos. En el asentamiento de Indanza ni los salesianos ni los colonos pudieron posicionarse en forma pacífica, necesitaron del gobernador de Cuenca para alejar a los shuar, igual a lo que sucedió en el siglo XIX con jesuitas, franciscanos y dominicos. Este problema deja al descubierto una situación más compleja: el problema de la tierra. ¿Pero, qué relación tiene la tierra con la conversión? este asunto lo trataré en el siguiente capítulo.

Capítulo 2. Expansión de la Misión Salesiana, el matrimonio católico entre los shuar, la colonización y los internados: 1925 a 1960

En el capítulo anterior, observamos cómo el proceso de evangelización – civilización avanzó lentamente en el territorio del Vicariato. La visión que primaba dentro de los salesianos y salesianas sobre los shuar y el matrimonio encajaba al interior del concepto del “salvajismo”, en donde la mujer era vista como pasiva y al hombre como ocioso y belicoso, elementos que justificaron la labor evangelizadora. La evangelización siempre estuvo concatenada al modelo civilizatorio representado por la nuclearización -formación de pueblos-, sedentarismo y educación, aunque en esos momentos solo era un ideal.

Por otro lado, si bien es cierto que los resultados de la labor misional se mostraban en cifras estadísticas alejadas de la realidad, como lo evidenciaron el número de matrimonios católicos o de bautizos, permitieron tener una idea sobre la percepción de la Misión sobre sus avances. La “aceptación” de los sacramentos por parte de los shuar se relacionaba con su necesidad de acceder a bienes manufacturados. Igualmente, la Misión aplicando las estrategias del regalo y la itinerancia, también mostraba debilidades para su accionar como la falta del idioma o el conocimiento de la cultura, por tanto, su labor misional fue débil. Por esa razón la continuidad de los matrimonios y las relaciones de género shuar se mantuvieron. Con el propósito de lograr la evangelización, la Misión consideró como una aliada imprescindible a la colonización, aunque en esos momentos aún era incipiente.

En este capítulo, mi objetivo es reflexionar sobre el avance de la Misión Salesiana en torno a la conversión o evangelización del matrimonio católico entre los shuar y sus dificultades, en el período comprendido entre 1925 a 1960. Analizo tanto el papel de la colonización -dentro de las Misiones de Gualaquiza y de Méndez – Cuchantza-, como una estrategia indirecta de la evangelización y su relación con la tierra, así como del internado. Con respecto al internado analizo el de Cuchantza, a través de los datos procedentes de las crónicas, estadísticas y las entrevistas efectuadas por el P. Domingo Barruecos a sus hermanos y hermanas.

A manera de complemento utilizo algunas entrevistas que realicé a mujeres y hombres shuar, así como algunos testimonios que proceden de otros estudios en distintos lugares del Vicariato. En esas décadas los internados se convirtieron en la estrategia estrella y la colonización fue imparable, por esa razón resulta pertinente conocer cuáles fueron sus efectos en las relaciones de género y el matrimonio.

2.1. El Oriente, los avances de la Misión Salesiana, los contratos de 1935 y 1945, y la colonización

El presente período de estudio se inicia con la Revolución Juliana en 1925, la cual marcó el fin del liberalismo oligárquico de la Costa, aunque sin cambiar las estructuras de poder (Miño 1983, 41-58). En esa época también irrumpe la organización popular -en principio representada por los gremios de artesanos- así como el apareamiento del Partido Socialista en 1926 y el Partido Comunista en 1931 (Ayala 2008, 6-78), el cual se convirtió en otro adversario de la Iglesia, a más del liberalismo. A nivel político la inestabilidad fue la característica principal, la cual solo logró mayor equilibrio a partir de 1948 hasta 1960, con las presidencias de Galo Plaza (1948-1952), Velasco Ibarra (1934-1935; 1944-1947; 1952-1956; 1960-1961), Camilo Ponce (1956b-1960) (Cueva 1983, 112-113).

En cuanto al Oriente, el Estado dictó varias leyes y decretos encaminados a la colonización como el Decreto supremo de 1926, Ley De Tierras Baldías Y Colonización de 1936, el Decreto de la Ley de Emergencia de 1954 y 1957 (IICA e IERAC 1975, 32). Para lograr mayor organicidad administrativa, el Estado creó las juntas cantonales y parroquiales sobre todo a partir de 1928. En 1948 fundó la Junta Nacional pro-Oriente, encaminada a la obtención de fondos para la construcción de caminos con miras a la integración de esta región (Benítez 1990, 45-60).

Por otro lado, en 1925, por iniciativa de los azuayos, se creó el Comité Colonizador Oriental Azuayo, como un prelude del Instituto de Recuperación Económica del Azuay -1952-, que posteriormente se convertiría en el “Centro de Reconvención Económica del Azuay” CREA - 1958- (Taylor 1994, 49). En ese sentido, el eje principal para el “progreso” del Oriente se centró en profundizar la colonización -la cual había empezado desde el siglo XIX- relacionada con la concepción de las tierras orientales como “baldías”. Por tanto, desconocieron la presencia de las poblaciones shuar y sus territorios.

De hecho, la figura del colono, en la época, era exaltada:

El mestizo o cholo es el verdadero conquistador de la selva, el positivo elemento del progreso, quien funda y coloniza, cultiva, edifica, abre caminos, se junta a los misioneros para establecer en la selva los adelantos del siglo. Va penetrando paulatinamente, con método, valentía y constancia, deja las serranías que le fueron hostiles o en donde vivió en pobreza (Brito 1938, 313).

Como se puede apreciar, en esa época se pensaba que el futuro de la Amazonía y del país se encontraba en manos de la colonización representante del “progreso”, idea instalada en el Estado ecuatoriano, los azuayos y la sociedad en general. Inclusive, la colonización fue una estrategia importante para la Misión -tal como se apreció en el capítulo anterior, aunque pronto entraría en contradicción, como lo veremos más adelante. En esa misma fecha se firma el convenio entre el gobierno y la Misión Salesiana, con el propósito de construir el camino de herradura de Pan a Méndez. El Estado le entregó a la Misión la cantidad de 110.000 sucres como reza en el registro oficial de 1925⁷¹. Esta obra significó una mayor apertura vial y con ello el avance de los colonos procedentes de la Sierra, principalmente del Azuay. La colonización, resultó imparable y trajo consigo la conflictividad en torno al problema de la tierra⁷², a tal punto que comenzaron a peligrar los espacios ocupados por los shuar. Este factor contribuyó a su mayor apertura hacia la Misión, la cual empezó a jugar el papel de mediadora en esos conflictos. Por otro lado, la presencia de colonos repercutió en los cambios de vida de la cultura shuar, quienes debieron reacomodar sus costumbres para seguir reproduciéndose en un territorio que ahora tenían que compartir.

Destaco, en este período, el conflicto⁷³ territorial entre Ecuador y Perú en la década de los cuarenta que culminó con la pérdida territorial del país y por tanto también para el Vicariato. El conflicto con el Perú puso en escena al territorio oriental, donde se desarrollaron los acontecimientos bélicos y con ello el aumento de la presencia militar⁷⁴. De hecho, el conflicto fronterizo vigorizó la relación entre el Estado ecuatoriano y la Misión Salesiana, al fomentarse el fortalecimiento de las fronteras vivas. Es así como en 1935 se firmó un convenio entre la Misión y el gobierno del Ecuador, en la presidencia de Velasco Ibarra. Este fue renovado en 1944 (Botasso 1993b, 385-387). El convenio de 1944 fue denominado de “colonización” y duró hasta 1969.

Lo sorprendente fue que esta colonización se dirigió a “favor” los shuar, como se puede apreciar en la siguiente cita: “Que así mismo la raza indígena que habita en el Oriente merece las atenciones del Gobierno y que es necesario asegurarle para el porvenir las extensiones de

⁷¹ AHMS. Convenios, Registro Oficial No 86 dictado el 23 de octubre de 1925, “Ministerio de lo Interior. Policía y Oriente. Contrato para la construcción de un camino de herradura de Pan a Méndez en la región Oriental, otorgada por el señor profesor doctor Carlos Crespi, a favor del Supremo Gobierno del Ecuador”.

⁷² Los problemas por la tierra se dieron entre shuar y colonos, colonos y misioneros, misioneros y ciertas instituciones del Estado.

⁷³ De acuerdo con Ayala el conflicto no solo se dio entre Ecuador y Perú, en el trasfondo se encontraban los intereses en disputa de las compañías petroleras (2008, 85).

⁷⁴ Para profundizar en el tema militar remitirse al estudio de Cecilia Ortiz (2019).

tierra para sus poblaciones y cultivos”⁷⁵. Los shuar fueron asimilados a los colonos, desconociendo su territorialidad. Así, el gobierno concedió a la Misión Salesiana la custodia, por su calidad de representantes, de las tierras destinadas al shuar, las cuales fueron nombradas “reservas” o territorios globales, limitando su territorio.

Las reservas estuvieron localizadas en Limón, Yunganza, Méndez, Patuca, Sevilla Don Bosco, Yaupi, Sucúa y Asunción, con unos 265 kms. cuadrados, de un total de 45.000 kms. cuadrados correspondiente al Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza⁷⁶. En resumen, se otorgó a la Misión la “custodia” o el control sobre los shuar frente a la amenaza de la colonización no planificada. Para Juncosa este control se relaciona con la estrategia del tutelaje y obedece a un dispositivo colonial “sustentada en los mecanismos de diferencia y clasificación social, racializada que subalterniza a los diferentes”, donde incluso se infantiliza al indígena, por esa razón requiere de un adulto para que lo represente (Juncosa 2020, 156). También se debe tomar en cuenta que el Vicariato disminuyó su territorio, en sus límites orientales, por efectos de la guerra con el Perú.

La Misión Salesiana se comprometió a agrupar a las poblaciones indígenas a través de la fundación de poblados -las otrora reducciones-, crear escuelas en las cuales se debería “de manera especial inculcar al indio en el amor patrio”, fomentar la agricultura entre otros⁷⁷. En otras palabras, estos compromisos develan con mayor nitidez el modelo civilizatorio y colonizador del período, caracterizado por la sedentarización y nuclearización, apoyado en la escolarización, a través del cual se generaba el nacionalismo, ligado a la “evangelización” y la “civilización”. En la educación se enseñó a la juventud shuar la escritura y los principios católicos. Además, el modelo agrícola que promovieron, basado en una agricultura permanente, contradecía el modelo hortícola de roza y quema e itinerante practicado por los shuar. En definitiva, se produjo una conjunción entre el Estado y la Misión para “civilizar y evangelizar” a los shuar.

La firma de este contrato dio paso al fortalecimiento de la Misión Salesiana, la cual para cumplir su cometido aumento su personal, es así como entre 1950 y 1951 contaba con 85

⁷⁵ AHMS. Convenios, Registro Oficial No 37 dictado en julio de 1944, 233 “Autorizase al Ministerio de Gobierno y Oriente Para que celebre con la Misión Salesiana un contrato de colonización”.

⁷⁶ AHMS. Archivo 57 Méndez, Misiones Salesianas de Oriente Of. No 198-SO, 1944, “Infórmese acerca cantidad reservaciones de terrenos para jíbaros”.

⁷⁷ AHMS. Convenios, Registro Oficial No 37, dictado en julio de 1944, “Autorizase al Ministerio de Gobierno y Oriente Para que celebre con la Misión Salesiana un contrato de colonización”.

misioneros, 41 varones y 44 mujeres⁷⁸. Este período, de hecho, se caracterizó por una mayor expansión y consolidación del trabajo misionero al interior del territorio del Vicariato. Recuérdese, como se observó en el capítulo anterior, que hasta 1925 la Misión Salesiana había fundado sus centros misioneros en Gualaquiza, Indanza, Méndez - Cuchantza, Macas y Aguacate, en esta última Misión trabajaban familias colonas.

En este período se abrió la Misión de Limón, la cual en un principio fue solo un anexo de Indanza, y se estableció definitivamente en 1936 -recuérdese que Indanza se quedó sin habitantes y por esa razón salieron los misioneros de ese lugar-. De todas formas, en 1948 se refundó el pueblo de Indanza en la cabecera de la que fue la finca de la Merced. Por supuesto, los terrenos fueron lotizados y vendidos a los colonos. También se continuó con la apertura de caminos hacia la Sierra (ISSCJ 2023, 258-265). La Misión de Limón, cercana a Indanza, se asentó en una población colona en crecimiento. Los salesianos intervienen para su parroquialización y posteriormente a la formación del futuro cantón de Limón – Indanza (ISSCJ 2023, 258-270).

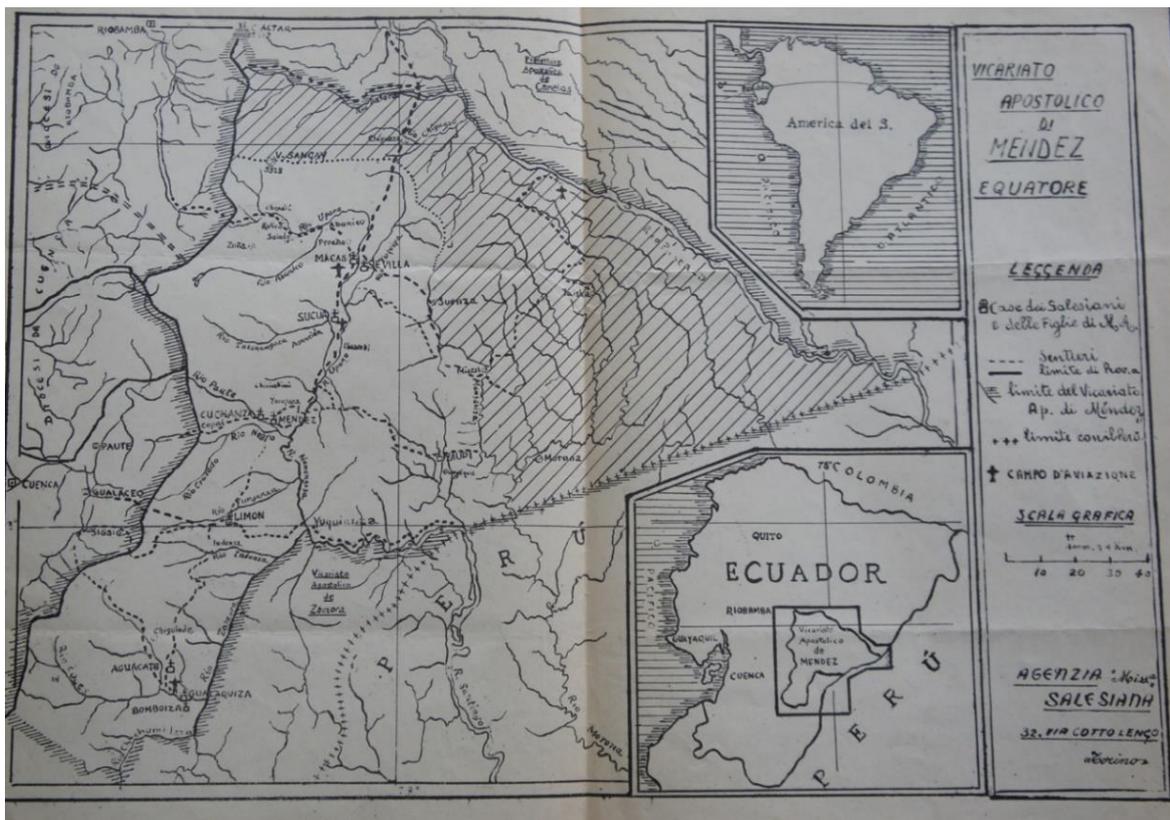
La Misión de Sucúa fue fundada en 1931 (Brito 1938, 477-478). En el pueblo de Sucúa también se asentó la Misión protestante, con los cuales se entablarían múltiples disputas con los salesianos por la conquista de las almas (Guerreiro y Cramer 1997, 104-106). Igualmente, en 1940, la Misión de Méndez – Cuchantza se dividió en dos: Méndez parroquia para atender a los colonos del pueblo y Cuchantza destinada al trabajo con los shuar (ISSCJ 2019, 3).

La Misión de Macas amplió el trabajo hacia la población shuar e incluso en 1943, ligada a esta, se fundó la Misión en Sevilla Don Bosco (Garzón 2013, 28). Sevilla Don Bosco representó un nuevo modelo de la acción misionera por cuanto creó prácticamente un pueblo exclusivamente con población shuar, forma muy distinta a las misiones de Indanza, Méndez - Cuchantza o Gualaquiza que se asentaron en poblados de colonos. La casa de la Misión de Yaupi se instaló en 1946, este es el primer punto de avanzada hacia Transkutukú, es decir hacia el este. Al igual que Sevilla Don Bosco, esta misión se rodea únicamente de población shuar (ISSCJ 2019c, 3-18). Vinculada a Gualaquiza, se crea la Misión de Bomboiza en 1951 (FISH 1976, 51), modelo similar a Sevilla Don Bosco y Yaupi. La Misión de Chihuaza se fundó en 1954, se localizó en el extremo norte del Vicariato, cerca del volcán Sangay, y también se formó con población shuar. Al final del presente período se funda una misión en Taisha en 1959, ubicada tras la cordillera del Kutukú, con población shuar (Guerreiro y

⁷⁸ AHMS. Limón, 1950 “A la Juno y al Honorable Congreso Nacional. Informe de las Misiones Religiosas que trabajan en el Oriente Ecuatoriano”.

Cremer 1997, 133-134). En síntesis, se puede advertir dos modelos misionales: el primero asentado en poblaciones colonas (Gualaquiza, Indanza, Macas, Méndez - Cuchantza, Limón, Sucúa) y el segundo en poblaciones shuar (Bomboiza, Cuchantza, Sevilla Don Bosco, Yaupi, Taisha). Prácticamente, en este período se desarrolló el mayor avance de la Misión en este territorio. A medida que se abrieron las misiones (ver mapa 2.1), también se fueron creando los internados destinados principalmente a la población shuar y considerados por los salesianos como su estrategia estrella.

Mapas 2. 1. Misiones Salesianas en el Vicariato de Méndez y de Gualaquiza



Fuente: AHMS. Mapas.

Nota: el mapa no contiene la fecha de elaboración, sin embargo, por la reducción de sus límites se presume que fue realizado después de la guerra con el Perú en 1941.

En el mapa se puede apreciar cada una de las misiones antes nombradas. La expansión fue de sur a norte y posteriormente hacia el este (hacia el TransKutuku). Antes de tratar sobre las estrategias principales en esta etapa, me referiré a los avances del matrimonio católico entre los shuar, y los contrastes entre ambas formas matrimoniales

2.2. Avance del matrimonio católico entre los shuar, continuidades y cambios

En esta parte del trabajo me aproximaré, en primer lugar, a la visión del matrimonio shuar desde los salesianos y contrastaré con la visión de los primeros tiempos donde el matrimonio shuar se presentaba como un obstáculo para la evangelización. En un segundo momento, analizo el avance del matrimonio católico y reflexiono sobre las continuidades y cambios del matrimonio shuar.

2.2.1. El Matrimonio de los shuar visto por los salesianos y el catecismo del P. Juan Ghinassi

En el capítulo anterior, reflexioné sobre los escritos de los primeros exploradores salesianos, sus apreciaciones sobre el matrimonio y la posición de la mujer. En este acápite revisaré las obras de los sacerdotes italianos Telesforo Corbellini⁷⁹ -impulsor de los internados en Méndez- y Juan Ghinassi⁸⁰ -creador del catecismo para los shuar-, que obedecieron a un concurso realizado por el Pro - Vicario Juan Vigna en 1944. El objetivo era rescatar las costumbres de los shuar, consideradas próxima a desaparecer por efectos de la “civilización blanca” (Botasso 1993^a, 10). En esta visión se refleja la idea de que la cultura shuar está en ciernes por las acciones de la “civilización blanca” -colonos, Misión, Estado.

El P. Telesforo Corbellini, a lo largo de su escrito insiste en que es un gran error encasillar al hombre como déspota y a su esposa como esclava, por cuanto “cada uno tiene sus incumbencias, sus obligaciones, sus derechos, que son escrupulosamente respetados”, aunque el hombre al interior de la familia es el que representa la autoridad, incluso observa que el hijo varón tiene más libertad que la hija (Corbellini [1945]1993, 193-196).

En cambio, el P. Juan Ghinassi considera que los shuar viven en un estado primitivo y son como niños, pero que practican costumbres similares a la vida civilizada como el cuidado

⁷⁹ Con respecto a Tellesforo Corbellini, Botasso señaló lo siguiente:

Nació en Galgagno (Italia) en 1884 y viajó a Ecuador en 1912. Su nombre se identifica con la Misión de Méndez, donde trabajó, casi ininterrumpidamente, entre 1916 y 1947. A él se debe la introducción de nuevos cultivos y la implementación de talleres. Luchó incansablemente en defensa de las tierras de los Shuar y fue una figura fundamental en la organización de los primeros internados. Murió en Italia en 1953 (Botasso 1993a, 191).

⁸⁰ Entorno a la bibliografía de Juan Ghinassi, Botasso proporciona los siguientes datos:

Nació el 15 de abril de 1892 en Prada de Faenza (Italia). Llevando ya seis años como sacerdote diocesano, entró en la Congregación Salesiana y en 1926 fue destinado el Vicariato de Méndez. Se dedicó con energía al estudio de la lengua Shuar, llegando a dominarla con soltura, tanto que pudo escribir un Catecismo y un manual de oraciones y hasta poesías. Pero la obra que lo hizo conocer dentro y fuera del Ecuador fue la Gramática y Diccionario Shuar (1938). El mismo Gobierno Ecuatoriano sostuvo los gastos de la impresión y lo recompensó con medalla de oro. Murió en Sucúa el 14 de noviembre de 1957 (Botasso 1993a, 205).

amoroso a los padres ancianos, a los hijos y el respeto a la mujer. Comparte con el P. Corbellini la idea que la mujer no era esclava del hombre (Ghinassi [1945] 1993, 212-213). La visión sobre las relaciones entre hombre y mujer no son dicotómicas, sin descartar que la autoridad de la familia descansa en el hombre. Destaco el uso del concepto de “civilización”, por parte del P. Juan Ghinassi, para explicar algunas costumbres shuar -amor a los padres-, lo que denota un mayor conocimiento de esta cultura y como ese concepto comienza a resultar ambiguo, en el caso de este autor.

Aspectos puntuales del matrimonio, como la capacidad del hombre para elegir con quien casarse -relacionada con las visitas frecuentes de los hombres a las familias-, la matrilocidad al inicio del matrimonio, el servicio del novio, el matrimonio con la viuda del hermano, son similares tanto en el P. Corbellini como en el P. Ghinassi (Corbellini 1993, 195; Ghinassi 1993, 216-217).

Sobre la poligamia, el P. Corbellini, planteó que existe en un 50% de las familias en esta situación. Esta cifra la sustenta en base a los datos del censo hecho en la Misión de Méndez en la década del cuarenta- además la relaciona con el afecto entre hermanas⁸¹ (Corbellini 1993, 196). En cambio, el P. Ghinassi señaló que la poligamia llegaba a un 10%⁸². Los porcentajes sugeridos por estos dos autores son diametralmente opuestos, sin embargo, parece tener un mayor sustento el P. Corbellini que tiene una fuente de respaldo como es un censo, aunque también los censos de la época no eran tan creíbles.

Realmente, la visión de estos autores sobre el matrimonio y las relaciones entre hombres y mujeres, tienden a ser similares a excepción de los porcentajes de la poligamia. Incluso, rompen con los estereotipos sobre la relación hombre mujer al percibirla como igualitaria. En cierta medida están más vinculados con la visión del P. Allioni de la primera etapa, quien deja de lado la visión dicotómica sobre el matrimonio shuar y reconoce el respeto de esta cultura hacia las mujeres. En el pensamiento de estos dos autores existe una mayor apertura para comprender al shuar, sin embargo, no se puede olvidar que su meta era alcanzar la civilización y evangelización, así el P. Corbellini fue un gran promotor del internado en Méndez. A continuación, me referiré al catecismo del P. Juan Ghinassi, con el propósito de analizar los mensajes que emiten sobre el matrimonio shuar y apoyar la tesis de que, aunque existe una

⁸¹ En la terminología del parentesco, se refiere al matrimonio sororal, es decir un hombre se casa con dos hermanas.

⁸² Se desconoce la fuente del P. Ghinassi para plantear este porcentaje sobre las familias polígamas

mayor apertura a la cultura shuar, su forma matrimonial debe desaparecer según el pensamiento salesiano.

En el Vicariato, la síntesis de los principios matrimoniales se evidenció en el catecismo de esa época, escrito en shuar y castellano. Este fue elaborado por el P. Juan Ghinassi -1937- destinado a los misioneras y misioneros. El P. Ghinassi dominó la lengua, lo cual le permitió aumentar el vocabulario, en relación con el catecismo de Tallachini, del anterior período. La elaboración del contenido fue por medio de preguntas. Como lo señala Gnerre, el problema de traducción es muy complejo porque no siempre se puede explicar los conceptos de una lengua con otra y más aún los relacionados con los catecismos y las oraciones -por ejemplo, espíritu santo, purgatorio, dios- (Gnerre 1979, 26-29).

En el catecismo del P. Ghinassi, con respecto al matrimonio se señala lo siguiente: “es uno de los sacramentos de la religión católica y se refiere a la unión entre un hombre y una mujer y el matrimonio monogámico es el único posible” (Ghinassi [1937]1979, 166), es decir, se repiten los principios de la Carta Encíclica *Arcanum*... Ahora bien, este trabajo esclarece el afán civilizatorio de la Misión al promover el cambio de las costumbres de los shuar con respecto a su forma matrimonial, por cuanto indica: “¿Puede uno casarse con dos mujeres? No, no puede; solo cuando haya muerto la primera puede casarse con otra”, por tanto, se niega a la poligamia o la bigamia. Inclusive en el catecismo se promueve el matrimonio civil: “¿Por qué los que se casan deben dar su nombre a la autoridad civil? Para hacerse ciudadanos y para que la autoridad civil los defienda.” (Ghinassi [1937]1979, 166). En ese sentido, el catecismo es una suerte de consigna evangélica y de formación ciudadana con espíritu nacional. A su vez ratifica la mancuerna entre el Estado y la Misión.

En el catecismo también se explica la creación de la mujer: “¿Por qué formó a la mujer con una costilla del hombre? Porque la mujer estuviese sometida del hombre”, Claramente se promueve la autoridad paterna al proporcionar el atributo de la creación al hombre sobre la mujer. Si bien es cierto, como lo señala Mader (1999, 35-36), la autoridad masculina entre los shuar se encuentra en el ámbito político, sin embargo, este autoritarismo se relativiza en la esfera productiva donde la mujer es autónoma, como se vio en la fiesta del tabaco. Por tanto, la visión que se trasmite en el catecismo desfavorece a la mujer shuar.

Igual que en el catecismo de Tallachini, también se enseña sobre el pecado original y la tentación por medio del diablo (Ghinassi [1937] 1979, 47). Entre los shuar no existía la idea del pecado, lo que había eran las enseñanzas pedagógicas sobre los errores cometidos por los

humanos, como se pueden observar en los mitos (Rueda 1987, 21-27; Karakras 2021, 13-16), y menos aún existía un pecado original que en la Iglesia se explica a través el relato de Adán y Eva y su pérdida del paraíso. Para Marcela Lagarde (2005, 316), esto representa la negación de lo erótico. Por otro lado, a través del catecismo se puede observar que sus mensajes apuntan a extirpar la poligamia, por tanto, a pesar de la apertura de la cultura shuar por medio del relato, la propuesta salesiana continúa firme en la imposición del matrimonio católico. A continuación, me referiré al matrimonio católico entre los shuar.

2.2.2. El matrimonio católico entre los shuar, parentesco y continuidad de la cultura shuar

En este período estuvieron vigentes los fundamentos del Concilio Vaticano I, como se vio en el capítulo anterior, así como los principios del matrimonio católico de la Carta Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae*. Recuérdese que esta se refiere al matrimonio como la unión de un hombre y una mujer sacramentada por Dios y por tanto indisoluble. La finalidad del matrimonio no sólo era la propagación de la humanidad, sino también de la religión. El hombre era el cabeza de familia al cual debía obedecer la esposa. También el matrimonio tenía que respetar ciertos grados de consanguinidad, a través de esta normatividad se propiciaba la exogamia. En cuanto a la potestad de los padres sobre los hijos, la Iglesia podía limitarla si consideraba conveniente aceptar la decisión de los hijos sobre su matrimonio (León PP XVIII 1880, 2-6).

En esta parte del trabajo tomaré en cuenta las cifras proporcionadas tanto por las misiones de Gualaquiza como por Méndez - Cuchantza. En el primer caso las fuentes estadísticas fueron acompañadas de datos que permitieron diagramar las relaciones de parentesco, la información obtenida proviene principalmente de la década del treinta y parte del cuarenta. Con relación a Méndez Cuchantza, se tomó en cuenta los datos que provienen del censo de 1955, es decir casi al final del período de estudio.

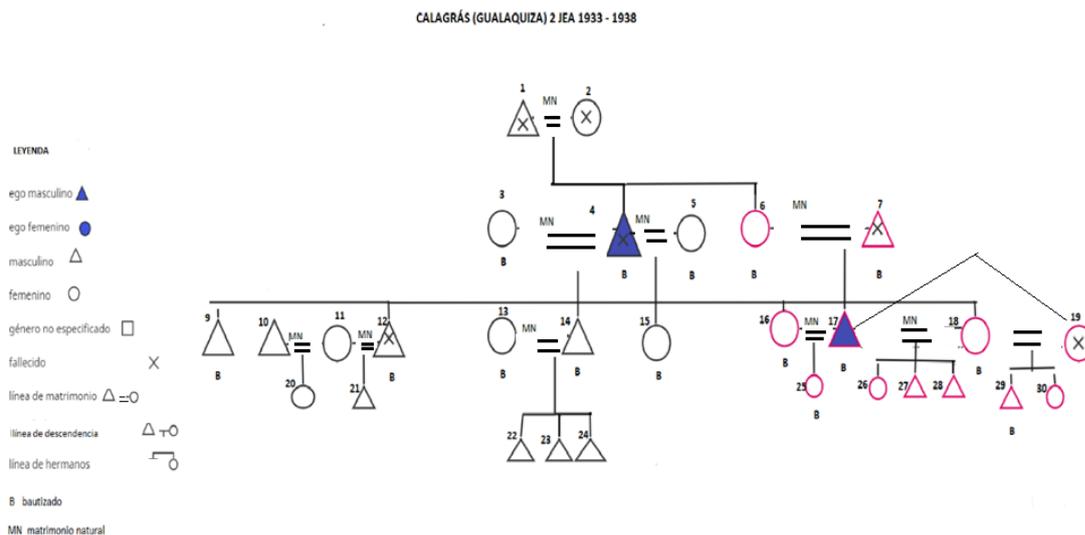
Gualaquiza

Entre 1933 a 1938, en Gualaquiza, se efectuó un recuento estadístico⁸³ por parte de los misioneros sobre las denominadas “jíbarías” es decir las casas de los shuar o *jea* y que

⁸³ Los datos analizados provienen de una estadística realizada a las “jíbarías”, lo interesante de este documento, con relación a otras estadísticas efectuadas en las distintas misiones, es que posee no solo datos numéricos, sino que aporta información sobre los nombres de las personas y sus relaciones de parentesco, entre otros aspectos. Y si bien no es completo, su información es relevante para el tema del matrimonio. AHMS. Caja VG, VG14, 1933-1938, “Estadísticas de los jíbaros”.

albergaban a las familias ampliadas poligámicas. Mi objetivo es conocer si los patrones matrimoniales shuar -entre otros- cambiaron y dieron paso al matrimonio católico o al bautismo. Los lugares donde encontraron las *jea* eran Calagrás con 2 *jea*, Yumasa con 9, Cuyes con 3, Bomboiza con 11 y Cubiambaza con 1. Con el fin de clarificar la información elaboro, en base a los datos proporcionados, un diagrama sobre las relaciones de parentesco y el matrimonio en el sitio denominado Calagrás⁸⁴ en donde se encontraban las dos viviendas “cercanas” una de la otra, como se puede observar en el siguiente diagrama:

Gráfico 2. 1. Relaciones de parentesco y matrimonios católicos en Calagrás



Elaborado por la autora a partir de Estadísticas de los jíbaros (1933-1938).⁸⁵

Nota: La información procede de los censos realizados por la Misión a la población shuar.

Las figuras que se encuentran representadas con negro -a la izquierda del diagrama-, corresponden a la primera *jea* a la cual denominaré 1 y la *jea* 2 está ilustrada con un color rojo y se encuentra a la derecha del diagrama. Como se puede observar, cada *jea* está constituida por unas 14 personas, aproximadamente. La *jea* 1 contiene tres matrimonios y la *jea* 2 está compuesta igualmente por tres matrimonios. El primer aspecto que salta a la vista son los estrechos lazos de parentesco que existe entre ambas.

Para empezar ego (4) -en color azul- de la *jea* 1 es tío de ego (17) -en color azul- de la *jea* 2. A su vez ego (4) de la *jea* 1 es hermano de la madre de ego (17) de la *jea* 2. Ego (17), además se ha casado con las dos hijas (16 y 18) de su tío -ego (4)-. Es decir, ego (17) efectuó un matrimonio entre primos cruzados de tipo sororal. Sin embargo, ego (17), previó a los

⁸⁴ Las dos *jea* se encontraban al margen derecho del río Calagrás

⁸⁵ AHMS. Caja VG, VG14, 1933-1938, “Estadísticas de los jíbaros”.

matrimonios con las primas cruzadas, se casó con una mujer (19) que falleció y con quien tuvo un hijo (29) y una hija (30). Ego (17) con su prima cruzada (18) tuvo una hija y dos hijos (26, 27, 28) y con su otra prima cruzada (16) un hijo (25). Por otro lado, el matrimonio entre primos cruzados también enfatiza la afirmación de la importancia de la relación entre hermano y hermana -relación entre sexos- Taylor (1984) sostiene que se produce desde que son muy jóvenes, ella le sirve la comida como que fuese un esposo. El matrimonio entre primos cruzados ha sido reconfirmado por el conjunto de antropólogos y antropólogas y apunta a reforzar la endogamia (Harner [1978]1994, 97-162; Kelekna 1981, 65-98; Descola 1988, 25-26; Mader 1999, 376-380).

Por otro lado, ego (4) de la *jea* 1 se casó con una mujer (3) que ha fallecido y con quien procreó 3 hijos varones (9, 12, 14) y dos hijas (16 y 18). Con una segunda esposa (5) tuvo una hija pequeña (15). No se proporciona mucha información sobre las esposas y su procedencia, datos que hubieran permitido determinar los lazos de parentesco. De todos sus hijos uno murió (12), quien se casó con una mujer (11) y procreó un hijo (21). Su esposa (11) antes de su matrimonio había tenido una hija (20). Otro hijo (14) también se casó con una mujer (13) y procreó tres hijos varones (22, 23, 24). El hijo de del hombre (14), hasta esa fecha tuvo un matrimonio monogámico. Solo quedó un hijo soltero (9). Todos los matrimonios fueron calificados por los salesianos como matrimonio “según ley natural”, es decir basados en las costumbres del shuar. Entonces, los salesianos no lograron, en esta familia, introducir el matrimonio católico. También, se puede observar que hombres y mujeres, aunque enviuden, siempre vuelven a casarse. Ahora bien, el hecho de no existir matrimonios católicos en estas familias no significó que la huella de religión católica se encuentre fuera de sus vidas y justamente esto se aprecia en su acercamiento al bautismo.

Con respecto al bautizo se observa que la mayor parte de los adultos casados recibieron ese sacramento – 12 personas-. En cambio, en la generación más joven – niños y niñas el bautizo fue menor en número: de 12 infantes solo 3 han sido bautizados, se advierte incluso que la hija (15) de ego (4) fue bautizada por el “guarda del estanco”. Esta situación puede explicarse, para el caso de los adultos, porque -como se ha señalado anteriormente- el bautismo era más fácilmente aceptado por los shuar y también era una información acumulada de varias décadas. En cambio, el número reducido de infantes bautizados evidencia las limitadas visitas de los misioneros a las *jea*. Además, esto denota que el bautizo aún era un formulismo dentro de un intercambio de objetos por sacramentos. Por otro lado, los pocos bautismos en los niños

y niñas implican que para los shuar no era una prioridad ir a la Misión en busca del bautismo de su prole.

Sobre el caso del bautizo efectuado por el “guarda del estanco”, se encuentra relacionado con la aplicación del parentesco ficticio o padrinzago vertical -entre dos grupos de estatus distintos- una imposición del catolicismo y que es una forma muy usual en grupos de los Andes y que implicaba una relación desigual (Malengreu 1980, 511-519; Belote y Belote 1980, 463-474). Para aclarar esta relación desigual a continuación tomaré en cuenta una observación realizada por la FICSH: “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...” (FICSH 1976, 112). Esta casuística no es aislada, por ejemplo, en el registro de internos en la Misión de “Sevilla Don Bosco” cuyas fechas se detectan desde 1947 hasta 1960, se encontró unos cuatro casos de bautizos aplicados por los colonos⁸⁶, e incluso, como lo veremos más adelante en Méndez – Cuchantza, existe un número considerable de bautizos efectuados por colonos en el censo de 1955.

También es necesario señalar que, en algunos casos, al interior de los documentos se apunta la fecha del bautizo, en otros no, aunque un indicio de la aplicación de este sacramento fue la asignación de un nombre cristiano: José, Juan, Pedro, María, Carmen, Juana. Este nombre cristiano se antepone al nombre shuar de tal suerte que el segundo quedaba como un apellido. Con esta lógica efectuada por los misioneros, un padre y un hijo tenían distintos apellidos, por ejemplo, ego 4 se le asignó el nombre y apellido de Pedro Katip y su hijo (14) poseía el nombre y apellido de Juan Pirocho -esto debió ser muy confuso para los shuar-. En ese sentido, los salesianos dieron un nuevo orden a las relaciones de parentesco, por lo menos nominalmente, puesto que un hijo y un padre, según los apellidos, dejaban de ser parientes. En este punto cabe reflexionar sobre los nombres shuar, estos se inspiraban en los animales, las plantas, en los objetos o seres mitológicos con sus profundos significados. Para clarificar este hecho retomo a Ampam Karakras quien presenta una síntesis del pensamiento shuar sobre el ordenamiento del mundo insospechado aún por los misioneros salesianos:

El mundo del nunca (tierra) o superficie, donde vive Shakaim que es dueño y señor de ikiam (selva, fauna y flora). Esa tierra, su fauna y flora de la selva es compartido con el shuar como un elemento de la naturaleza.

⁸⁶ AHMS. Caja V, Se 16, 1947-1960, “Registro de los jibaritos internos de la Misión de Sevilla Don Bosco”.

El mundo del *nayaimp* (firmamento) que es compartido con *Etsa* (sol), dueño y señor de la vida y la muerte que es reflejado por los truenos, relámpagos y la lluvia. Estas divinidades estaban acompañadas por los *Yaas* (estrellas), *Nantu* (luna) y *Atsut* (mujeres misteriosas que se trasladaron en vida al firmamento junto con otros seres).

El mundo del subsuelo y el agua, donde vive *Nunkui*, dueña y señora de la producción y abundancia de la tierra; *Tsunki*, dueño y señor de todo lo que existe en el agua (peces, anacondas y otros seres acuáticos); *Arutam*, dueño y señor que da el poder y visión que está detrás de las cascadas sagradas. Este mundo es compartido con *Wee* (sal) personaje que se trasladó en una época con toda su familia y animales domésticos para vivir en el mundo del subsuelo” [ortografía del original] (Karakras 2021, 14).

El shuar y los seres de estos tres mundos, podían viajar y retornar de estos mundos *nayaimp* (firmamento) a través de una escalera mágica de bejucos de la selva y al mundo del subsuelo a través del agua, los cuencos de *kenku* (guadua) y las cavernas para llegar a otro mundo similar a la que vivimos en la tierra [ortografía del original] (Karakras 2021, 14-15).

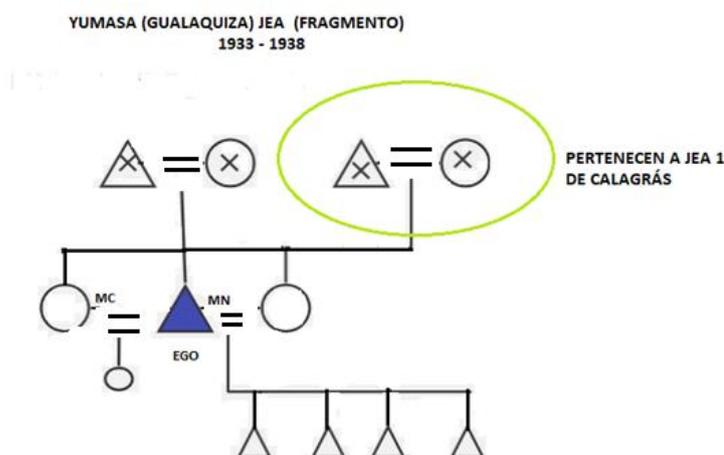
Por tanto, los nombres recreaban sus tres mundos, por ejemplo, *Katip* significa ratón y pertenecía al mundo donde el demiurgo era *Tshakaim*. Y “Pirocho” -pirocho es una deformación de *piruch-* quiere decir hombre poderoso vinculado a *Arutam*, el señor del “poder y la visión”. Los nombres de las mujeres se asociaban a las plantas (Kelekna 1981, 124) es decir, al mundo de *Nunkui* dueña de las plantas y la abundancia. El nombre era puesto por un anciano con experiencia y poder porque transmitía su fuerza. En ese sentido, en esta sociedad se daba mucha importancia a colocar un nombre (Jimpikit [1976] 1991, 49-90).

Los nombres en shuar evidencian la relación entre humanos y no humanos. Esta particularidad de los grupos amazónicos lo aclara el perspectivismo (Viveiros de Castro 2010, 25-44; Vilaça 2014, 322-332) o el animismo de Descola (1988, 27-62; 1996, 265-302; 2005, 91-108) porque explican cómo la sociedad, en los pueblos amazónicos, se extendía a los animales o a las plantas, es decir todos en un principio eran humanos o humanas. Este principio se aplica a la sociedad shuar como lo demuestran sus mitos, por ejemplo, dos hermanas shuar con los nombres de *Ipiak* -achiote- y *Sua* -del fruto se saca un tinte negro- se convirtieron en plantas; o dos hermanos shuar llamados *Etsa* y *Nantu* se transformaron en el sol y la luna respectivamente (Descola 2005, 221-224; Karakras 2021, 13-16; Rueda 1987, 11-12). Con el bautizo, el nombre otorgado por los sacerdotes se superpuso al de los hombres de sabiduría shuar. Por otro lado, se impuso un nombre católico inspirado en este mundo, tan ajeno a la realidad shuar.

Un segundo aspecto sobre el que se debe referir es la construcción de la persona en las sociedades amazónicas, un tema abordado desde hace varias décadas por la antropología, Elke Mader lo resume claramente: “no se entiende a la persona como una entidad estable y claramente delimitada, sino como un conjunto estructurado de componentes corporales y espirituales, el cual está sometido a transformaciones permanentes” (Mader 1999, 14). Se refiere a que en el transcurso de la vida una persona pasaba por varios ritos a través de los cuales se le transmitía el poder -en el catolicismo no se trasmite ningún poder-; así como otros eventos personales ligados en el caso de la mujer al trabajo en la huerta, en cambio en el hombre se relacionaba con la guerra o la cacería. A través de estos eventos, la persona cambiada de estatus, en este contexto se encuentra la puesta del nombre del anciano al niño o niña. Esta situación era parte de la comunidad, de la forma de nombrarse de acuerdo con sus creencias. Esto fue diferente en el caso de los internados donde la puesta del nombre cristiano y su uso constituyó una obligatoriedad y una imposición.

De todas formas, en el caso de Calagrás, el bautizo tenía mayor aceptación que el matrimonio católico, el cual era nulo. Sin embargo, al revisar las *jea* de Yumasa se encontraron unos 6 matrimonios católicos de un total de 21 matrimonios. No obstante, se advirtió que en la mayor parte de los casos -4- aunque aceptaban el catolicismo continuaban con su costumbre. Para clarificar esta situación véase el siguiente diagrama sobre la *jea* de Pungero en Yumasa:

Gráfico 2. 2. Relaciones de parentesco y matrimonios católicos en Yumasa:



Elaborado por la autora a partir de la Estadística de los jíbaros (1933-1938)⁸⁷.

Nota: La información procede de los censos realizados por la Misión a la población shuar.

⁸⁷ AHMS. Caja VG. VG14, 1933-1938, “Estadística de los jíbaros”.

Como se puede apreciar en el diagrama, la esposa de ego – hombre en color azul- localizada a la izquierda se ha casado a través del matrimonio católico, mientras que con la esposa ubicada a la derecha el matrimonio fue por “ley natural” o matrimonio natural. De hecho, este fue un matrimonio entre primos cruzados de carácter sororal. En ese sentido, casarse a través del cristianismo no era un obstáculo para continuar con sus costumbres. No obstante, también se efectuó otro hallazgo relevante por cuanto los padres de las esposas de ego correspondían a la *jea* 1 de Calagrás pertenecientes a ego (4) y su esposa (3) del diagrama anterior. Con esto se reafirma las estrechas relaciones de parentesco entre los miembros de las *jea* de los distintos lugares de Gualaquiza. Como se había mencionado anteriormente, los matrimonios entre primos cruzados contribuían a reforzar la endogamia y más aún si eran de carácter sororal.

En conclusión, los diagramas demuestran que hasta 1938, la inserción del catolicismo fue muy lenta, a momentos imperceptible. En Calagrás carecen de matrimonios católicos y en Yumasa, si bien se producen, no dejan de practicar el matrimonio entre primos cruzados de tipo sororal, en su mayoría. De todas maneras, aunque a cuentagotas, se introdujeron las costumbre y usos de los misioneros lo cual se vislumbra en el bautismo. El bautismo, aceptado por medio de un regalo y aparentemente inocuo, impone un nombre católico sobre el nombre shuar. El nombre se convierte en un signo del paso del “salvajismo” hacia la “civilización” o como un símbolo del dominio y colonización de las personas. Para completar la información sobre el matrimonio, me referiré a las dispensas matrimoniales.

A más de la poligamia se presentó otro problema para la Misión Salesiana y fue el matrimonio entre primos de segundo grado, practicado por los shuar a través del matrimonio entre primos cruzados de tipo sororal. Según la Iglesia, era un impedimento matrimonial aquel que se efectuaba entre parientes hasta, inclusive, el cuarto grado de consanguinidad. (Gutiérrez 1993, 299). Frente a las reglas eclesiales, de acuerdo con Imolesi (2012, 20) el matrimonio católico fue cuestionado por los distintos pueblos quienes desafiaron a las políticas impuestas por la Iglesia. En ese contexto se tiene que entender el apareamiento de las dispensas -igual en el territorio shuar- y que significaron otorgar un permiso especial para que los parientes consanguíneos puedan casarse. En los registros matrimoniales de Gualaquiza, entre 1933 a 1944, es decir, en 11 años, se contabilizan un total de 32 matrimonios de los cuales 7 fueron de los shuar, equivalente al 21, 8% del total de los matrimonios y donde se aplicó las dispensas matrimoniales como se puede observar en la siguiente tabla:

Tablas 2. 1. Matrimonios shuar católicos en Gualaquiza y las dispensas 1933-1944

No	Fecha	Nombre esposo	Nombre esposa	Dispensa
1	1934	Antonio Naratza	M. Juana Naquemi	“Dispensados del impedimento de consanguinidad en segundo grado”
2	1934	Antonio Chumbi	María Macatu	
3	1936	Domingo Jeemcham	Juana Nungui	
4	1936	José A. Narantza	Hortencia Atzuta	“Fueron dispensados del impedimento de consanguinidad en segundo grado”
5	1938	Manuel Mashando	M. Rosa Navira	
6	1941	Santiago Nangansi	Rosario Carmen Nusse	
7	1941	Emilio Catani	Enriqueta Payentin	

Elaborado por la autora a partir del Registro matrimonial de Gualaquiza (1933-1944)⁸⁸

Nota: la grafía de los nombres corresponde al texto original.

La Misión Salesiana solucionó el problema del matrimonio entre primos cruzados a través de las dispensas de la Iglesia. Como se puede apreciar en el cuadro, entre 1933 a 1944, en Gualaquiza se efectuaron dos dispensas por consanguinidad de segundo grado del total de 7 matrimonios. El resto de los matrimonios supone que no fueron entre consanguíneos. Sin embargo, si se toma en cuenta que por medio del bautizo los nombres de los shuar se convertían en apellidos, entonces los salesianos no podían saber, a ciencia cierta, si un hombre y mujer que se iban a casar eran parientes en segundo grado. De todas maneras, se puede

⁸⁸ AHMS. Caja Gualaquiza, 1933-1944, “Registro matrimonial de Gualaquiza”.

concluir que el matrimonio entre primos no fue un obstáculo para el matrimonio católico. Con el propósito de conocer lo que acontecía con el matrimonio católico casi a finales del período me referiré a Méndez Cuchatza y los datos proporcionados por el Vicariato.

Méndez - Cuchantza⁸⁹

En la carta escrita por el P. Dardé - director de Méndez – Cuchantza- al Vicario Domingo Comín en 1929⁹⁰, indica que la catequesis del P. Juan Ghinassi ha empezado a dar sus frutos. Con respecto al matrimonio señala: “hemos tenido también la grande satisfacción de haber visto realizar el primer matrimonio cristiano entre jívaros de nuestro distrito...”, es decir, 1929 marca el inicio del matrimonio católico entre los shuar de Méndez – Cuchantza. Antes de proporcionar datos más exactos sobre el matrimonio, es pertinente revisar las cifras de la población convertida y no convertida.

En 1955, la Misión de Méndez – Cuchantza vuelve a realizar un “Censo de jívaros” [ortografía del original] para todos los sectores y estos son los resultados:

El primer dato que arroja este censo se refiere a los shuar convertidos y no convertidos. El total de habitantes fue de 902 de los cuales recibieron el bautizo por un sacerdote 366 y por colonos 149, es decir, la población convertida fue de 515 personas, equivalente al 57 %. En cambio 378 personas fueron categorizadas como “paganas” y representaban el 43% (ISSCJ 2019^a, 8). Es decir, había más católicos que no católicos.

En referencia a los matrimonios, los datos que arroja el censo fueron los siguientes: 35 fueron católicos, 53 eran monógamos, 36 matrimonios eran bígamos y 7 eran polígamos, es decir tenían más de dos esposas (ISSCJ 2019^a, 9). Se puede inferir, entonces, que la mayor parte de los matrimonios registrados en 1955 se realizaban bajo las normas shuar, al llegar a un total de 96 matrimonios no católicos, equivalente al 74% y 35 católicos es decir un 25%. En el censo de 1955 aparece la variable de bigamia, categoría más precisa para definir el matrimonio mayoritario entre los shuar, es decir, el matrimonio entre primos cruzados de tipo sororal. Considerando que el censo de 1955 fue mucho más formal y abarcó todos los sectores shuar de la Misión de Méndez - Cuchantza, se puede pensar que fue mejor elaborado y utilizó categorías más precisas.

⁸⁹ Los datos encontrados en Méndez – Cuchantza no fueron tan claros como los de Gualaquiza con relación a la información proporcionada sobre las relaciones de parentesco. Sin embargo, en el caso de Méndez Cuchantza, a nivel estadístico, si denotan una mejora sustancial con relación con las primeras estadísticas realizadas en el Vicariato.

⁹⁰ AHMS. Caja Méndez, VC2, Censos y Terrenos shuar, 1929, “Carta del P. Dardé al Vicario Domingo Comín”.

En conclusión, hasta 1955, continuaba entre los shuar -en Méndez – Cuchantza- la bigamia, poligamia, aunque se nota un aumento de matrimonios monógamos sin que sean católicos. Recuérdese que en el período anterior la monogamia entre los shuar, correspondía al menor número de matrimonios, de lo cual se puede inferir que esta forma matrimonial promovida por la Iglesia y el Estado comenzó a incidir en la sociedad shuar. Entre la poligamia y el matrimonio con dos esposas continua el mismo patrón porque la poligamia -matrimonio con más de dos esposas- era minoritario, de forma distinta a lo que como ocurría anteriormente. De todas formas, el hecho de que prevalezcan la poligamia y bigamia (según la denominación legal del Estado) significó que la forma shuar matrimonial aún no fue totalmente alterada y que las normas de parentesco prevalecieron. Además, si bien se produjeron matrimonios católicos, estos representaban un porcentaje equivalente a la cuarta parte del total. Después de este acercamiento al matrimonio reflexionaré sobre la estrategia indirecta de “evangelización y civilización” como fue la colonización.

2.3. Las estrategias principales de la Misión Salesiana: la colonización y los internados

En este período las estrategias principales desarrolladas por la Misión fueron la colonización indirecta, es decir, los colonos que llegaron de la Sierra tenían una forma de vida que se asemejaba al proyecto salesiano de la sedentarización, con matrimonios católicos, monógamos, entre otros aspectos, y que representaban el ejemplo ideal para que sigan los shuar. Una segunda estrategia fue la de los internados destinados a los niños y niñas shuar

2.3.1. La colonización como estrategia indirecta de la evangelización y sus efectos: propiedad privada /propiedad colectiva de los shuar

La propiedad privada de la tierra estaba enraizada en el país desde hace siglos, la cual se vinculaba a la herencia y al estatus. De la misma manera, las políticas de colonización del Estado, apoyadas por la Misión, apuntaban a impulsar la noción de la propiedad privada en el Oriente. En cambio, el modelo shuar descansaba en la propiedad colectiva. Con el fin de aclarar el tema véase a continuación lo que señala Serafín Paati:

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

era imaginaria o lo señalaban grandes colinas o cordilleras, ríos, cerros o grandes extensiones de bosque no habitadas.

En realidad, había una mentalidad colectiva de propiedad. Una visión holística de la naturaleza no se miraba las partes de las cosas, sino las cosas como partes de un todo, teníamos y tenemos una visión integradora. Observamos el todo y no las partes. Los usuarios se trasladaban de un lugar a otro. Era una movilidad territorial familiar que se hacía a cortas o largas distancias, según distintas razones, para asegurar una buena alimentación para sus hijos, aprovechar el terreno fértil para la agricultura, alejarse de conflictos interfamiliares. Era corta cuando se trataba de asegurar la buena alimentación de los hijos mediante la cacería y la pesca, también cuando pretendían asegurar un terreno fértil para lograr una cosecha abundante.

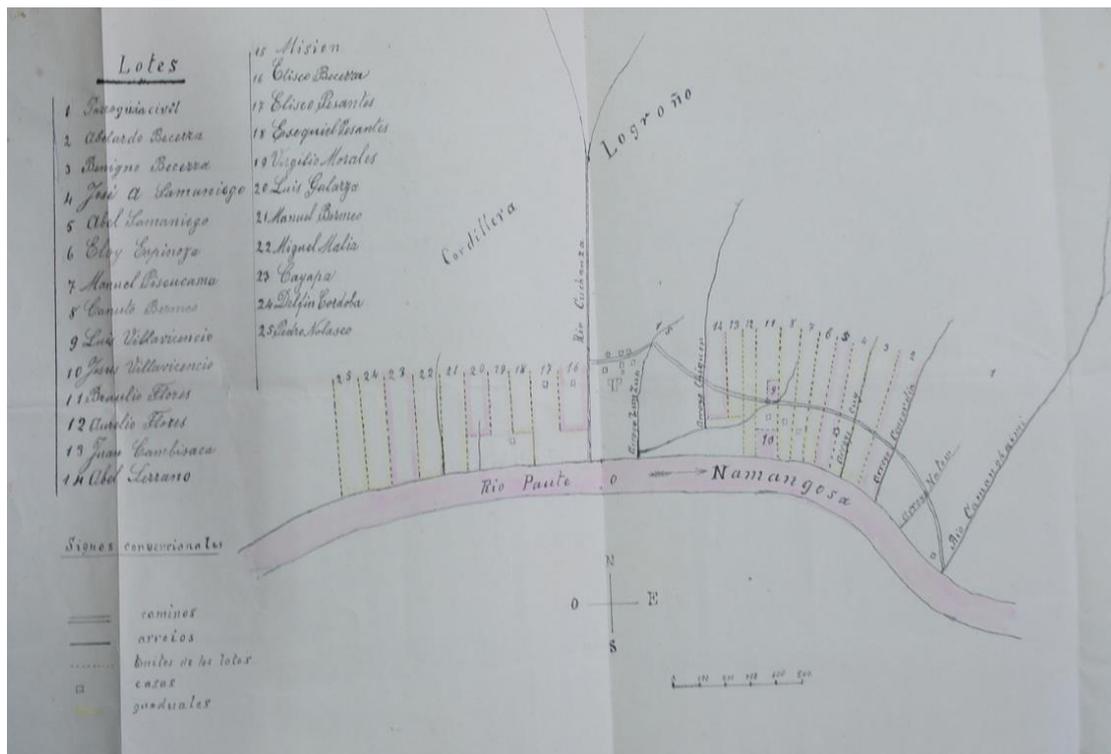
En cambio, la movilidad territorial era larga cuando una familia ampliada o un clan decidía tomar posesión de otro lugar que los mantuviera lejos de los conflictos con otros clanes. La decisión era estratégica: refugiarse en un lugar donde podían tener la protección total de un pariente que predominaba en el nuevo sector (Juncosa 2020, 82-83).

Esta noción de propiedad colectiva nos muestra un espacio organizado por las familias ampliadas a lo largo del territorio, donde existen acuerdos tácitos sobre sus límites, generalmente geográficos. Resalto la afirmación de Serafín Paati al señalar que “las guerras no se producían por defender los territorios”, así la defensa territorial se produjo por su relación con la colonización. La propiedad colectiva contrasta con la idea de un espacio vacío, deshabitado, “baldío” noción arbitraria que dio vida a la colonización. Como se manifestó anteriormente, los salesianos inician el período con la construcción del camino Pan – Méndez, el cual contribuyó a una mayor apertura del flujo migratorio. Realmente, la colonización de la región oriental se convirtió en una estrategia siempre presente de los distintos gobiernos de turno y de las autoridades de las provincias vecinas serranas. También la Misión Salesiana la consideró oportuna para lograr la evangelización del shuar. De acuerdo con el estudio del salesiano Broseghini, fue “el medio más práctico y eficaz, para superar la resistencia y así dar comienzo a la cristianización”. No obstante, al interior de la Misión se discutía sobre la posibilidad de implantar una colonización extranjera o interna (1983, 83-84), la cual nunca se desarrolló.

En concreto, la Misión apoyó y promovió las iniciativas colonizadoras, por ejemplo, en 1916 la “Junta promotora de Colonización Oriental” de Cuenca recurrió a la Misión para discutir sus planes, y la respuesta de la Misión, a través de P. Torca, fue sugerir que solicite a las autoridades la construcción del camino Pan – Méndez por ser un trayecto más corto y que la

Junta denuncie los terrenos baldíos⁹¹. En 1917, llegaron las dos primeras familias procedentes del Pan y enviadas por el P. Albino del Curto, con el propósito que se instalen en Méndez Cuchantza, posteriormente arribaron más pobladores, siempre bajo el apoyo de la Misión⁹² y en 1920 se planificó un futuro poblado con unas 24 familias monógamas cristianas, correspondiente al centro parroquial. El plano sobre la distribución de lotes se presenta a continuación (mapa 2.2.):

Mapas 2. 2. Lotización en Méndez Cuchantza -1920-



Fuente: anónimo (1915-1931).⁹³

Los lotes asignados corresponden a las familias colonas, la Misión -lote 18- y la parroquia civil -lote 1-. Como se puede apreciar en el croquis, el modelo tiende a la nuclearización, sedentarización y fragmentación de la tierra. Sin embargo, el elemento más perturbador para la forma de vida de los shuar fue introducir una nueva visión sobre la tierra al fomentar la propiedad privada. La propiedad privada impediría a las familias shuar continuar con su forma de vida itinerante: Jipikit, entrevistado por Raúl Petsein narra: “Los shuar se vieron sitiados, sin posibilidad de continuar en su sistema itinerante y retornar a las tierras que dejaron y que nunca [perdieron] completamente de vista...” (Petsein 1987, 43), es decir,

⁹¹ AHMS. Caja Crónicas de Cuchantza, IC16, 1915-1931, “Monografía histórica de Méndez Cuchantza”: 2.

⁹² AHMS. Caja Crónicas de Cuchantza, IC16, 1915-1931, “Monografía histórica de Méndez Cuchantza”: 4-6

⁹³ AHMS. Caja Crónicas de Cuchantza, IC16. 1915-1931, “Monografía histórica de Méndez Cuchantza”: 13

pervivía el espíritu de pertenencia. El papel de planificación de los misioneros, de hecho, se amplificaría en otras misiones del Vicariato por ejemplo en Gualaquiza en 1936 (Brito 1938). Con respecto a la colonización externa, se efectuaron propuestas para la llegada de una colonia italiana⁹⁴ y otra alemana⁹⁵, aunque estas no prosperaron.

El P. Juan Botasso consideró que, en efecto, la colonización fue mirada por los salesianos como un elemento de “aculturación indirecta” para los shuar. No obstante, en el fondo, esta obedeció a factores económicos y políticos externos, al propiciar, por ejemplo, la extracción del oro, la protección de las fronteras frente a la incursión del Perú, así como a la presión por la tierra de los campesinos serranos (Botasso 2011, 29-32). Así, la colonización de los shuar no solo fue producto de la presencia de la Misión salesiana, sino de un conjunto de elementos que dieron como resultado la presión para que los shuar cambien su modo de vida.

Lo cierto es que la población colona comenzó a expandirse⁹⁶. De acuerdo con Broseghini, la colonización acompañada de la escolarización -es decir los internados- fue concebida como la condición “sine qua non” para la evangelización del shuar. Sin embargo, en la década del 40 la Misión comenzó “a percibir los límites y los peligros que traía consigo una colonización que se desarrollaba ya al margen de su control” (Broseghini 1983, 84). Fruto de esta preocupación, fue la firma del convenio con el gobierno de 1935 con su respectiva renovación en 1944 – 1955. En el convenio, se limitaba la propiedad colectiva shuar a reservas. Además, fueron convertidos en colonos, es decir, solo así accedían a un pedazo de tierra. Según Rubenstein, los salesianos no lograron acabar con la poligamia ni con el chamanismo, pero si circunscribieron la territorialidad shuar a una reserva (Rubenstein 2005, 33). Los planes colonizadores de la Misión continuaron en Méndez, esta vez cerca de Chupiantza. Al respecto ver mapa 2.3.

⁹⁴ En 1921, acompañados del P. Albino del Curto llegaron los ingenieros Pedro Massi y Carlos Barloli del “Sindicato Italiano” en el Ecuador con el fin de estudiar la posibilidad de instalar una colonia italiana y explotar el oro AHMS. Caja Crónicas de Cuchatsa, IC16, 1915-1931, “Monografía histórica de Méndez Cuchantsa”: 14

⁹⁵ En 1926, llegó a Cuchatsa – Méndez el encargado del comité de colonización el Capitán Mora acompañado de 4 ciudadanos alemanes con el fin de determinar el lugar para implantar la colonia, finalmente se paraliza este plan AHMS. Caja Crónicas de Cuchatsa, IC16, 1915-1931, “Monografía histórica de Méndez Cuchantsa”: 17-18

⁹⁶ Por ejemplo, en Méndez, se empezó la colonización con dos familias en 1916, mientras que para 1927, es decir después de 11 años, de acuerdo con el censo levantado por el gobierno la población localizada a lo largo del camino Pan – Méndez, en una extensión de 35 Km., fue de 666 habitantes en un total de 84 casas AHMS. Caja Crónicas de Cuchantsa, IC16, 1915-1931, “Monografía histórica de Méndez Cuchantsa”: 20.

Mapas 2. 3. Lotización de terrenos en territorio shuar, Chupiatza 1939



Fuente: AHMS. Mapas (1939).

En Chupiantza (lotización también promovida por los salesianos), en 1939, se incrementa la afluencia de los colonos dentro del territorio shuar como se puede observar al interior del mapa. Los lotes marcados en rojo corresponden a las tierras de los colonos nuevos y los del punteado gris pertenecen a posesiones anteriores lotizaciones. La presencia de las lotizaciones, representan la inserción de la propiedad privada. El punteo en verde marca el territorio perteneciente a los shuar. Incluso se observan las casas de los colonos en color crema y las de los shuar en color gris, en el lote 8 de propiedad de un colono se encuentra una casa shuar, es decir, cuando se lotizó no se tuvo en cuenta la ubicación de esta vivienda. El resultado fue la conflictividad entre colonos y shuar por la tierra.

La problemática tomo otro giro. Después de las firmas del convenio con el gobierno -a partir de 1944 aunque se efectivizan estos hechos se evidencian con mayor claridad en la década del cincuenta-, por cuanto los salesianos al ser encargados de las reservas se convirtieron en custodios de las tierras shuar. De todas formas, con este nuevo rol debieron velar por la población shuar y se vieron abocados a solucionar esos problemas. Se evidencia esta situación a través de denuncias que recibieron o tuvieron que emitir. Al respecto se puede ver en el Anexo una carta de denuncia.

La situación descrita en la carta se magnificó en el Vicariato, los efectos de la colonización sobre el territorio shuar fue la pérdida de la tierra (Garzón 2013; Rubenstein 2005). Por otro lado, la conflictividad con los colonos por las tierras se extendió por todo el Vicariato.⁹⁷ De

⁹⁷ Uno de los eventos dramáticos para la Misión se dio precisamente cuando finalizó el convenio -sobre las reservas shuar- entre el Estado y la Misión en 1969. La casa de los misioneros de Sucúa fue incendiada por unos pocos colonos, como represalia por las décadas de conflictos por la tierra con los shuar y el papel de los misioneros como mediadores (FICSH 1976, 247)

todas formas la Misión siguió trabajando en planes de colonización para los colonos. Este fue el caso de Sucúa, en Asunción, en 1957 cuando se lotizó un terreno en 44 partes destinadas a la población colona, el tamaño de cada lote fue de 2 X 10 hás.⁹⁸, aunque fuera del territorio de las reservas. Según la FICSH las reservas no siempre fueron respetadas, por ejemplo, en Sucúa se advierte lo siguiente: “La [reserva] de Sucúa, que se extendía desde el puente de Asunción hasta el río Tayús, y más tarde fue limitada hasta Chankákas a una hora de Logroño se redujo a menos de la tercera parte (actuales, Centros shuar de Asunción Kenkuim´, Utunkus)” (FICSH 1976, 94). En definitiva, el territorio shuar fue cercenado.

Esa pérdida contribuyó a la obligatoriedad de la sedentarización, además como lo indicó Jimpitit estaban sitiados ¿Cómo solucionaron los conflictos en esta nueva situación? En unos casos, como se aprecia en la carta del Anexo, se negoció a través de la mediación salesiana. En otras situaciones abandonaron la tierra como ocurrió con Indanza, territorio en el cual desaparecieron los shuar (Botasso 1982, 123), es decir recurrieron a la itinerancia larga porque abandonaron su territorio.

En este punto es necesario reflexionar que el proceso de reconocimiento de la tierra a los shuar fue muy lento y conflictivo, pese al convenio de 1944 y al papel de mediadores de los salesianos. Realmente, empezó el proceso de adjudicación -más no la legalización- en la década de los sesenta, tanto por la creación de la Federación Shuar cuanto por la conformación y el inicio de legalización de los centros shuar que apuntaron a legitimar las tierras, punto al que me referiré más adelante cuando trate sobre la Federación Shuar.

Con referencia a Gualaquiza y Bomboiza, al revisar el censo⁹⁹ de 1933 a 1938 elaborado por los salesianos sobre los colonos y la posesión sobre las tierras, se observa cómo se va estructurando una sociedad jerárquica, al aparecer los “peones” y “posantes” -trabajo por día- quienes reciben una paga de los propietarios de las tierras (Brito 1938, 704), un sistema muy distinto al shuar donde las relaciones se basaban en “dar, recibir y devolver” o relaciones de reciprocidad. Sin embargo, la peonización de la población shuar implicó un trabajo muy cercano a la servidumbre (Juncosa 2020, 158). En ese sentido, la aplicación del servilismo, sin

⁹⁸AHMS. Caja Limón. Carpeta en blanco, 1957, P. Albino Gomezcoello S.D.B Subdirector “Resumen de los trabajos realizados por la Comisión de la Junta Beneficencia del 24 al 26 de junio de 1957”.

⁹⁹ AHMS. Caja GV. GV16, “Casas de Colonos”. Aunque el documento no contiene fecha, se presume que fue realizado entre 1933 y 1938, porque en esas fechas se efectuó el censo a los shuar. Sin embargo, esta misma información también se encontró en el estudio de Elías Brito (1936), lo cual reconfirma la fecha estimada del censo para los colonos fue entre 1933-1938.

duda, permitió que la población shuar penetre en el sistema mercantil o capitalista por el traspatio.

Los misioneros consideraban que la vida de los colonos era un ejemplo civilizatorio que debían seguir los shuar, es decir, ser católicos, monógamos, agricultores y sedentarios. En el censo se encontró un caso de un concubinato: un hombre casado tuvo vínculos afectivos con una mujer. De esa unión nació un hijo al cual se le denominó ilegítimo¹⁰⁰. Al interior de la población shuar, en cambio, no existía esta figura de hijos ilegítimos. Se debe recordar, que una mujer shuar después de los dos años de matrimonio podía separarse, incluso si tenía hijos de ese esposo, y luego casarse con otro hombre sin ningún problema. Además, los shuar por ser polígamos no veían como negativo relacionarse con varias esposas, sobre todo en el matrimonio de carácter sororal como se manifestó en el capítulo 1. Lo reprochable era no atender de igual manera a todas las esposas (Harner [1978] 1994, 97-120). En ese sentido, la segregación a una mujer por concubinato debió causar confusión a los shuar.

En una conversación informal con Luis -nombre ficticio- me indicó que no entendía porque los salesianos, por un lado, les prohibieron el compromiso con varias esposas y, por otro, los mestizos tenían otras mujeres a escondidas (comunicación personal, Sucúa 20 de noviembre del 2012). En esa forma de autoridad paterna colona se producía una jerarquía entre las dos mujeres, con consecuencias nefastas y negativas para aquella que estaba oculta, esto se debió a la doble moral y a la moralidad del catolicismo sobre su concepción de adulterio.

La colonización basada en la imposición de la propiedad privada de la tierra si tuvo repercusiones muy serias en la vida de la población shuar. Los shuar vieron como su mundo se limitaba -territorio cercenado-, además, si dejaban las tierras los colonos las ocupaban, por esa razón se vieron forzados a cambiar su práctica de la itinerancia al sedentarismo.

Con respecto al matrimonio y las huertas shuar, Harner ([1978]1994, 238) en la década de los sesenta observó la disminución de su tamaño, él aducía a la introducción de instrumentos de metal como el hacha -para talar la selva y formar la huerta- por aligerar el tiempo de trabajo. Sin embargo, es más probable que la presión por la tierra por parte de los colonos fue la causa de la disminución del tamaño de la huerta. También la introducción de la mercantilización tuvo efectos en las formas matrimoniales: Harner ([1978]1994. 99) en la década de los sesenta, observó como el “servicio del novio” había disminuido en tiempo, -recuérdese que como mínimo el servicio duraba hasta que nazca el primer hijo-. Incluso, en esta nueva

¹⁰⁰ AHMS. Caja Gualaquiza, VG, 1933-1938 “Estado de las almas”.

situación, algunos hombres entregaban al suegro una escopeta a cambio de no realizar el “servicio del novio”. Según Rubenstein (2005, 33-36) al disminuir la alianza entre suegro y yerno, se daba paso al fortalecimiento de la alianza entre hombre y mujer como productores. Además, el cambio de forma matrimonial. También la propiedad privada estuvo relacionada con los internados, como lo veremos a continuación.

2.3.2. Los internados, género y matrimonio

El modelo de las relaciones de género que se aplicó en los internados eran una réplica de las relaciones que se entablaron al interior de la Misión entre sacerdotes y las hermanas. Para este análisis, al igual que en anterior período, utilizo los contratos que se efectuaron a las HMA, con el propósito de conocer si existieron cambios en este tipo de relaciones.

Las Hijas de María Auxiliadora y los roles de género al interior de la Misión

Antes de analizar el tema de los internados, me referiré a los roles de género que se desarrollaron en la Misión, por cuanto esta concepción fue replicada en la división de género en los internados. Como se había señalado en el capítulo anterior, las HMA arribaron a la Misión de Gualaquiza con el propósito de complementar el trabajo de los sacerdotes. Al realizar un breve recuento sobre su estancia en el Vicariato, las HMA salieron de Gualaquiza en 1911, y regresaron nuevamente en 1925, pero esta vez llegaron a Macas. La población de Macas, al contrario que otros lugares del Vicariato, se formó en la época de la colonia (Botasso 1982, 16; Rumazo 1946, 133-149). Las tres hermanas destinadas a la Misión fueron Sor María Troncatti, Domenica Barale y Carlota Nieto¹⁰¹.

En el período de estudio se firmaron dos contratos entre las HMA y las autoridades del Vicariato -uno en 1927 y otro en 1945-, a través de estos acuerdos se estipulaban las obligaciones tanto de las HMA como de los misioneros. En el convenio de 1927, firmado entre la directora de las HMA, sor Carolina Mioletti y el Vicario de Méndez y Gualaquiza: Domingo Comín, se establece lo siguiente:

La Reverenda. Provincial de las Hijas de María Auxiliadora de la Provincia Ecuatoriana del Sagrado Corazón de Jesús se compromete a dotar a la Casa de Misión de Macas de una Directora y cuatro Hermanas que tendrán la tarea de organizar al personal de servicio, a la

¹⁰¹ AHMS. Caja Ecuatoriana, 1925-1928, “*Cronaca della Casa di Maria Ausiliatrice 1925-1928, Macas*”

escuela, laboratorio y enfermería de los colonos y salvajes, además ayudarán en la cocina, vestuario, reparación del vestuario y lavandería de los salesianos.¹⁰²

En ese sentido, se podría afirmar que en cierta medida continuaron los roles asignados en el primer período, es decir el trabajo público – educar y curar a la población colona y shuar- y el trabajo doméstico -cocinar, lavar y arreglar la ropa de los misioneros-. Para Ivon Gebara, el cristianismo en general está basado en una jerarquía entre los géneros en donde lo masculino es lo dominante, por esa razón las mujeres -en este caso las monjas deben “conformarse, servir, obedecer, cuidar de lo masculino” (Gebara 2008, 121). Sus tareas incluían el lavado y arreglo de la ropa de los misioneros, en el tema educativo se incorporó el trabajo en la escuela -relacionada con los internados-. En el anterior período solo se apoyó al taller de costura destinado a las mujeres.

Sobre el taller de costura, el coser fue una característica muy marcada como femenina en conventos e internados (Liva y Arquero 2020, 96-98; Cabrera 2017, 293). La elaboración de ropa obedeció a una necesidad creada para los shuar que ahora tenían como modelo los trajes al estilo de los colonos y las colonas. Entre los shuar, cabe recordar, quienes tejían los artículos de vestir -el *itip* para los hombres y el *tarachi* para las mujeres- eran los hombres y no las mujeres (Karsten [1935] 2000, 100-101; Harner [1978]1994, 87). Por tanto, cuando se encasilla la costura a las mujeres shuar se trastocan los roles de género al interior de este grupo. Esto significó, además, que la ropa confeccionada por los shuar no era valorada por ser un atuendo “no civilizado”. Cambiaron la ropa a pesar de que en numerosas descripciones de los salesianos los atuendos shuar denotan admiración:

Muchos niños entre los jívaros tienen pánico indecible a los apachi (así llaman a los cristianos) esas caras sin las elegantes pinceladas de achote, esas cabezas desprovistas de las vistosas plumas de guacamayo, esas orejas sin los respectivos agujeros y palas ¡Esas barbas! Y ese vestido tan (distinto a su moda). Nada es para ellos más extraño y espantoso (ISSCJAH 2019, 16).

¹⁰² A continuación, el texto en italiano:

La Rev.da Sig. Ispettrice delle Figlie di Maria Ausiliatrice dell' Ispettorìa equatoriana del S. Cuore di Gesù si obbliga di provvedere per la Casa Missione di Macas una Direttrice e quattro Suore le quali avranno l'incarico di attendere mercé l'aiuto del personale di servizio, alla scuola, laboratorio e infermeria dei coloni e selvaggi, e di più alla cucina, guardaropa, riparazione della biancheria e lavanderìa del R. R. Salesiani. [Texto original].

AHMS. Caja VIII. El Vicariato, La Congregación y Las FMA. Convenios, 1927, “Copia del convenio estipulado entre su Excelencia Monseñor Domingo Comín y la Revda. Madre Carolina Mioletti en el año de 1927”.

No obstante, el uso de esa nueva ropa también tuvo relación con la noción de la desnudez, que desde el punto de vista de la Misión era negativa -se vincula con el relato de Adán y Eva, cuando descubrieron su desnudez y entonces el cuerpo se volvió pecaminoso. Por ejemplo, cuando llegaron las HMA por primera vez a la Misión de Gualaquiza y vieron a los hombres shuar con el dorso desnudo, se dedicaron a confeccionarles camisas¹⁰³, es decir los cuerpos debían estar cubiertos. En ese sentido como lo señala Alexandra Martínez, para el caso de los embera en Colombia- el proyecto misional apuntaba al control de los cuerpos al imponer una distinta corporalidad manifiesta en el vestido o el peinado (Martínez 2017, 70-81). Por otro lado, las monjas vestían hábitos que cubrían todo su cuerpo.

Cabe destacar, que en este acuerdo se perfila con claridad el rol de las HMA en el tema del cuidado para proveer el alimento cocinado, la ropa lavada y el servicio de enfermería. Esta última característica también la encuentra Gabriel Cabrera en las salesianas de la Amazonía en el Brasil donde ellas fueron las encargadas de la red de los centros de salud (Cabrera 2017, 294). Además, el primer hospital creado en el Vicariato en los años cincuenta – Hospital Quito de Méndez- fue regentado por las HMA¹⁰⁴. En ese sentido, los orígenes del sistema formal de salud se originan con la presencia salesiana.

Continuando con la revisión del convenio, el director de la casa de Macas se comprometía a suministrar a las HMA¹⁰⁵:

- a) Proporcionar alimentación, alojamiento convenientemente amueblado, vajilla, agua, iluminación, ropa blanca y medios de transporte de mercancías y viajes;
- b) Prestar servicio religioso;
- c) Además, pagar a cada Hermana una cuota mensual de \$20 a ser pagada trimestralmente por adelantado.¹⁰⁶

Así, los salesianos de la Misión de Macas proveían a las HMA de alimentación, alojamiento, vajilla, agua, lencería, es decir, actividades complementarias al interior de la casa de las

¹⁰³ AHMS. Caja Gualaquiza, I-G-1. L7 Z 026, 1902-1911, “*Cronaca della casa di Gualaquiza*”.

¹⁰⁴ AHMS. Caja VIII, El Vicariato, La Congregación y FMA, 1951-1952, “Nómina de los salesianos del Vicariato 42/53. Personal de las misiones para los años 1951-1952”.

¹⁰⁵ AHMS. Caja VII, El Vicariato, Convenios, 1927, “Copia del convenio estipulado entre su Excelencia Monseñor Domingo Comín y la Revda. Madre Carolina Mioletti”.

¹⁰⁶ El texto original se encuentra en italiano:

- a) somministrare vitto, alloggio convenientemente ammobigliato, stoviglie, acqua, illuminazione, biancheria non personale e mezzi di trasporto per merci e per viaggi;
- b) Provvedere il servizio religioso;
- c) Retribuire inoltre ciascuna Suora con l'onorario de \$ 20 mesili da pagarsi a trimestre anticipati.

hermanas. Les pagaban 20 sucres mensuales por honorarios, a más de entregarles recursos para los viajes. Igualmente, se comprometieron a asistirles con el servicio religioso.

Como podemos apreciar, por un lado, los salesianos poseían el rol de proveedores al ser quienes prodigaban de alimentación -productos-, alojamiento y agua, entre otros. El rol espiritual era eminentemente masculino, porque solo ellos podían efectuar la confesión, ofrecer los ejercicios espirituales y dar misas a las HMA. Igualmente, no se puede olvidar que lo masculino es la representación del rostro de Dios (Genebra 2012, 121) Sin embargo, la relación entre salesianos y salesianas de ninguna manera puede encasillarse a esos roles desde un punto de vista rígido, pese a la autoridad paterna, por cuanto las HMA cumplieron funciones de educadoras y enfermeras. De igual manera, existe de por medio un contrato laboral con un pago económico, elementos que no existía en el primer contrato firmado en 1902.

Quienes administraban los fondos económicos eran los salesianos de la Misión de Macas –ellos pagaban el salario-, con lo cual se podría concluir que la autonomía de las casas de las HMA estaba condicionada. Estos convenios, firmados en 1927, podían tener sus pequeñas variaciones de una casa a otra¹⁰⁷, no obstante, en esencia seguían esta misma línea de pensamiento.

El contrato de 1945 estipulaba las mismas funciones para las HMA que se indicaron en el de 1927, en cuanto a sus roles en las esferas públicas y domésticas. Sin embargo, existen algunas modificaciones: en primer lugar, se indica “habilitar a las niñas jíbaras internas a las labores agrícolas, indispensables para las obligaciones que adquirirán al contraer matrimonio”¹⁰⁸. En ese sentido, existe un conocimiento por parte de la Misión de la importancia del trabajo en la huerta para la mujer shuar y lo utilizaron o lo insertaron en el proceso de evangelización relacionado con el matrimonio católico. De hecho, es pertinente recordar que entre las sociedades amazónicas el trabajo en la huerta era muy valorado, lo cual se avizora principalmente en el plano simbólico (Karsten [1935] 2000, 165; Chiriap 1986, 86-118, Nankamain 1986, 70-74; Muratorio 2000, 244). En el caso shuar, como lo indiqué antes, se identifica muy claramente esa valoración en la fiesta de la *Núa Tsanka*. Sin embargo, el

¹⁰⁷ Por ejemplo, en el contrato estipulado con la Casa de la Misión de Limón, el total de hermanas que llegaron fueron tres, también se establece el pago del viaje de Italia a Guayaquil. AHMS. Caja VIII, El Vicariato, La Congregación y las FMA, 1927, “*Convenzione tra la Reverenda Madre MARÍA BERNARDINI Ispettrice delle Figlie di Maria Ausiliatrice dell’Ispettorato Equadoriana del SACRO CUORE*”.

¹⁰⁸ AHMS. Caja VIII, El Vicariato, La Congregación y las FMA, 1945, “Modificación a la propuesta del convenio 1945”: 1-2.

trabajo en las huertas de los internados perdía ese valor simbólico, y más bien se restringía al plano productivo. Por otro lado, cada mujer, en el mundo shuar, manejaba su huerta o huertas donde expresaba su autonomía y sus conocimientos técnicos y simbólicos (Descola 1988, 27-62). Ahora trabajaban en una huerta colectiva.

En segundo lugar, se enuncia que ni “la Superiora, ni otra Hermana de la Misión, podrá aceptar ninguna interna jíbara, sin previo acuerdo con el Superior de la Misión”¹⁰⁹, denotando que la autoridad final recaía en los salesianos. Podría concluir que las HMA, a pesar de sus aportes en la educación y salud, dependían de la administración económica y de la autoridad de los salesianos para actuar, lo cual reafirma la verticalidad entre las relaciones de género al interior de la Misión. Después de esta referencia sobre las relaciones de género en la Misión pasaré a reflexionar sobre los internados.

Internados

La estrategia de los internados, para la Iglesia, estuvo presente desde la época colonial y el objetivo era la población infantil. Como lo señala Juan Carlos Estenssoro, esto se daba:

por la relativa facilidad de su conversión a gran escala, desplazándolos de su lugar de origen. La estrategia no era nueva, la catequesis infantil eran también una prioridad para las autoridades eclesiásticas encargadas de los moriscos o en la práctica de los evangelizadores novohispanos. La ruptura momentánea con sus familias y el distanciamiento de sus costumbres, eran condiciones de una formación que evitaría la reproducción de la antigua religión o, al menos, la iría restringiendo a ciertos grupos de edad (Estenssoro 2015, 20).

Esta vieja estrategia colonial también fue utilizada por la Misión Salesiana, y como también lo señaló el P. Juan Botasso, fue una alternativa frente al poco avance de su proyecto, como se puede apreciar en la siguiente cita:

El método educativo que se intentó implementar resultaba muy discutible, empezando por el punto de partida: el internado. Claro que es fácil hablar a distancia de décadas y en una situación general completamente diferente. Los misioneros no eran ni ingenuos ni desprevenidos y seguramente habían barajado todas las hipótesis posibles, sin encontrar ninguna otra viable. Ellos querían evangelizar y civilizar, pero los destinatarios eran inalcanzables. No vivían en poblados, sino en la selva y aparecían de vez en cuando a pedir regalos o a intercambiar animales cazados con objetos de metal, sal, anzuelos y telas. Una vez satisfechas sus pequeñas urgencias desaparecían por largos períodos, enfrascados en sus

¹⁰⁹ AHMS. Caja VIII, El Vicariato, La Congregación y Las FMA, 1945, “Modificación a la propuesta del convenio 1945”: 1-2.

guerras o en la cacería. Para ellos los misioneros eran una presencia que no habían solicitado. A veces les parecía útil, pero también extraña y un tanto ridícula, por su aspecto exterior (“la cara llena de pelos”, ellos son lampiños) y la forma de vestir (largas sotanas negras, difíciles de justificar en medio de la selva, cálida y húmeda). Bueno: ¿cómo hacer para abrir una fisura en el orgullo de estas mentes obstinadas y autosuficientes? Había que empezar por los niños, alejarlos de la familia, educarlos en un ambiente completamente aséptico. Pero, ¿se puede educar a un niño, no solo prescindiendo completamente de su familia, sino descalificándola, al definirla salvaje? Además, al quererlo tutelar de todos los peligros, se lo priva de paradigmas (Botasso 2007, 244).

De esta manera, empezó el proceso del cambio de vida para muchos niños y niñas shuar, que pasaron del ambiente de la selva amplio y poblado de humanos y no humanos a los internados. Al igual que en la colonia -como lo indica Estenssoro- fueron separados de sus familias y alejados de sus costumbres. Nominativamente se asigna como el primer intento de instaurar un “internado” en Indanza en 1916, aunque no se debe olvidar que desde los inicios de la incursión misionera -en Gualaquiza- se acogían a los niños, sin que se pueda definirlo como un internado (Garzón 2017, 44). Realmente, Indanza más bien estaba orientado a reuniones intermitentes con los jóvenes con el fin de catequizar, pero también disfrutar de actividades artísticas, eventos que fueron denominados por los salesianos como oratorios festivos, dirigidos tanto a colonos como shuar (Juncosa 2020, 149-150). Por otro lado, en esos inicios la Misión sobre todo acogía a los desarraigados del grupo (Botasso 1982, 121) como eran los huérfanos. En otras palabras, en sus inicios no se puede hablar de internados porque sus actividades no estaban institucionalizadas, más bien eran lugares de acogida donde si pernoctaban los niños y niñas en la Misión.

Foto 2.1. Niños y niñas en la Misión de Macas



Fuente: Museo Sor María Troncatti.

Nota: no se precisa la fecha de la foto, sin embargo, al señalar en la leyenda sobre los inicios de la Misión de Macas, presumiblemente se tomó la imagen alrededor de 1925.

La educación, es esos primeros tiempos, aunque, asistían unos pocos niños shuar a la Misión estuvo destinada a los hijos de los colonos. Como se vio en el punto anterior los salesianos promovían la conformación de las incipientes colonias serranas. En ese ámbito se formaron los lugares de aprendizaje en Gualaquiza, Cuchantza – Méndez e Indanza (Botasso 1982). Juncosa denominó a esta etapa de “cocivilización” por la estrecha relación con los colonos (2020, 151-155). Después continuaron las experimentaciones con los internados y este fue precisamente el caso de Cuchantza (1927), destinado a niños shuar; internado sobre el que trataré en el siguiente punto.

La consolidación de los internados se dio en la década de los cincuenta (Botasso 1982). Sin duda, en esa época los internados se convirtieron en la estrategia principal de la Misión, como se observa en el informe a la JUNO -Junta Nacional Pro-Oriente- al Congreso Nacional: “La obra cumbre, primicia del Vicariato de Méndez y de Gualaquiza, es la genial creación de los internados jíbaros”¹¹⁰. Esa consolidación, sin duda, también se debió al apoyo del Estado ecuatoriano quien aportó económicamente a los salesianos para la evangelización, educación y civilización a través de los contratos de 1935 y 1944-. Para Juncosa este estrecho trabajo con el Estado permitió la consolidación de la educación físcomisional (2020, 155).

¹¹⁰ AHMS. Caja Limón, 1950, “A la Juno y al Honorable Congreso Nacional. Informe de las Misiones Religiosas que trabajan en el Oriente Ecuatoriano”.

Hasta la década del cincuenta se lograron crear 8 internados destinados a la niñez y juventud shuar, ubicados en: Sevilla Don Bosco, Sucúa, Yaupi, Cuchantza, Limón y Bomboiza, con una población aproximada de 565 shuar, divididos entre 264 varones y 301 mujeres¹¹¹. Tras la Frontera de Kutukú, se formaron los internados de Yaupi y Taisha en 1958 (FICSH 1976, 51). Cabe resaltar que Sevilla Don Bosco fue el modelo ideal de los internados porque se constituyó solo con población shuar. La Misión dio mucho impulso a este internado (Botasso 1982, 124). De acuerdo con Juncosa, este tipo de internado representa un nuevo momento para la Misión porque se abandona el modelo de la cocivilización al producirse internados exclusivamente destinados a la población shuar (2020, 59).

El fortalecimiento de los internados se debió a la relación entre salesianos y el Estado, quienes al final perseguían un mismo fin: integrar a los shuar a la sociedad nacional, como quedó ratificado en los convenios de 1935 y 1944. La proyección de los internados se dirigió no solo a la educación sino a la conformación de pueblos con población shuar. El primer proyecto de este tipo fue el ejecutado en Sevilla Don Bosco -inicia este proceso en la década del treinta- y su meta era la formación de la familia nuclear shuar con los alumnos de los internados (Botasso 1982, 126; Esvertit 2012, 498; Garzón 2013, 57-79; Ortiz 2019, 202-2014; Juncosa 2020, 163). En otras palabras, el internado sirvió para afianzar la monogamia. También se efectuaron estos poblados shuar en Asunción, Bomboiza, Yaupi (Botasso 1982, 219).

Según Botasso, a medida que se afianzaban los internados estos fueron monopolizando la “atención de los salesianos” hasta tal punto que sus escritos y reflexiones se centraron en esta labor (1982, 22). Esta es una crítica que hace Botasso a la Misión, en tanto se dejan descuidados las visitas y exploraciones a territorios alejados, es decir la itinerancia (Botasso 1982, 73). A pesar de la alta valorización a los internados, a partir del Concilio Vaticano II - 1965-, comenzó un largo proceso para dismantelarlos hasta su desaparición ya que el Concilio propiciaba el respeto a las culturas propias, punto que se analizará más ampliamente en el siguiente capítulo. De todas formas, los internados continuaron pujantes hasta la década de los setenta.

A pesar de esa gran incidencia de los salesianos en la vida de los shuar, también es necesario tomar en cuenta la observación que realiza Botasso: primero los internados no cubrieron todo el período de vida del Vicariato y no toda la población shuar vivió este proceso (Botasso

¹¹¹ AHMS. Archivo 57 Méndez. Of. No 187 – SO, Sección: Misiones de Oriente, 1951, “Asunto: Pídase aumento de subvención con contrato celebrado, dirigido al Ministro de Gobierno y Oriente”.

1982, 119). Con el propósito de tener una idea más concreta de lo que sucedía al interior de un internado revisaré el caso de Méndez – Cuchantza.

El internado de Méndez – Cuchantza, nuevos roles de género y matrimonio

El primer viaje exploratorio a este territorio lo efectuaron el P. Albino del Curto y el P. Torca en 1915. La Misión de Méndez – Cuchantza se inauguró en 1916, primero se ubicó en Méndez y luego se trasladó a las orillas del río Cuchantza. Este lugar, fue de gran importancia al convertirse en un sitio estratégico por ser un paso obligado para llegar a otros espacios del Vicariato como fueron Sucúa, Macas, Sevilla Don Bosco, Yaupi (ISSCJ 2019, 3). Las HMA llegaron en 1928 (Pesántez 2002, 220). De acuerdo con el “Censo” de 1918 la colonia contaba con “11 familias formada por 71 colonos con 19 niños y 24 niñas. En toda la colonia hay 6 casas. Terrenos cultivados por la Misión desde 1916, 8 hectáreas. Terrenos cultivados por los colonos 15 hectáreas” [ortografía del original]. Además, para 1919 ya poseen una escuela de niños colonos con 6 alumnos.¹¹²

Estas líneas nos permiten tener una idea del surgimiento de la colonia, con el tiempo fue creciendo, como se advirtió en los mapas 2.2 y 2.3 referentes a las lotizaciones de terrenos en ese lugar. La colonia para 1955 se había extendido a otros lugares del territorio shuar, como se puede observar en el mapa 2.4:

Mapas 2. 4. Sectores de Méndez Cuchantza:



Fuente: Censo de Cuchantza (1955)¹¹³.

¹¹² AHMS. Caja Crónicas de Cuchantza, IC16. 1915-1931, “Monografía histórica de Méndez Cuchantza”: 8-9.

¹¹³ AHMS. Caja VC Cuchantza. Méndez (Cuchantza – jivari) “Censimento 1955” [ortografía del texto original].

La casa de la Misión Salesiana y por tanto los internados para niñas y niños shuar se ubicó en “Cuchantza” -color amarillo-, aunque la influencia de la Misión abarcaba otros lugares con eran Yarupsa – Tayusa, Patuca, El Acho, San Simón, Pescado, Río Negro y Aguas Verdes (mapa 2.4). Cuando llegaron los salesianos trajeron su experiencia sobre el modelo educativo aplicado en Italia con los jóvenes marginales de la urbe, a este modelo de le denominó preventivo. Sin embargo, este se tuvo que acoplar a la experiencia aénts, sus características fueron la evangelización, educación y el trabajo, principalmente el agrícola (Garzón 2017, 57-68).

En Cuchatza “se fue ensayando y afianzando el sistema de internados...” (Botasso 2019, 3). En ese sentido, estos tuvieron que atravesar un largo proceso hasta consolidarse. Se podría afirmar que los orígenes del internado se remontan a la década del veinte, en un testimonio del P. Juan Vignia, cuando fue a visitar esta Misión en 1927, encontró lo que posteriormente sería el internado de este lugar:

En Méndez – Cuchantza, 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 ese ausentara de casa: no podían estar sin él. Costó trabajo, dinero y un verdadero triunfo conseguir a los primeros chiquillos jíbaros, como internos... (Juncosa 2020, 153).

En la cita se deja entrever que la forma de reclutar a los niños era por medio de un pago. En la crónica de Chupiantza se indica que lo hacía a través de los viajes exploratorios. Por ejemplo, los misioneros visitaron en 1937 unas 8 “jivarías” e indicaron que “entre los frutos consoladores de la Misión encontraron tres pequeños jivaritos que vinieron como internos a la Misión” (ISSCJ [1915 – 1955] 2019, 66), aunque no se explica cuáles fueron los mecanismos exactos para que los padres permitan que los infantes se marchen. Probablemente como lo indicó el P. Vigna, fue por medio de un pago. Según Rubenstein, los padres shuar no regalaron a sus hijos, lo que hicieron fue enviarlos para que aprendan el idioma de los colonos y que luego sirvan de intermediarios (Rubenstein, 2006, 34). Sin embargo, Juncosa, a través de testimonios directos, detectó la extracción de los niños del medio shuar por métodos violentos como llevarlos sin consultar a los padres o en el peor de los casos obligar a los padres, mediante formas coercitivas, a que entreguen a los hijos (Juncosa 2020, 127-131).

El internado de varones de la Misión de Méndez – Cuchantza se inició formalmente en 1935 - según la crónica-con dos niños, pocos meses más tarde se incorporan dos niños más y un niño

calificado como “blanco”¹¹⁴ (ISSCJ 2019, 107). Al finalizar el año terminaron el primer grado dos niños, quienes más tarde llegarían a culminar el segundo grado y después se retirarían (ISSCJ 2019, 107-108). Para el año escolar de 1937 y 1938 – inicia en octubre y finaliza en julio-, entraron 14 niños shuar, pero a los seis meses escaparon cuatro niños. En los inicios del mes de marzo de 1938 se incorporaron dos niños shuar, a su vez se ausentaron de la Misión dos niños, con permiso y otro niño shuar, después de días de ausencia, regresó a la Misión. El 17 de marzo llegaron 5 niños, quienes permanecieron por ocho días, luego se fueron a la selva con permiso, ese mismo día también se fue un niño (ISSCJ 2019, 111). Esto nos indica la inestabilidad del internado en sus inicios.

La descripción de la crónica continúa con escapadas, niños que llegan, niños que se van, permisos y padres de familia que se llevan a sus hijos (ISSCJ 2019, 111-150). La explicación proporcionada por los salesianos sobre las escapadas de los shuar radica, fundamentalmente, en el espíritu libre en el que viven, como se puede apreciar en la siguiente cita escrita en 1937:

Algunos...no pueden quedar mucho tiempo por la libertad y el carácter salvaje. Es demasiado grande sacrificio para los jíbaros estar dos o tres horas del día en la escuela. Por eso mismo son pocos aquellos que se quedan uno o dos años. Hay muchos jíbaritos en la Misión y se quedan en el primer nivel- frecuentemente 2 o 3; después de nuevo vuelven a la casa, una cosa que hay que notar que es bastante consoladora que regresen de nuevo a la Misión después de un mes y más, pero en fin regresan y gracias a eso se puede continuar y formarlos y educarlos un poco”. [ortografía del original] (ISSCJ 2019, 108).

Con esta cita se reafirma el hecho de la inestabilidad y se puede decir que los internados no fueron aceptados por parte de numerosos shuar, lo cual se confirma cuando en esta misma crónica, a finales de 1940, se encuentra la siguiente reflexión “con un elemento tan variable la labor de la enseñanza y civilización es muy difícil. Hay poca correspondencia de parte de los niños y más aún de los padres.” (ISSCJ 2019, 141). De todas formas, también se puede afirmar que en esa época existía flexibilidad de parte y parte para aceptar la convivencia en el internado, por lo menos en el caso de Méndez - Cuchantza.

De todas formas, con el transcurrir del tiempo, el número de niños que asistían al internado de Méndez - Cuchantza, iba en aumento. Así, en 1938 el total de niños que asistieron al

¹¹⁴ En la descripción de la crónica de Méndez – Cuchantza con respecto a los internados, se hace una única referencia sobre un niño “blanco”. En ese sentido se puede afirmar que fue la excepción a la regla. También se debe considerar que en 1940 se creó la misión de Méndez parroquia, destinada a los colonos, cuyos hijos asistieron a las escuelas de este centro parroquial. Por otro lado, la categoría “blanco”, de acuerdo con el uso que le dan los salesianos tiene vinculación con los colonos.

internado fue de 14 – considerando las escapadas y los permisos-, mientras que en 1950, el número de inscritos fue de 32, y ese mismo número de niños finalizaron el año escolar (ISSCJ 2019, 313). Definitivamente podemos afirmar que los misioneros lograron una mayor estabilidad en esa década. La fecha de la estabilidad del internado coincide con el aporte económico por parte del Estado para la educación shuar a partir del convenio de 1944-.

El internado de Cuchantza era un internado pequeño al compararlo con el de Sevilla Don Bosco -ligado al trabajo misionero en Macas-. Sevilla Don Bosco se fundó en 1943 frente a Macas donde se asentaba una población shuar, ese fue precisamente el motivo para cambiar el lugar del internado, en ese año contaban con 56 niños (Garzón 2017, 84), en cambio en Méndez – Cuchantza, pese a que tenía más años de formación, solo en 1950 contó con 32 niños.

El censo de 1955 proporciona datos de la población shuar de 6 a 18 años cercana a la Misión y de aquellos que se encontraban en los internados, correspondiente al 15% de la población total -población total 902 habitantes-. El total de niños y jóvenes de las “jibarías” fue de 134, de cuyo total 56 se encontraban en la Misión y 78 en las “jibarías”. En otras palabras, 58% permanecían en las “jibarías” y 42% en los internados. Las niñas y las jóvenes, en este mismo rango de edad, eran 152, de las cuales 80 formaban parte de la Misión y 72 se encontraban en las “jibarías”, lo cual equivalía al 52, 63% y 51, 31% respectivamente (ISSCJ 2019^a, 8). Eso significó que los niños y los jóvenes shuar que vivían en sus comunidades eran más numerosos que aquellos que lo hacían en la Misión. En cambio, en el caso de las niñas y las jóvenes, eran más numerosas las que vivían en los internados de aquellas que no lo hacían.

En síntesis, de la población total de las jóvenes y los jóvenes, entre 6 y 18 años, un mayor número vivían en la comunidad -53%- . Con respecto a la población total, apenas el 7% se encontraba en los internados. Este dato es relevante al comparar la nota de la periodista Lilo Linke quien señaló en 1958 “que en los internados salesianos vivía la quinta parte de la población jíbara de toda la provincia” (Botasso 2011, 39) [ortografía del original]. Por lo menos en 1955 en Méndez Cuchantza no era así, las personas que vivían en los internados no llegaban ni al 10%. En el internado de Cuchantza continuó aumentando un número discreto de su población (ISSCJ 2019^a, 8).

En este punto es necesario hacer referencia al modelo salesiano sobre la relación entre internados, matrimonios y tierra. El modelo como tal se observa nítidamente en el caso de

Sevilla Don Bosco, además este fue el primer lugar donde se lo aplicó. El P. Antonio Guerreiro indica lo siguiente:

Quando los jóvenes y las muchachas de Macas, internados en los colegios habían llegado a la edad necesaria, los hacía unir en matrimonio, luego les asignó a cada uno su casa, con huerto, en Sevilla Don Bosco, y los unió así en colonia, en la que edificó la iglesia y colocó a los Misioneros [ortografía del original] (Antonio Guerreiro 1944, 40-41 citado en Botasso 1982, 215).

Cabe recordar, que primero se asentó el internado en Macas -1933- y luego se trasladó a Sevilla Don Bosco -1943-. Y en Sevilla Don Bosco con los ex alumnos del internado, los salesianos formaron las nuevas familias shuar católicas localizadas alrededor de la Misión, junto a quienes se creó el poblado y para ello se entregó tierra a cada pareja. La lógica misional fue primero los internados, luego el matrimonio de las parejas shuar y el poblado. En el poblado recrearían las nuevas costumbres que les enseñaron en el internado (Garzón 2017, 77-78). Para Esvertit, después de asignado el lote de tierra continuaba la tutela de la Misión (Esvertit 2012, 504-505). Sin embargo, esta casuística no se aplica a rajatabla en el caso de Cuchantza, donde si bien se propicia al matrimonio católicos entre el alumnado, la situación varía:

Por no tener cerca de la misión terreno apropiado para formar una población de esas familias cristianas, tienen que regresarse a donde sus padres, suegros, etc. Los cuales en su mayoría aún son paganos y conservan su ascendiente sobre sus hijos y poco a poco les hace perder su formación cristiana o volverse indiferentes (ISSCJ 2019^a, 211) [ortografía del original].

Como se puede observar en la cita, en el caso del internado de Cuchantza, no existe entrega de tierra, por tanto, tampoco las nuevas familias cristianas shuar se ubican alrededor de la Misión. Incluso, los misioneros reconocen que los jóvenes o las jóvenes, aunque se han casado retornan a su matriz cultural. Matriz cultural que se representa en los padres “paganos” que aún poseen su autoridad sobre los hijos.

Retomando a Roy Wagner (2019, 49-64) las culturas siempre son móviles y se inventan, por tanto, la matriz tampoco debió permanecer inmutable, aunque prevaleció. En este punto, señalo de manera muy amplia que los distintos estudios antropológicos, sobre los aénis chicham y otros grupos de la Amazonía -desde la década de los sesenta- (Harner [1978]1994, 120-129; Descola 1996, 153-162; Colajani 1984, 238; Mader 1999 235; Seymour – Smith 1986, 131-153; Taylor 1988, 90-102) dan cuenta de la persistencia de las redes de parentesco, un rasgo vital de esta cultura.

Según Botasso, los internados funcionaron a través de dos ejes: el trabajo y la escolarización (2011, 40-46). La escolaridad como parte del proceso civilizatorio, requiere que los niños y niñas se mantengan en un aula y cumplan con los horarios de estudio, como del año escolar 1939 - 1940, donde se impartían el castellano, escritura, gramática, lectura, historia, geografía, cálculo. También vinculada a la “civilización” estuvo la enseñanza del trabajo agrícola al que se ven abocados los niños y niñas shuar, y otros de carácter técnico como fueron algunos oficios tales como la carpintería en el caso de los niños y el de costura destinado a las niñas (ISSCJ 2019, 128). Con el propósito de ampliar esta visión sobre la división sexual del trabajo en los internados y el matrimonio, tomé en cuenta el pensamiento de las salesianas y salesianos, a través de las entrevistas que realizó el P. Barruecos a misioneros y misioneras en el internado de Cuchatza, como se verá en el siguiente punto.

El aprendizaje, la división sexual del trabajo en el internado

La división sexual del trabajo se relaciona en primera instancia, con la distribución espacial de los internados: “Difícilmente se podrá hoy olvidar la ubicación característica de todas nuestras bases o residencias misioneras y de nuestras obras en general, la casa de los Padres y de las Hermanas y la Iglesia como lazo de unión...” (Luis Carrollo 1987, 142 citado en Garzón 2017, 61). En efecto, esta fue una norma en todas las misiones incluida Cuchantza, igualmente, los espacios de internos e internas se encontraban separados.

En segunda instancia, el internado para los niños y las niñas significó un cambio en su forma de vida, como lo atestiguan las palabras del misionero Victoriano Callejas: “el objetivo del seguimiento que hacía de los pequeños discípulos era que fueran buenos y obedientes trabajadores; que aprendieran rezos y costumbres de una cultura diametralmente distinta de la propia...” (Barruecos 2003,111).

En concreto, la aspiración fue transformar totalmente la vida de internos e internas. El modelo por seguir estuvo basado en el alejamiento de sus familias, en el aprendizaje de la religión católica como un elemento civilizatorio y otras costumbres. En ese espacio ahora niños y niñas estaban en manos de misioneras y misioneros, relegando la autoridad de los padres. ¿Cuáles fueron las nuevas costumbres que se enseñaban en esos espacios?

Continuando con la misma entrevista el interlocutor señala: “que aprendieran los elementos de una nueva lengua para relacionarse en el nuevo mundo del internado...”. Este aspecto es importante resaltar: en el internado, a través de las clases impartidas tenían que dejar de hablar su idioma, la lengua “jíbara”. Además, se esperaba que: “cambiaran de modelos de

vestido, de vajilla, de alimentación; que adquirieran hábitos de trabajo; que acudieran con presteza al sonido de la campana; se formaran en filas y guardaran silencio en los tiempos y lugares reglamentarios” (Barruecos 2003, 111). El nuevo modelo negó a la cultura propia en todos sus rasgos y promovió el uso de artículos que provienen del mercado.

Foto 2.2. Jóvenes shuar internas



Fuente: AHMS. Archivo fotográfico.

Nota: se desconoce la fecha en que fue tomada la foto.

Como se puede apreciar en la foto, las jóvenes shuar cambiaron su *tarachi* o vestido por un uniforme y su cabello fue recortado, es decir, se produce e impone una nueva forma de corporalidad a las mujeres, según Martínez (2017,70) el ideal católico se evidencia en los lugares donde se toman las fotografías, en este caso en el internado.

Otro elemento diferente para niños y niñas fue la forma del aprendizaje:

Que acudieran con presteza al sonido de la campana; se formaran en filas y guardaran silencio; que en el salón de estudio soportarán una o más horas con el libro, el lapicero, el cuaderno de deberes como compañeros mudos e instrumentos de trabajo mental; no de actividad corporal, de libertad de movimiento y de ocurrencias e inclinaciones personales (Barruecos 2003, 111-112).

En las palabras del entrevistado, en cierto sentido hay una comprensión del mundo de sus discípulos al indicar que tienen que “soportar” los instrumentos de estudio y más aún

someterse a la inacción de una clase. Además, en esa época se fomentaba la educación bancaria, memorista y de sometimiento absoluto a los maestros y maestras.

Sin duda estos niños y niñas, acostumbrados a un aprendizaje más vivo, debieron sufrir al interior de las aulas. Esa forma de aprender se contrapone al mundo de la selva o el de la *jea* y las formas de aprendizaje. A continuación, se puede ver la reflexión de Rafael Mashinkias al respecto:

El sólo está entre los montes, bajo un árbol, teniendo entre sus manos una mariposa, una langosta o cualquier insecto, habla con ellos, le pregunta y se contesta a sí mismo; le pregunta del por qué está solo, si tiene amigos...del porqué es malo y pica a los hombres (insectos dañinos). Toda una serie de preguntas que la resuelve el mismo [ortografía del original] (Mashinkias 1976, 16).

La descripción que nos entrega Rafael Mashinkias, permite sumergirnos en el mundo infantil shuar, quienes experimentaban e investigaban cuando iban al monte. Su aprendizaje es una experiencia vivencial -no en un texto-. Además, demuestra, una vez más, la relación que tenían con los animales por cuanto habla con ellos. De hecho, las etnografías sobre los aénts y en general sobre los pueblos amazónicas, revelan su profunda relación con la selva (Descola 1988, 27-60; 2005, 125-139; Rival 2015, 63-101).

Uno de los elementos que más maravilló a salesianos y salesianas fue el accionar de los discípulos y las discípulas en la selva. Existen frases como estas: “ellas son...maestras del camino y vida en la selva”, pronunciada por Sor María Parón (Barruecos 2002^a, 60). “...Salen a la selva y es su mundo. Se mueven por todas partes y gozan con cada cosa que encuentran”, dice Sor Victoria Bozza (Barruecos 2002^b, 149). Definitivamente, las dos formas de aprendizaje -internado y selva- contrastan en forma abismal. Los niños y las niñas también aprendían a través de imitar las acciones de los padres. Por ejemplo, cuando el padre elabora los canastos:

En el trabajo casero de los canastos “Chankín”, está junto a él en sus observaciones, imita en la preparación del trabajo, durante la ejecución; es el momento en que hace tantas preguntas relacionadas con el trabajo que se está haciendo: qué es ese material, de dónde trajo, cómo cogió, para qué sirve, quienes lo van a usar [ortografía del original] (Mashinkias 1976, 17).

Las muchachas comienzan a acompañar a sus madres y son instruidas por ellas en el trabajo y las ocupaciones de las mujeres las que aprenden imitándolas... Cuando el muchacho tiene entre seis o siete años de edad su padre hace o compra para él una pequeña cerbatana con la cual practica asiduamente, usando flechas sin veneno. Con tales flechas el muchacho

fácilmente caza pequeñas aves que inmediatamente prepara para comerlas. Solamente cuando ha pasado a través de la iniciación y es recibido entre los hombres adultos se le permite usar las flechas con veneno [ortografía del original] (Karsten [1935] 2000, 186-187).

En el internado, los niños y niñas al romper con la relación con sus padres dejan de imitar las actividades cotidianas que les enseñaban a ser mujeres y hombres shuar. Las mujeres relacionadas con la huerta y el cuidado de los animales, los hombres direccionados a ser un buen cazador o guerrero. Ahora, aprendían otras costumbres alejadas de la selva, constreñidos al internado. Según la descripción de Victoriano Callejas, en Cuchatza, en la década de los cincuenta, el internado de varones tenía su propio espacio que contaba con el dormitorio para los jóvenes localizado en el primer piso. En la parte superior se encontraban las habitaciones de los misioneros. Había un solo salón de clases para los alumnos de los diferentes grados. Existía una segunda construcción destinada al comedor y la cocina. La iglesia separaba el internado de varones del de mujeres (Barruecos 2003, 108).

En el internado la tarea asociada a los varones era la ganadería, ellos se dedicaban a ordeñar y a la alimentación de estos animales según lo menciona Sor María Rivas (Barruecos 2002^a, 96), por tanto, dejaban de lado la cacería y la guerra. Además, los varones eran responsables de las siembras en las huertas, lo que no ocurría al interior de sus comunidades. Incluso como se ha señalado, debió ser muy complicado para los niños y jóvenes, tener que trabajar en la huerta, cuando este trabajo se consideraba, dentro de la cultura shuar, como parte del rol femenino (Botasso 1982, 10; Garzón 2013, 45-50; Ortiz 2019, 205-209).

En cambio, en el internado de mujeres, de acuerdo con Sor Victoria Bozza (Barruecos 2002^b, 131-146), a más de la escuela, también había el taller de costura para las chicas grandes destinado a confeccionar ropa, actividad que dentro de la cultura shuar estaba a cargo de los varones. Al igual que los jóvenes por las tardes, ellas se dirigían a trabajar en las chacras, en las que se incluían las siembras de arroz, de caña y otros productos de la zona como la yuca.

La concepción de la siembra shuar es muy diferente a la de los campesinos y colonos de la Sierra. En la cultura shuar el aja o huerta es un microcosmos de la selva, no es factible un monocultivo. Como se aprecia en la foto 2.3 las niñas se encuentran en medio de un campo de caña, es decir, un monocultivo. Además, por la pobreza del suelo amazónico -su formación es muy antigua- los monocultivos destruyen a la tierra más rápidamente. La concepción de la huerta shuar, al estar constituida por muchas plantas, se asemeja a un microespacio y es la forma de cultivo más adecuado para este tipo de suelo.

Foto 2.3. Niñas en la huerta de caña del internado



Fuente: AHMS. Archivo fotográfico.

Nota: se desconoce la fecha en que fue tomada la foto.

Al ser parte de la responsabilidad de las salesianas las tareas domésticas, según Victoria Bossa, ellas se apoyaban en las jóvenes para hacerlas planchar y lavar la ropa de los varones internos, reproduciéndose la misma relación de género que se encuentra al interior de la Misión (Barruecos 2002b, 131-146). En general, en los internados de distintos lugares del continente se replicaron estas nuevas formas de división sexual del trabajo, muy similares a las descritas anteriormente (Liva y Arqueros 2020, 81-96; Gómez 2013, 141-171; Cabrera 2017, 293). En ese sentido, los internados funcionaron para homogenizar y disciplinar a las poblaciones indígenas.

La vida rutinaria del internado, de acuerdo con Callejas, consistía en recibir las clases en la mañana -primero, segundo y tercer grado (solo había estos grados) y se daban en castellano. Luego, el almuerzo y después por la tarde, de acuerdo con el reglamento del internado, debían trabajar en la chacra hasta las cinco de la tarde. Siempre los alumnos iban acompañados de un

asistente. El asistente era un misionero que tenía que guiar y cuidar a los alumnos -lo propio ocurría en el internado de mujeres-, es decir, cada actividad de los niños y niñas era vigilada. Igualmente, recitaban oraciones en la mañana y la noche, unas veces en latín, otras en castellano o shuar. Por otro lado, todas las misas eran en latín (Barruecos 2003, 110-121). En este punto cabe preguntarse ¿si las misas eran en latín, ¿qué significado podía tener para un niño que desconocían ese idioma?

Pero también en estos espacios ¿cómo se propiciaban las relaciones entre los jóvenes y si aún prevalecían sus normas culturales, cuando en su diario vivir lo hacían en espacios separados y vigilados por los asistentes? De acuerdo con Callejas, un lugar de encuentro eran las fiestas donde se realizaban las veladas con las respectivas obras de teatro (Barrueco 2003, 121). A más de este espacio, señala Sor Victoria Bozza, los jóvenes se encontraban burlando la vigilancia de sus asistentes. Así, cuando iban a las chacras “se perdían, desapareciendo entre los árboles”, prevaleciendo un espíritu de cuerpo cuando el resto de las chicas defendía a las infractoras al negar su ausencia (Barruecos 2002b, 137). Es decir, las jóvenes tenían mecanismos de resistencia frente a las reglas de los internados.

También en las descripciones de Sor Juana Bello se señala que, a pesar de su máxima vigilancia, las chicas tenían un arco hecho de bejuco con un hilo templado, de tal suerte que al presionar la cuerda salía un sonido similar al de la selva. Cuando ellas tocaban era para llamar algún muchacho (Barruecos 2002^a, 203). Esto significó que la disciplina, sobre todo personificada en la figura del asistente, impuesta en los internados, no fue suficiente porque ellos y ellas tuvieron sus propias estrategias para los encuentros.

En este internado -Cuchantza-, como en el resto, eran bien recibidos los matrimonios cristianos del alumnado. Menciona Sor Victoria Bozza que los días domingo se propiciaban las reuniones entre jóvenes. Previamente, los varones pedían la autorización a la directora para visitar a determinada muchacha. Después de la autorización y cuando eran las primeras veces, las chicas solo estaban de espaldas, poco a poco, y en la medida que aumentaban las visitas, se daban la vuelta y conversaban¹¹⁵. Luego venían los padres de los jóvenes y las jóvenes y se ponían de acuerdo con el matrimonio. Cuando se había acordado el matrimonio, los padres también recibían el catecismo (Barruecos 2002^a, 146-147).

¹¹⁵ En el pedido matrimonial en la cultura shuar, la joven, si por supuesto no era una niña, tenía la posibilidad de negarse a un matrimonio y una señal era el dar la espalda al pretendiente (Karsten, [1935] 2000, 153-156)

En el nuevo espacio del internado, los jóvenes y las jóvenes tenían que pedir permiso a las monjas y sacerdotes para aceptar el enamoramiento, por tanto, estos nuevos actores insertos en el proceso del matrimonio si tuvieron injerencia. Incluso los sacerdotes se encargaban de arreglar los matrimonios como lo señala Blas Garzón a través de una entrevista que realizó en Sevilla Don Bosco a Galo Picham:

Según el internado, los curitas hacían, cogían y llevaban a las muchachas, entonces que es lo que hacían ahí generalmente, casi empezaban a reemplazar lo que hacían los papás, entonces veían si esta muchacha es bonita, trabajadora, cocina bien, hasta plancha, todas estas cosas decían, y ese muchacho es muy bueno, entonces hacían que los dos se encuentren, entonces decían quiero que te cases con fulana de tal, fulana de tal te quiere, entonces hacían los encuentros si es posible en el despacho del director o en el despacho de la directora hacían los encuentros y al final el papá solamente se daba cuenta cuando ya estaban a punto de casarse... (Garzón 2017, 195).

Como se puede apreciar, quienes decidían con quienes tenían que casarse eran los curas y las monjas, pese a que en la Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae* se señala muy claramente que quienes deben decidir son los involucrados (León PP XVIII 1880). Además, no se puede olvidar que el proyecto salesiano era terminar con la poligamia. De acuerdo con Rubenstein, la poligamia no terminó, pero si se transformó en matrimonios monogámicos en cadena porque con la primera esposa se casaba ante la iglesia, en el segundo matrimonio lo hacía a través del registro civil y en la tercera ocasión lo realizaba en unión libre (2005, 36). Esto significó qué pese al encierro, al control total de los misioneros sobre los niños y niñas shuar a la final, cuando eran jóvenes y optaban por el matrimonio, permanecía la poligamia, pero transformada. Para completar la visión sobre la situación de internos e internas, a continuación, presentaré algunos testimonios sobre la vida en diferentes internados.

Testimonios de la memoria de los niños y niñas shuar sobre el internado

Los testimonios que se presentan a continuación, a manera de complemento, corresponden, principalmente, a la vivencia de las personas al interior de los internados en las décadas del sesenta y setenta. A María le pregunté cómo llegó al internado, ella me respondió:

Porque antes dizque los misioneros sabían andar por las comunidades, los curas, las monjas salesianas. Entonces, andaban así de casa en casa. Y viendo que tenía una hijita por allá, le entregaban. Las monjas que llegaban ya sabían que entregaban así a un hombre que era buen cazador. Según ellos llegaron a concientizar, a hacerles entender a mis abuelos que no se debe hacer eso, que la ley de Dios no permite esas cosas. Entonces, ya viendo que había mujercitas

ya grandecitas, ya le metían al internado. Ya le cogían y llevan. Entonces, mi padre me soltó, como yo era la primera hija (entrevista, Sucúa, 4 de octubre del 2012)

En su narración explica claramente que misioneros y misioneras justificaban llevarse a los internados a las niñas porque, según su errada lectura, les iban a casar con un hombre adulto. Mi interlocutora se refiere al pedido de la novia cuando eran niñas, como se explicó ampliamente en páginas anteriores, este hecho no correspondía a la cultura shuar. El pedido si se hacía cuando ella era incluso un bebé, pero se tenía que esperar a que pase la fiesta de la *Núa Tsanku* para consumar el matrimonio. La fiesta se podía hacer dos años después de la primera menstruación, porque había que realizar todos los preparativos para la gran fiesta con toda la parentela (Chiriap 1987, 18-20; Karsten [1935] 2000, 157-167). Esto también nos demuestra que el conocimiento sobre la cultura shuar en la generalidad de los misioneros y misioneras era mínima. María fue al internado porque le fueron a buscar en la comunidad. También era propicia la situación cuando los niños y las niñas habían perdido a sus padres y eran “cedidos” por los familiares más fácilmente (entrevista a César, Yukutais, 30 de octubre del 2012). Lo cierto es que la mayor parte de estos niños y niñas entraron al internado a muy temprana edad. Bolívar, otro niño, relata:

Cuando yo fui a los cinco años al internado mi abuela me dejó y dejó indicando que nunca me sacaran del internado, nunca me dieron permiso yo una vez me hui, pero al otro día me cogieron, esto sucedió en la escuela, igual en el Don Bosco tenía la consigna de no salir...después terminé el sexto grado estuve dos años sin estudiar y ahí si me fui con mi padre y aprendí a cazar con bodoquera, me fascinó hacer trampas, andar libre pero mi padre me dijo tienes que estudiar y me trajo, yo no quería [...] (entrevista, Sucúa, 14 de noviembre del 2012).

Como se puede apreciar en su testimonio de vida, el niño entró cuando tenía cinco años, también describe la separación que viven con los familiares porque no le iban a visitar. De hecho, una política de los internados era que los niños y niñas visiten lo menos posible a los familiares. También describe con fascinación cuando retorna a la *jea* y aprende a cazar. Sin embargo, por pedido de su padre retorna a estudiar en el internado.

Otro testimonio evidencia cómo se reafirma esta política de limitar la relación de los niños y niñas con sus familiares. Rosa trae recuerdos a su memoria y comparte su vivencia: “a nosotros no nos mandaban a la casa porque éramos menores de edad, no nos querían mandar a la casa porque [decían] se van a casar de tierna edad, porque [decían] que íbamos a quedar trabajando (entrevista, Sucúa, 5 de noviembre del 2012). Esto sucedía sobre todo con los

menores y las menores de edad, incluso se quedaron años en los internados sin ir a la casa, además, las razones que le dieron a Rosa fue que se casaría muy joven o que trabajaría, desvalorizando de esa forma las costumbres shuar. Igualmente, Ester indicó: “me mandaron hacer la escuela donde las madres salesianas” y lo hizo cuando tuvo ocho años (Entrevista, en Sucúa, 14 de noviembre del 2012).

La ruptura con la vida en la *jea* no fue fácil para los infantes, no solo por romper con los afectos de los padres sino por comenzar a desvalorizar a su propia cultura y forma de vida. Una de las prohibiciones fue hablar en shuar, así como el uso de sus nombres en ese idioma: “no nos dejaban hablar en shuar, según ellos educándonos, quitándonos los nombres...yo soy Indiashi¹¹⁶, Indiashi me decía mi padre. Sólo él hasta ahora me dice así” (entrevista a María, Sucúa, 4 de octubre del 2012), es decir, cuando recibían el bautizo se les daba un nombre cristiano y en el internado ese era el nombre que prevalecía. De todas formas, a pesar de la prohibición, continuaban conversando en su idioma.

También se negaron otros ámbitos, Bosco nos relata lo siguiente:

[...] decían que comer las ranas... era malo o los gusanitos...de los palmitos. En la Misión, también [decían] no tomar chicha porque era enfermedad, no era alimento. No a los asados, a los ayampacos que eso...es malo. Solo deben comer hervido sopas... comiendo carne de res, de cerdo, pollo, pero eso de cacería de la montaña no...También nos prohibían hablar en shuar y la costumbre de pintar y tatuar, y los vestidos con itip. Yo ya no me vestía con el itip, pero algunos llegaban pintaditos amarraditos la trenza y les mezquinaban [...] [ortografía del original] (Posligua 2014, 31-34).

El discurso en las misiones era maniqueísta, en su percepción la cultura de los shuar se ubicaba en el lado negativo, desvalorizando a los diferentes elementos de esa sociedad como la alimentación, el idioma, el vestido o los adornos. Al estar reclusos en los internados fueron afectados porque dejaron de aplicar los ritos de pasaje que marcaban la vida de cada individuo, mujer u hombre, hacia la adultez.

Como lo señala Aníbal: “eso es una ceremonia...que cada joven debe cumplir, yo no hice en mi juventud porque estaba en el internado...yo perdí todo el proceso de la ceremonia. Después de adulto cumplí la ceremonia de la ayahuasca” (entrevista, Sucúa, 23 de octubre del 2012). precisamente antes de casarse, porque al completar todos los ritos de pasaje ya podía

¹¹⁶ *Indiashi* significa cabello

cumplir con el papel de esposo. En ese caso, aunque en forma más tardía, logró realizar este rito de pasaje, sin embargo, otros varones shuar no lo hicieron.

Lo propio ocurría con la fiesta de la *Núa Tsanku*, o rito de pasaje, aplicado a las jóvenes, más bien era un recuerdo borroso inexistente como me decía María: “yo nunca observé esa fiesta solo escuché a mi abuela... yo tuve mi primera menstruación en el internado” (entrevista, Sucúa, 4 de octubre del 2012). Este aspecto obliga a la reflexión, las fiestas marcaban la formación del ser hombre y ser mujer, cumplían la función de cohesionadores de la parentela, en el caso de interés señalaban el momento del matrimonio. Al desaparecer estas fiestas o estos marcadores culturales se flexibilizan las reglas, se dejaban de lado las normas y se apuntaba a la destrucción cultural.

Ahora bien, con respecto al tema del matrimonio ¿qué aprendían al interior de los internados? Lo primero que les enseñaron, a través del catecismo, fue sobre Adán y Eva y la manzana prohibida, como me contaba María al reflexionar sobre las enseñanzas en el internado “[...] Dios prohibió que coman la manzana, pero que manzana, concretamente, Dios prohibió que hagan el amor. Hicieron el amor y pecaron” (entrevista, Sucúa, 4 de octubre del 2012), es decir, se les enseñó el sentido de la culpa relacionada con la sexualidad, además una culpa que recaía en la mujer.

El sentido de culpa por efectos de la sexualidad fue muy repetitivo al interior de las enseñanzas de la Misión. Y si bien el internado sirvió como un nuevo espacio donde los jóvenes se podían conocer, a pesar de encontrarse cerca físicamente, se prohibía que ellos y ellas se junten, Marcelino, quien estuvo en la Misión desde los nueve años (entrevista, Sucúa 31 de octubre del 2012), me contó que:

A mí me afectó..., más que todo porque no había relación de compartir con las chicas. Como quien dice el jefe, el padre superior nos impedía [conversar], no había como conocerse bien, ellos decían que estamos intencionado, había un celo. Cómo querían que sin relacionarnos hagamos nuestras vidas (Posligua 2014, 44).

Como se puede desprender de esta memoria, la preocupación de los misioneros era que los jóvenes terminen vinculándose sexualmente –“intencionado”-. En la sociedad shuar, la sexualidad no era considerada negativa -salvo en el caso del adulterio-. Si una joven soltera quedaba embarazada no era un problema, al final terminaba casándose, por cuanto para los hombres, por efectos de la poligamia, lo hacían porque siempre había escasez de mujeres. Esta idea se afianza con el comentario de Karsten quien señaló que después del “servicio del novio” la pareja podía optar por no continuar con el matrimonio, en ese sentido la relación

finalizaba, incluso si la joven quedaba embarazada (Karsten 2000, 150). Para Belaúnde, con respecto a las sociedades amazónicas en general, la inexistencia de figura de la madre soltera se debió a la práctica del infanticidio o el aborto (Belaúnde 2008, 128). La propuesta de Belaúnde se contrapone a la de Karsten y, por ende, a la sociedad shuar, donde se denota mayor flexibilidad cuando una mujer tenía un hijo, aunque ya no contara con su pareja. Entre los shuar no existía una relación directa entre madre sin marido e infanticidio.

La sexualidad era vista con una visión pecaminosa, María recuerda:

Quando tenía doce años me fui a la casa, ahí solo me dieron quince días, y cuando regresamos nos llevaban a una clínica, a un hospital para hacernos examen de ginecología y ver si hemos tenido relación...Y nos dividían, todas las chicas que ya sabían de eso en otra celda y todas las que eran todavía inocentes por acá (entrevista, Sucúa, 4 de octubre del 2012).

Se demostraba así una actitud represiva y violenta frente al cuerpo y la sexualidad de las jóvenes. El matrimonio también fue abordado desde una normativa autoritaria y donde se descartaba cualquier explicación sobre la sexualidad, María me cuenta: “Yo sufrí cuando me casé porque no sabía cómo era...yo no sabía lo que me esperaba. Fue un trauma terrible. Yo lloraba y decía esto no es vida. Ni para desvestirme delante de él...” (entrevista, Sucúa, 4 de octubre del 2012). Las palabras de María, quien se casó por el civil y el eclesiástico, reflejan el miedo al cuerpo y a la sexualidad, una actitud inusual dentro de la cultura shuar por cuanto antes de la incursión salesiana el baño en los ríos lo hacían desnudos hombres y mujeres sin ningún problema de culpa. Este miedo trasciende al comportamiento con otros hombres porque “cuando te vas te casas ya eres para él, ya no debes ver a nadie. Tú ya fiel a ese hombre. Lo que une Dios nadie puede separar. Yo me sentía amarrada que no podía ver, ni reírme” (entrevista a María, Sucúa, 4 de octubre del 2012). La idea impartida era que la mujer solo puede tener un hombre en la vida, mientras en la sociedad shuar si fue permitido separarse y volverse a casar con otros hombres.

De todas formas, previo a su matrimonio, comenzaron a florecer las costumbres propias. El episodio que relata María se ubica en el noviazgo, cuando su futuro marido la cortejó y ella fue a su casa, en una de las salidas del internado:

Avisé a mi madre que había un chico que se interesaba y que quería casarse conmigo...me dijo primero tendrás que pasar por pruebas...Entonces, me dio ese [el alucinógeno], [antes] me hizo ayunar tres días...me llevaba a la chacra [para] que le ayude a limpiar y me daba tajita de caña, chupaba eso. Venía, me bañaba y me acostaba. Al siguiente día igual y al tercer día igual. Hambre si tenía y por eso para atenuar agüita me daba y me decía: si quieres ser alguien en la

vida vas a sufrir...[hay que decir] a la planta deme fuerzas para luchar y la planta mismo te va a direccionar...En ese trance vi que mi primer hijo iba a ser varón...Después en la segunda toma vi que iba a tener cinco hijos y cinco hijos tengo. [Mi madre] me dijo ¿Qué has visto? Sí tú estás segura que es con él...yo le dije si le vi (entrevista, Sucúa, 4 de octubre del 2012).

En la medida en que María crece y se va alejando del internado porque está próxima a casarse, las costumbres propias afloran. De hecho, en la vida de los shuar es medular la toma de alucinógenos sobre todo en los momentos más complejos, como en este caso porque se va a casar. A través de las visiones se reafirma su opción del matrimonio con su novio, mirado como futuro esposo. Las palabras también reflejan esa profunda relación con otros seres vivos como son las plantas, porque la planta le habla... Igualmente, ella comienza a reaprender su cultura y el rol que le corresponde como mujer shuar:

Hasta los dieciocho estuve con las monjas, yo no sabía lo que era hacer chicha. Cuando salí ya aprendí como hacer chicha. Mi madre me dijo así se hace. Prepara chicha, ahora tienes que dar a tu marido, pero bien hecho la chicha no cualquier chicha... Ahí si ya salí por fin al mundo. Yo sabía decir por qué me encerraron aquí. Por qué me botaron en este mundo (Posligua 2014, 45).

En ese sentido, no todo lo que se aprendió en el internado quedó como un pensamiento inalterable, porque se retorna al origen, a la matriz shuar. Igualmente, la chicha, nombrada en esta cita, es uno de los alimentos vitales dentro de la cultura - al igual que entre los quichuas (Muratorio 2000, 244; Guzmán 1997, 108-110)-, asociada al género femenino, la cual vuelve a reaparecer con fuerza en María cuando su progenitora le enseña. Al final existe un tono de queja por dejarla en el internado.

Otro relato corresponde a la experiencia de Aníbal en el internado y sobre su matrimonio. En un diálogo entre Aníbal y un sacerdote, en años posteriores a la salida del internado, el segundo le pedía que considere el matrimonio eclesial -Aníbal se había casado a los 16 años, no obstante, se separó y poseía un segundo matrimonio-. En este caso Aníbal optó por el matrimonio monogámico, aunque no se había casado por el ritual católico.

El sacerdote, con el propósito de convencer a Aníbal para que tome la decisión por el matrimonio eclesiástico le entregó una biblia. El objetivo era que lea y luego, con ese conocimiento, se case por la Iglesia. En respuesta a esa petición, en primer lugar, recriminó al sacerdote: "...padre ¿por qué en mi tiempo de internado la biblia era sagrada y nadie podía tocar? Si usted me hubiera dado en el internado hubiera aprendido muchas cosas..." (entrevista, Sucúa, 23 de octubre del 2012). Eso significó que no necesariamente en el

internado se dio a los infantes todos los “secretos” de la religión católica, en referencia a que no les permitieron leer la biblia, además, que las misas en esa época se daban en latín y los shuar no eran elegibles como catecúmenes, menos aún como sacerdotes.

Después de la lectura de la biblia, un año más tarde, nuevamente prosiguió el diálogo y Aníbal continuó:

[...] y al siguiente año le dije [al sacerdote] ya se todo lo que dice la biblia. La biblia realmente es hermosa, pero no es como ustedes dijeron que la biblia es santa, porque es una experiencia cultural europea. Es lo que ustedes dicen de nosotros, de nuestras vivencias les llaman mito, leyenda, [la biblia] es otra leyenda (entrevista, Sucúa, 23 de octubre del 2012).

El argumento de Aníbal es claro, la historia en la biblia no es universal. Además, considera que, si “Dios mando a predicar por todo lado, yo no sé porque no tengo testigos” (entrevista, Sucúa, 23 de octubre del 2012) por cuanto en esa época no conocía que algún predicador llegara a los shuar, otro argumento para desmontar la universalidad de la religión católica.

Por otro lado, señaló que: “Yo tampoco creo en el infierno ni en el pecado...dice la gente yo pequé porque el diablo me tentó... ¿no seré yo el que decido hacer las cosas?” al desconocer el pecado tampoco existe la confesión e indicó “Yo le dije: padre yo jamás me voy a confesar porque es una forma de conquistar, es una forma de dominar” (entrevista a Aníbal, Sucúa, 23 de octubre del 2012). El discurso es realmente contestatario y rebelde, sin embargo, cabe preguntarse ¿cuál fue el desenlace de esa historia en torno al matrimonio, considerando las ideas de Aníbal?

Después de conversar con su esposa señaló:

yo digo...hay un ser divino sobrenatural, por lo pronto aceptemos esa bendición como dicen esa es una inscripción para ir al cielo. Finalmente, cuando el cura se iba mi tío, que era catequista, dijo: vas a prepararte [para el matrimonio católico]. Yo en mi cultura estoy más que preparado, [me caso] solo que el cura quiera darme una bendición...y el cura feliz me dio la bendición (entrevista, Sucúa, 23 de octubre del 2012).

En el fondo, existió una negociación para aceptar el matrimonio católico. Por un lado, se torna atractiva la idea de un Dios y un cielo a los cuales se puede acceder a través del matrimonio católico, de esa manera este se convierte en una llave para llegar a ese nuevo Dios, aunque eso no signifique que dejó a sus propios dioses. Esta posición también devela la apertura no dogmática a la existencia de otras creencias. No obstante, de la ceremonia católica lo único que acepta Aníbal es la bendición sin otro aditivo católico como puede ser la confesión o la

ceremonia, por ejemplo. Igualmente, el sacerdote acepta solo darle la bendición. En otras palabras, las posturas tanto de Aníbal como del sacerdote fueron flexibles, por lo cual se llegó a un acuerdo en torno al matrimonio católico, sin que Aníbal deje de ser crítico y contestatario. A través de este ejemplo se puede afirmar que estamos frente un proceso de transculturación y reconfiguración del matrimonio shuar, así como de resistencia.

En el siguiente testimonio sobre la vivencia de César, se puede observar su relación con los salesianos y su matrimonio católico. César fue alumno del internado en Taisha, tras la frontera del Kutukú, entró después de finalizar el cuarto grado. Lo que aprendió sobre el matrimonio fue que “uno tiene que legalizar, no vivir como salvajes, como perros...una familia si quiere legalmente constituir un hogar tiene que...realizar el matrimonio eclesiástico...que seamos responsables...” (entrevista, Yukutais, 30 de octubre del 2012). Es decir, se reafirma la idea de que la religión católica y en este caso el matrimonio católico es un signo de civilidad, si no se realiza esta práctica aún se encuentra en estado de salvajismo.

También César relató que, en el internado, los jóvenes que se enamoraban eran preparados por los curas sobre el tema, por una semana o unos quince días; luego legalizaban el matrimonio y retornaban a sus comunidades. Además, en sus recuerdos subyace una educación férrea “a veces si los jóvenes mayores se iban donde las chicas éramos culpables todos...a la persona que le detectaban mal comportamiento mandaban a la casa, entonces ahí perdían el estudio” (entrevista, Sucúa, 23 de octubre del 2012). Como se puede apreciar, el relacionarse con las jóvenes era tomado por la Misión como una falta grave.

Si bien para César en la Misión se recibía castigos físicos e incluso algunos jóvenes huían del internado por esa causa, al efectuar un balance entre los aspectos positivos y negativos, considera que la Misión fue positiva porque les permitió acceder a la educación, a la religión católica -que les enseñó el respeto- y principalmente porque se formaron los centros shuar y, por tanto, el resguardo de su territorio frente al problema de la colonización. Por otro lado, consideró que gracias a los misioneros pudo estudiar en el colegio, así como obtener trabajo, primero como vaquero y después como tele auxiliar para las radiofónicas salesianas. Como el mismo lo señala, siempre estuvo apegado a los salesianos (entrevista a César, Yukutais, 23 de octubre del 2012).

Sin embargo, a pesar de su trayectoria de vida vinculada a los salesianos, él no se casó inmediatamente a través del ritual católico. Cuando era tele auxiliar en una comunidad tras la cordillera del Kutukú conoció a la que sería su esposa. Él, sin compañía de ningún pariente,

efectuó el pedido a los padres de la novia y vivieron en la comunidad por seis años, casados bajo las normas shuar. Además, en ese lugar compró una parcela de terreno y construyó su casa (entrevista a César, Yukutais, 23 de octubre del 2012). Este aspecto nos lleva a la siguiente observación: hace relativamente pocas décadas atrás no existía entre los shuar la propiedad privada de la tierra, en este caso esta nueva norma se encuentra instituida, así como la sedentarización. Y como se vio con mayor claridad antes, fue urgente para los shuar reconfigurar su forma de vida debido a la presión por la tierra manifiesta por la llegada incontenible de colonos a la Amazonía.

La esposa de César también comenzó a trabajar como profesora en la comunidad, fue cuando empezaron los problemas porque no habían legalizado su matrimonio, es decir porque no se habían casado ni por el civil ni por el matrimonio eclesiástico y César indica lo siguiente:

los padres de familia empezaron a decir que los profesores que vienen a trabajar en las escuelas, en colegios tienen que ser legalizado el matrimonio porque son fiscomisionales, ya empezaron a reclamar esto...tienen que ser ejemplo...Ellos empezaron a reclamar, entonces qué nos toca hacer, no estábamos en nuestra casa, en nuestra comunidad...legalizamos el matrimonio y el P. Juan nos casó (entrevista, Yukutais, 23 de octubre del 2012).

En definitiva, legaliza -civil y eclesiástico- su matrimonio por presión de la comunidad y no por su convicción como católico. También se puede reflexionar que pese a convivir con los salesianos -desde muy niño-, aprender sobre la religión católica e incluso recibir su apoyo posterior al internado y poseer una posición positiva sobre los salesianos, César no optó por el matrimonio católico como primera elección. Igualmente, sus acciones son contrarias a su discurso inicial cuando señaló que “uno tiene que legalizar, no vivir como salvajes...” (entrevista, Yukutais, 23 de octubre del 2012). Una cosa es el discurso y otra las acciones.

César, también nos contó en su relato sobre la disciplina férrea en el internado. Para corroborar este hecho, tomo a consideración el relato de Luis Tibipa sobre su paso por el internado de Limón, probablemente a finales de los sesenta e inicios de los setenta¹¹⁷. Su narración es una denuncia sobre los problemas al interior del internado: desde la mala alimentación que recibían, los castigos violentos, el exceso de trabajo, la prohibición del idioma, las grandes diferencias entre las escuelas de los colonos y la de los shuar, en las primeras no se exigía ningún trabajo y eran mejor adecuadas. Sin embargo, me detendré en el tema de su expulsión:

¹¹⁷ En el testimonio escrito de Luis Tibapa (2008) se nombra al P. R. Clemente quién estuvo como director en Limón entre 1968 y 1971 (Guerreiro y Cramer 1997, 206).

En sexto grado cumplimos el deber cotidiano, no confesaba ni comulgaba, vivía confuso. Los religiosos predicaban la verdad, la pobreza, la penitencia. La ayuda y el amor al prójimo. En la práctica fue diferente mientras decían que la gula es pecado ellos comían con opulencia.

Creo que se dieron cuenta que Juan y yo éramos un peligro para los fines misioneros...No trataban de educar al shuar para que sea en el futuro un profesional, bastaba que aprendieran pocas letras y sean mediocres; pensaban, debemos ser una masa de servidumbre y sin razonamiento.

Después del desayuno me dijeron que fuera a retirar las cosas del dormitorio. Sin entender cumplí la orden, luego dijeron que vaya a la casa, también habían dicho a Juan y Jorge. Sin darnos cuenta estuvimos en la calle expulsados de la Misión...

¿Y ahora? Caminamos sin rumbo por las calles de Limón, sin dinero y nada de comida. Nos dirigimos a la escuela fiscal SOLDADO JOSÉ MONJE; que funcionaba junto al Batallón Militar de Limón. No sé cómo llegamos a presentarnos y hablamos, fuimos aceptados sin reproche alguno. Pasamos contentos en esa escuela. Vimos a los compañeros ir al campo. Tuve pena, pasaron alzando la mano y yo dije: Adiós mis amigos, luchen por la vida y la dignidad.

Al mes de asistencia a las clases, vimos al padre Rafael Clemente y a Monseñor. José Félix Pintado. Después nos llamó el Mayor y dijo: ¿Ustedes son los muchachos, Tibipa? Si, contestamos. El Mayor explicó de la presencia de los religiosos, quienes habían dicho que no podemos educarnos en esta escuela, que vayamos a nuestra tierra y que terminemos la primaria en la escuela JOSÉ CORZO de la parroquia de Chiviaza (Tibipa, 2008, 45).

En esta descripción denota el sufrimiento de Luis por su paso en el internado, aunque también demuestra su desafío al orden disciplinario, como sucedió con otros niños quienes incluso optaron por la huida. En su caso fue expulsado, es decir, recibió el castigo máximo. Sin embargo, su capacidad resolutive fue inmediata: acudir a la escuela fiscal, aunque el orden disciplinario misionero rebasó sus límites e impuso todo su poder al impedir que estudien en la otra escuela. El relato también permite inferir que, en esa época, la educación formal se había convertido en imprescindible para el mundo shuar.

Sin duda, no se puede negar la incidencia de la enseñanza en los internados al interior de la cultura shuar y más aún en niños y niñas, sobre todo en la percepción de la sexualidad como negativa y en el intento de destruir sus costumbres y cultura. Sin embargo, tampoco se debe desconocer que algunos abandonaron el internado, y que por lo menos la niñez de las generaciones de los sesenta y setenta retornaron a la matriz shuar. Estos niños y niñas reaprendieron su cultura al volver a la *jea*. Se debe tomar en cuenta que en la generación de los padres y madres muy pocos habían pasado por el internado.

Tampoco se puede negar el mundo cambiante al que debieron enfrentarse los shuar cuando aparece la propiedad privada de la tierra, la implantación del mercado y en donde el aprender a leer y escribir se torna imprescindible para la sobrevivencia, porque ahora no tenían más alternativa que tratar con el mundo mestizo. Para finalizar, cabe señalar que los internados no fueron la única estrategia para educarse. También existían las escuelas ubicadas en los centros urbanos como nos cuenta Pedro: “yo entré a una escuela fiscal en Sucúa...en la Arcesio González Vélez...para la escuela yo pasaba donde la señora Blanca López...pasé cuatro años yo estudiaba y le ayudaba” (entrevista, Yukutais, 20 de octubre del 2012). En este caso, se accede a la educación por medio de un trabajo servil en donde los colonos eran los patrones. Otro ejemplo sobre esta misma situación se refleja en la vivencia de Dolores:

Mi papi me había cogido y me había dejado donde una señora mestiza. Mi papi era criado en la Misión desde guagüito y él no sabía nada [de nuestras costumbres]. Era como mestizo. Era hijo de una señora...mudita, ella...le dejó botando en la Misión. Entonces las monjitas le cogieron a mi papi. A mi papi no le gustaba que estudie aquí en las comunidades, me llevó y me fue a dejar a Huambi, yo creo que era de 6 años, no me acuerdo...yo vivía donde una señora mestiza y estudiaba...Con esa señora yo viví desde los seis años hasta los doce [...]
(entrevista, Yukutais, 17 de octubre del 2012).

El propósito de llevar a la niña a la casa de una colona era la educación, a cambio la niña le debía ayudar en las tareas domésticas. Esta cita también permite descubrir que el padre de la niña estuvo en una Misión a cargo de las monjas. En este punto es menester recordar que en un inicio y cuando aún no se habían institucionalizado los internados, las misiones recogían a huérfanos, viudas o personas en situación de vulnerabilidad. La relación que se entabla entre la niña y la señora mestiza es de servilismo o más conocida como de “criada”. Ahora bien, el servilismo se va a extender en otro tipo de actividades como el trabajo de peón en las tierras de colonos (FICSH 1976, 111), como se observó anteriormente. Es decir, a través de los internados o por medio del trabajo servil a los colonos, los shuar se vieron confrontados a unas nuevas formas de vida, de relaciones de género y del matrimonio.

2.4. Conclusión

Este período se caracterizó por la ampliación territorial de la presencia salesiana y cuyas misiones tuvieron sus características propias. Por ejemplo, la Misión de Macas se asentó en un poblado de raigambre colonial, mientras que la Misión de Taisha se ubicó en una zona de difícil acceso y aislamiento como es en Transkutukú. Por otro lado, la vida de los shuar tuvo cambios radicales, en cierta medida ellos se vieron arrinconados frente a la convergencia de

las agendas del Estado ecuatoriano y la Misión Salesiana que se plasmaron en los acuerdos de 1935 y 1944. Esto implicó la profundización de la colonización, la creación de las reservas, la institucionalización de los internados, así como la relación entre evangelización y nacionalismo. No obstante, el problema de fondo fue la conflictividad por la tierra como respuesta a la colonización. La noción de propiedad colectiva de la tierra de los shuar chocó con la propuesta de propiedad privada del Estado y la Misión.

La colonización trajo a los shuar un punto de inflexión cuya respuesta fue iniciar un proceso de sedentarización o el abandono de sus tierras. por ejemplo, en Limón. Igualmente, la relación entre colonos y shuar devino en una fuerte desigualdad, al convertirse los shuar en peones o sirvientes de los primeros. Mientras tanto, los internados -en un principio destinados a los colonos- dirigidos a la población shuar se transformaron en los lugares donde se negó a la cultura shuar en todos sus ámbitos, en muchos casos a través de una disciplina férrea acompañada de violencia que confusión y sufrimiento en sus jóvenes alumnos y, en términos matrimoniales, el propósito fue acabar con la poligamia. En los internados se negó el erotismo y se redujo las manifestaciones del cuerpo al “pecado”.

También se observó la relación entre el internado – matrimonio y propiedad privada, aunque no se produjo esta premisa en todos los internados, este modelo fue muy claro en el internado de Sevilla Don Bosco cuando se entregó a las jóvenes pareja terrenos y donde los matrimonios eran arreglados por los salesianos, remarcando su autoridad paterna. Además, en el contexto nacionalista de la época el matrimonio representó la entrada de los hombres y las mujeres shuar hacia la ciudadanía. No obstante, en el internado de Chupiantza no se otorgó ningún terreno ni se formó un pueblo alrededor de la Misión, lo que demuestra que no hubo un proceso homogéneo en el trabajo misionero.

Con respecto al matrimonio originario, sus formas propias continuaron a lo largo del período como nos demuestra las dispensas matrimoniales entre primos, lo que demuestra implicó la utilización de una estrategia eclesial para aceptar relaciones consanguíneas endógamas como es el caso de los primos cruzados. Igualmente. En el censo de Gualaquiza se evidenció que las relaciones de parentesco a inicios del período mantenían el matrimonio utilitario. En el Censo de 1955 en Méndez - Chupiantza se demostró que la poligamia se mantuvo hasta el final del período, aunque en convivencia con el matrimonio católico.

En los internados también se produjo un cambio en las relaciones de género. Esas relaciones ubican más bien a la mujer en el ámbito doméstico, aunque continuaron con las actividades

agrícolas. Los hombres otrora cazadores a tiempo completo ahora fueron convertidos en agricultores y ganaderos. El permanecer en el internado significó, para quienes asistieron a estos, una pérdida en la formación de la persona porque dejaron de practicar las fiestas de pasaje, en el caso de la mujer la fiesta del tabaco.

De la misma manera, el hombre no pudo participar de la fiesta del oso perezoso y la visita a la cascada al encuentro con *Arutam*. En estas fiestas se encontraban los elementos del ser mujer y ser hombre y su valoración. Sin embargo, pese a estas rupturas, en algunos casos hay un reencuentro con la comunidad cuando regresan a casa y donde, a través del reaprendizaje, vuelve a resurgir esa matriz shuar ligada en el caso de la mujer a la preparación de la chicha o el trabajo en el aja. En el caso del hombre nuevamente va de cacería o se dedica a la pesca, de todas formas, lo más importante fue el mantenimiento de las relaciones de parentesco.

Otro hallazgo por resaltar, en el caso de la población shuar entre 6 a 18 años de Méndez - Cuchantza -de acuerdo con el censo de 1955- fue que alrededor de un 8% asistieron al internado, es decir menos de la décima parte de la población total, esto pone en discusión el criterio -emitido por el periodista Lilo Linke en 1958- de que en esa época una parte significativa de la juventud de toda la provincia de Morona pasó por el internado.

Capítulo 3. La inculturación, la autocrítica al interior del Vicariato de Méndez, el matrimonio y las nuevas estrategias de la Misión Salesiana: 1960-1975

En los momentos en que el Vicariato Apostólico de Méndez experimentaba, el esplendor de su estrategia estrella: los internados, cuyo propósito era “evangelizar y civilizar” a los shuar y por tanto negar la cultura de este pueblo, surge el Concilio Vaticano II -1962 a 1965. El Concilio se ha caracterizado por los profundos debates sobre la relación entre Iglesia católica y las diferentes culturas del mundo. El resultado fue que el Concilio y, por tanto, la Iglesia, proclamaron el respeto y comprensión a las distintas culturas.

Obviamente el Vicariato tenía que acoger estos principios, es decir, pasar de la cultura negada a la aceptación cultural. Complejo dilema. Sobre esta situación inesperada, o mejor dicho sobre los efectos del Concilio II al interior del Vicariato y su proceso de autocrítica es de lo que trata este capítulo. Me refiero a los inicios de la incursión del Concilio -desde 1960 a 1975- lo cual me permite observar los planteamientos y las nuevas propuestas para el respeto y la aceptación cultural, es decir, en palabras de la propia Iglesia, es el inicio del proceso de inculturación.

Bajo estos parámetros, es menester conocer los debates y las experiencias al interior del Vicariato de Méndez con respecto a la cultura shuar y la pastoral shuar, tomando como centro medular del debate los elementos relacionados con el matrimonio shuar y las relaciones de género frente a la nueva estrategia evangelizadora, sumergida en la aceptación de la cultura. Con referencia a los shuar cabe preguntarse si la apertura de la Iglesia significó el resurgimiento de su propio proyecto matrimonial.

El presente capítulo constará de dos partes. En la primera, reflexionaré sobre el concepto de inculturación y luego sobre los documentos correspondientes al Concilio Vaticano II porque permiten entender las pautas generales de la Iglesia católica en torno a la diversidad cultural, el matrimonio y la situación de la mujer. Además, revisaré las reuniones posteriores al Concilio Vaticano II a nivel del continente, como fue el Congreso en Medellín organizado por el Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM-. Finalmente analizaré los documentos sobre las reuniones al interior del Vicariato con el propósito de conocer los debates internos en torno a la cultura y el matrimonio.

La segunda parte se refiere a las estrategias que utilizó la Misión para la evangelización: La primera alude al proyecto de adaptación o inculturación del matrimonio shuar a la religión católica y la segunda a la estrategia de la convivencia con los misionados. Para reflexionar

sobre la primera estrategia tomaré en cuenta las investigaciones del P. Siro Pellizzaro relacionadas con el tema del matrimonio, también revisaré su propuesta sobre la evangelización basada en la “mitología” shuar. La importancia de estos estudios no solo radicó en conocer a la cultura sino en propiciar extensos debates al interior del Vicariato hasta crear la pastoral shuar¹¹⁸, que debía recoger las “semillas del verbo” o encontrar al cristianismo al interior de la cultura. Por otro lado, su obra investigativa es muy vasta y de largo aliento, empezó la recolección de información en el campo en 1955 después de aprender la lengua shuar (Gnerre 2018, vi). Sus obras fueron publicadas desde la década de los 70 en el Mundo Shuar y posteriormente en Abya Yala.

Sobre la segunda estrategia denominada “convivencia con los misionados” efectuaré una referencia muy puntual, de la experiencia aplicada en Wichim, tras la cordillera del Kutukú. Su iniciador fue el P. Luis Bolla y posteriormente su acólito Arnalot, quienes se fueron a vivir con los misionados. Revisaré sus ideas tomando como base sus diarios escritos en la década setenta. En los diarios, a más de las descripciones sobre el matrimonio, se apuntan las contradicciones vividas por los misioneros al confrontar su formación religiosa con una cultura distinta a la suya. Ellos abandonaron la Misión tradicional para ir a vivir con los achuar y aplicaron una forma distinta de evangelización.

3.1. La inculturación. El Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín: matrimonio y presencia femenina

La “nueva” visión de la Iglesia se encuadró en el concepto de “inculturación”. El problema principal de la evangelización, desde siempre, ha sido cómo convertir al catolicismo a poblaciones con diversas culturas. Esta “nueva” visión se podría equiparar con lo que Juan Carlos Estenssoro denominó “la primera evangelización” en la Colonia, cuando el cristianismo fue el que se amoldó a las religiones originarias, esto aconteció a inicios del siglo XVI hasta antes del Concilio de Trento. Después de Trento cambió la perspectiva de la Iglesia al imponer como modelo único a la religión católica a la que todas las religiones originarias tenían que amoldarse (Estenssoro 2015, 10-15). En efecto, en el siglo XVI el término que acuñaron para procurar esos cambios fue el de “acomodamiento”. Este se refirió a la compatibilidad entre las leyes del evangelio y de las costumbres de los pueblos. Según Flavia Cuturi, el acomodamiento en el Concilio Vaticano II fue denominado “adaptación” en sus

¹¹⁸ Sin duda alguna la pastoral shuar fue una obra colectiva de los sacerdotes del Vicariato como fueron Juan Botasso, Alfredo Germani, Silvio Broseghini entre otros.

inicios. En la década de los setenta, la adaptación, en el lenguaje oficial eclesiástico, tomó el nombre de “inculturación”.

La inculturación significó que “la iglesia encarna el Evangelio en las distintas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad” (Cuturi 2008, 20-33). De acuerdo con Luis Mujica, este término fue utilizado por la Iglesia católica en 1979 y coincide con la interpretación de Cuturi, aunque considera que las relaciones entre culturas son asimétricas: “La cultura de los otros de algún modo, en algún contenido, no está totalmente realizada y merece la atención necesaria para su finalización” (Mujica 2002, 6), en referencia a las culturas no católicas, por tanto, requieren de intervención o conversión.

Cabalzar refiriéndose a los tukanos y los salesianos, indicó que los segundos nunca dejaron de querer hacer cristianos a los indígenas, solo que ahora tampoco deseaban que se alejen de su cultura (Cabalar 1999 en Vilaça 2014, 328). Para Aparecida Vilaça (2014, 328-331) aunque antes se negaba a la cultura, ahora se criticaba la falta de cultura. Sin embargo, esta nueva visión de la Iglesia tiene que ser analizada en la perspectiva de cómo los indígenas adaptaron esas nuevas propuestas a sus propios proyectos. Después de este acercamiento a la inculturación revisaré los principios del Concilio II.

El Concilio Vaticano II, acaecido en la década de los sesenta, representó una profunda transformación de la Iglesia católica. La Iglesia quería estar a tono con una sociedad que había sufrido cambios profundos manifiestos en los “signos de la época” como los avances científicos y tecnológicos, la expansión demográfica, el aumento del urbanismo, los nuevos medios de comunicación, la industrialización y la economía de la opulencia. No obstante, estos factores complejizaron las relaciones sociales porque afectaron a las familias, a las generaciones, a las discrepancias raciales, así como a las articulaciones entre países ricos y pobres (Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 1965, 3).

Entre las transformaciones de la Iglesia se destacó su apertura a las distintas culturas, expresada en el Decreto *Ad Gentes*. El Decreto se centró en la actividad misionera entendida como la implantación de la Iglesia al interior de los pueblos. Entonces, esta promovió la búsqueda de los principios teológicos en cada cultura con el fin de descubrir las manifestaciones del cristianismo (Concilio Vaticano II, *Ad Gentes* 1965, 13). Sin embargo, es necesario preguntarse cuáles eran sus planteamientos acerca del matrimonio, y si esta apertura también involucraba la aceptación de las distintas formas matrimoniales del orbe.

Los principios generales en torno al matrimonio se encuentran en la Constitución Dogmática *Gaudium et Spes*. Uno de sus pronunciamientos destacables fue: “El reconocimiento obligatorio de la igual dignidad personal del hombre y de la mujer en el mutuo y pleno amor...” (Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 1965, 23). Por tanto, en la retórica se rompió con la autoridad paterna al interior de la familia, aunque en su práctica continuó el poder masculino; como lo denuncia Mary Daly, las mujeres en el hogar sufrían de malos tratos por parte de los esposos a pesar de los discursos de la Iglesia (Mary Daly 1985, 123 citado por Wozna 2016, 374). Esta posición de la Iglesia, dejó el camino abierto al amor conyugal (Concilio Vaticano II, Encíclica *Gaudium et Spes* 1965, 13), criticado por el feminismo por ser otra forma de sumisión.

Los principios de igualdad se encontraban imbuidos, sin duda alguna, por las ideas de los movimientos feministas de los sesenta y setenta.¹¹⁹ Por otro lado, su inclusión se debió a la presencia femenina, aunque exigua, al interior del Concilio.¹²⁰ Ellas aportaron en los temas de la igualdad del hombre y de la mujer, así como del amor conyugal. El amor conyugal permitió dar un giro de la concupiscencia -deseo sexual ligado al pecado- al de una expresión de amor que aludía a los sentimientos y actos de ternura (Valerio 2012, 8).

No obstante, a la Iglesia le preocuparon los elementos “discordantes” al matrimonio católico como la poligamia, el divorcio -mirado como epidemia-, “el llamado amor libre”, porque minaban la familia monogámica (Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 1965, 22). En ese sentido, la Iglesia, a pesar de su apertura, excluía las formas matrimoniales de las diversas culturas que no practicaban la monogamia, como sería el caso de los shuar.

Sin embargo, el elemento más incómodo que subyace en ese documento se vincula con el aumento demográfico relacionado con el control de la natalidad, al señalar a la concepción como el punto central de la vida, en contraposición al aborto e infanticidio (Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 1965, 24). Entonces, la Iglesia continuaba mirando al matrimonio como la institución destinada a la reproducción, excluyendo al placer en la vida conyugal.

Posteriormente se profundizaría esta temática en la carta encíclica *Humanae Vitae*, escrita por Pablo VI, en donde se calificaron a los métodos del control de la natalidad artificial como

¹¹⁹ Las reivindicaciones principales de los movimientos feministas -refiriéndose a Europa y Estados Unidos- de esa época promulgaban “la igualdad plena, la sexualidad libre, la denuncia de la invisibilidad del trabajo doméstico y de los estereotipos sexistas” (Garrido – Rodríguez 2021, 487)

¹²⁰ Entre 1964 y 1965, es decir en las dos últimas sesiones del Concilio, asistieron 23 auditoras: 10 religiosas y 13 laicas. Sumándose a este grupo, una serie de expertas. Sin embargo, ninguna mujer que asistió al Concilio tuvo potestad de votar. Los padres conciliares en la tercera sesión fueron 2468 y en la última sesión 2625 (Valerio 2012, 4-8).

ilícitos. Se sostuvo como único método aceptable el uso del período infecundo (1968, 7), más conocido como el método del ritmo. Esta línea de pensamiento de la Iglesia entra en tensión con la apuesta por los derechos sexuales y reproductivos reivindicados por los movimientos feministas y más tarde sostenidos por las teólogas feministas¹²¹.

Hasta aquí se han revisado algunas de las pautas generales de los documentos del Concilio Vaticano II. Ahora es necesario conocer cuál fue su impacto en América Latina. Se puede verificar dicha situación en las reuniones acaecidas después del Concilio, como fueron la Segunda Conferencia Episcopal celebrada en Medellín en 1968 y en el encuentro preparatorio de Melgar en Colombia.

En la Conferencia de Medellín la premisa inicial fue “comprender el momento histórico del hombre latinoamericano” en su situación social, económica, política y cultural. La Conferencia apuntó principalmente al discernimiento de las diferencias socio económicas del continente, ligadas a las clases sociales. Por dos razones: la primera relacionada con el “colonialismo interno”¹²² que alude a las desigualdades sociales al interior de las naciones y la réplica de las prácticas coloniales. La segunda situación estaba determinada por el intercambio desigual o “neocolonialismo externo” entre países desarrollados y subdesarrollados. (CELAM 1968, p7-p8).

Los conceptos de desarrollo y subdesarrollo estuvieron ligados a la Teoría de la Dependencia. Esta surgió en la década de los sesenta en América Latina, como un esfuerzo crítico para entender al desarrollo al interior del continente. Desarrollo que se había iniciado en un momento histórico cuando la economía, a nivel mundial, estaba influenciada bajo los grupos económicos con poder hegemónico (Dos Santos 2020, 1057).

Por otro lado, no se puede dejar de lado la incidencia que tuvo la Revolución cubana en el continente, basada en la lucha de clases. Así, aunque el discurso de la Conferencia se encuentra alejado de una posición revolucionaria al estilo cubano, su centro de atención fueron los “pobres y oprimidos”. Su causa de aparición era la injusticia social, la cual se convirtió en un caldo de cultivo para las explosiones sociales (CELAM 1968, p17).

¹²¹ Por ejemplo, Ivone Gebara por estar de acuerdo con el aborto fue sancionada por su congregación al silencio (Comesaña 2010, 42)

¹²² Uno de sus exponentes fue Gonzalo Casanova (2006, 186-191).

La solución que se planteó en la Conferencia, frente a la opresión e injusticia, fue el “desarrollo integral” basado en la “educación liberadora”¹²³. Educación que servía para romper las cadenas de la servidumbre del pueblo y su toma de conciencia. La educación liberadora incluye a los educandos, las familias, las personas analfabetas, la sociedad en general y los religiosos y religiosas, organizados a través de las “comunidades de base”, las células de la Iglesia. Esas comunidades se convirtieron en el centro de la evangelización y del desarrollo (CELAM 1968^a, p8). Las “comunidades de base” fueron sumamente importantes porque implicaron la participación de los laicos al interior de la Iglesia, anteriormente su papel era muy limitado. En el Vicariato, se planteó en la época de los ochenta esta participación al interior de cada centro shuar a través de la organización de grupos de apoyo, sin duda este método implicó un mayor avance en el plan evangelizador, sin embargo, en la presente tesis no se estudiará esta metodología porque rebasa el tiempo de estudio.

Los principios elaborados en esta Conferencia tienen relación con la denominada “Teología de la Liberación”. Según Leonardo Boff, esta “surgió en el seno mismo de la praxis de los cristianos (sacerdotes, religiosos y laicos) comprometidos con el cambio de la sociedad de la pobreza” (1986, 25). Además, representa el cambio de la Iglesia antes centrada en el sacerdote, y ahora en la comunidad. La “Teología de la Liberación”, sin duda, se convirtió en una corriente con destello propio dentro de América Latina.

La problemática cultural se abordó a través de la “religiosidad popular” concebida como la mezcla de elementos de la religión católica y de las religiones propias. La religiosidad fue criticada porque, si bien, las poblaciones recurrían a los sacramentos tenían poca participación en la vida religiosa católica, y continuaban con sus manifestaciones ancestrales. Sin embargo, al seguir la línea del Concilio Vaticano II, consideraron que en esta se pueden encontrar los “gérmenes de un llamado Dios” (CELAM 1968b, p2).

Con respecto al matrimonio, en la Conferencia se retomó la problemática desde la situación demográfica en América Latina. Si bien el aumento demográfico fue tomado en cuenta, también se señaló que buena parte de los países poseía una subpoblación. Por tanto, se requería del crecimiento demográfico como fuerza laboral (CELAM 1968c, p8). La situación se presentó algo diferente a la planteada en el Concilio que enfocó el problema exclusivamente en el aumento de la población. Acorde con el Concilio, en la Conferencia se

¹²³ No se puede desconocer los aportes de la educación liberadora creada en el continente, uno de sus exponentes fue Paulo Freire, quien subvirtió el orden de la pedagogía clásica que servía para dominar. El propuso una pedagogía para la liberación de los sectores populares en base a la reflexión profunda de la realidad del oprimido y las propuestas para el cambio “como sujeto de su propio destino histórico” (Fiori, 2005, 11-27).

promulgó una política pronatalista evocada en la encíclica *Humanae Vitae*. Por tanto, estuvieron en contra de los métodos artificiales al enfatizar “el aprecio de la vida” (CELAM 1968c, p11).

En el documento de Medellín no aparece la mujer como sujeto social. Sin embargo, al invocarse en América Latina la urgencia del cambio hacia una sociedad más justa y la liberación del continente de la opresión, dejará el camino abierto para que la problemática de la mujer sea tomada en cuenta, como lo testifica la III Conferencia Episcopal de la CELAM, realizada en Puebla en 1979.

En la Conferencia del 79 la problemática de la mujer estará presente a lo largo de todo el documento. La mujer fue analizada en su situación de marginalidad en referencia a salarios, educación, entre otros (CELAM 1979, 834). Por otro lado, la Conferencia de Medellín también incidirá en el surgimiento de las teólogas feministas de la liberación América Latina (Vélez 2013, 1801-1812).

De acuerdo con Ivone Gebara, la Teología de la liberación¹²⁴ clásica, pese a su apertura a los desafíos de esos momentos, no logró deshacerse de las bases filosóficas de los tres primeros siglos del cristianismo sustentado en “Dios, el ser absoluto, el creador y liberador de su pueblo” como el principio masculino organizador de la sociedad. Además, dejaron de lado temas relacionados con la problemática de las mujeres como la procreación, la sexualidad e incluso se hizo caso omiso de la violencia contra las mujeres (Gebara 2008, 122-131). Esta época de efervescencia, de creación y la invitación a la liberación del continente es el contexto al que se verá abocado el Vicariato Apostólico de Méndez.

3.2. Las brisas del Concilio Vaticano II llegan al Vicariato de Méndez

A la luz del Concilio Vaticano II, el Vicariato inició un proceso de autocrítica y de reestructuración como se evidenció en el “Encuentro de Pastoral Misionera” en 1969, a los 75 años de la creación del Vicariato de Méndez. Participaron en el Encuentro 30 hombres entre autoridades religiosas, misioneros, representantes colonos y shuar. La asistencia femenina estuvo conformada por cinco misioneras salesianas¹²⁵, número minoritario frente a la presencia de los varones.

¹²⁴ De acuerdo a Mary Judith Ressa, las teólogas feministas y ecofeministas Ivone Gebara y Elsa Tamez, plantearon que al ecofeminismo en América Latina, fue antecedido por la Teología feminista y ésta a su vez nació de la Teología de la Liberación (Ressa 2008, 160).

¹²⁵ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta X3, 1969, “Encuentro de pastoral misionera”.

El documento final del Encuentro se convirtió en la hoja de ruta para las acciones futuras sobre la cristianización de las culturas, marcada por el principio del “justo aprecio a las culturas autóctonas”, siguiendo la línea de *Ad Gentus*. Las sugerencias para la “problemática de la cristianización de las culturas autóctonas” fueron las siguientes:

- a) Se dé al misionero, durante los años de formación, la posibilidad de estudio del idioma autóctono y nociones de Antropología, aunque sea sólo a base de Cursillos.
- b) En las reuniones de los Misioneros, tenga la debida importancia el estudio del aspecto cultural de los misionando;
- c) Se facilite este estudio con la publicación de una Gramática. Esta pudiera ser la que con el título de “APUNTES DE GRAMÁTICA SHUAR” tiene preparada el P. Siro Pellizzaro.
- d) Se dedique a algún misionero, liberándolo de las responsabilidades mayores al estudio y sistematización de la cultura shuara. ¹²⁶ [ortografía del original].

Como se puede apreciar, la propuesta estuvo encaminada a preparar a los misioneros y a las misioneras en el tema de la cultura y del idioma shuar. Destaca por su conocimiento en los dos temas el P. Siro Pellizzaro.

Con respecto a la acción evangelizadora, y continuando con el mandato de Concilio, se caracterizó por la búsqueda de la “presencia oculta del verbo en las diversas culturas de América Latina”. Bajo esa premisa la Misión propone:

- a) La preparación de un Misal y un Ritual en idioma shuar;
- b) La reedición de “Prácticas de Piedad” bilingüe que dé uniformidad en este aspecto a todos los Centros misionales del Vicariato.
- c) Estúdiense cuanto pueda contribuir a la incorporación de Melodías y Símbolos autóctonos que puedan ser empleados y adoptados en la expresión de lo artístico y religioso. ¹²⁷ [ortografía del original].

Estos elementos permiten observar el nuevo rumbo que se fue dibujando en el Vicariato y que se extendió a la formación de los misioneros, a la liturgia entre otros temas. Con relación al período anterior, se produce una apertura para entender al otro, sin embargo, como lo indicó Vilaça (2014) en la propuesta católica nunca se dejó la evangelización de lado.

Con “el fermento de las iglesias locales”, planteado en el Encuentro, -mandato de *Ad Gentus*- el Vicariato se abrió a los laicos, rompiendo así - por lo menos en el discurso- con la

¹²⁶ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta X3, 1969, “Encuentro de pastoral misionera”.

¹²⁷ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta X3, 1969, “Encuentro de pastoral misionera”.

centralidad del sacerdote en la Iglesia.¹²⁸ Este tema tiene relación con la formación posterior de las iglesias nativas. No obstante, en ese documento no se trabajó directamente con temas relacionados al matrimonio. Tampoco se identificó a la mujer como sujeto social discriminado, coincidiendo con la crítica de las teólogas feministas a la Teología de la Liberación de que la situación de la mujer no había sido tomada en cuenta (Gebara 2008, 107-136).

La participación de la mujer en el Encuentro fue minoritaria, -5 misioneras- sin embargo, en la “documentación de base No 2”, utilizada en este evento, se escucha la voz de las hermanas al señalar: “en el siglo vigésimo ya no debemos vivir dependientes de los hermanos: somos libres de actuar por cuenta propia”¹²⁹, con una clara exigencia sobre su autonomía pese a que, como se observó en los dos capítulos anteriores, las monjas realizaban un trabajo independiente de los sacerdotes. Hasta aquí, se ha dado una idea general sobre los inicios de esta nueva época y los cambios planteados por la Iglesia en sus distintos niveles: mundial, continental y local. Sin embargo, el proceso de reestructuración en el Vicariato fue lento e implicó una autocrítica interna la cual se tratará a continuación.

3.3. El Vicariato

En el período entre 1960 a 1975 se caracterizó por la consolidación de los centros shuar como la estructura primaria de la nueva organización social shuar. La base de esta organización fueron los grupos familiares extensos. En cierta medida estos guardaban una relación con la lógica del parentesco shuar, aunque su figura externa era la de una cooperativa, en un determinado territorio asumido como propiedad colectiva (FICSH 1976, 123), en decir, primero fueron las reservas y luego la formación de los centros. A nivel del país, este período se distinguió por la inestabilidad política, sobre todo en sus primeros años. Inició con la presidencia de Velasco Ibarra en septiembre de 1960 quien no finalizó su período, y luego subió a la presidencia Carlos Julio Arosemena Monroy. Velasco Ibarra nuevamente accedió al poder en 1968 y posteriormente se declaró dictador entre 1970 a 1972. En este lapso se produjeron las dictaduras militares¹³⁰ que tuvieron un corte desarrollista. Entre los recambios presidenciales y de las dictaduras fueron presidentes interinos Clemente Yerovi Indaburo y Otto Arosemena Gómez (Ayala 2008, 106-132).

¹²⁸ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta X3, 1969, “Encuentro de pastoral misionera”.

¹²⁹ AHMS. Caja C12 a C15, Carpeta C13 b, Pastorales 1969 “Encuentro de Pastoral Misionera. Documentación de Base – No2. Propuesta de los Misioneros sobre el reajuste Vicarial”.

¹³⁰ Junta Militar de Gobierno 1963 – 1966; General Guillermo Rodríguez Lara 1972 – 1976 (Ayala 2008, 132)

En contraparte, fue un período de agitación social -manifestaciones estudiantiles y obreras-, asociada a un desmedro de las condiciones de vida por efectos de una crisis económica por la caída de los precios de los bienes primarios de exportación como el cacao, el café y el banano. Por otro lado, en la oligarquía existió preocupación por una posible revolución de izquierda en el país por la influencia de la Revolución Cubana. Se debe tomar en cuenta, además, la presión de Estados Unidos a los países de América Latina para asumir una posición de rechazo a Cuba. En el contexto de temor al comunismo resurgió la tradición cristiana, no es gratuito que en los sesenta apareciera la devoción a Jesús del Gran Poder en Quito (Cueva 1975, 227-235).

En lo que compete a la Amazonía, es necesario resaltar dos hechos fundamentales: en primer lugar, el inicio de la explotación de hidrocarburos cuando la Texaco – Gulf inició en 1972 las explotaciones, convirtiéndose el Ecuador en país petrolero (Ayala 2008, 104). Sin embargo, es pertinente aclarar que el petróleo se obtuvo de los yacimientos localizados en la Amazonía norte.

En segundo lugar, fue significativo la promulgación de las leyes de Reforma Agraria y Colonización. La primera expedida en 1964, a la que se sumó la Ley de Tierras Baldías, y la segunda en 1973. Realmente, la política de la colonización tuvo un mayor impacto en las tierras bajas de selva. Morona Santiago – territorio del Vicariato- entre 1964 a 1975 se convirtió en la segunda provincia del país con superficie acumulada por efectos de la colonización, con más de 200.000 has entregadas (Gondard y Mazurek 2001, 16-24). En la Amazonía el aumento de los colonos fue implacable, a tal grado que la población mestiza se volvió mayoritaria en algunas zonas, impactando en la aculturación de los shuar (Esvertit 2012, 510).

Sobre el Vicariato, entre 1959 y 1960 se inicia con la creación del “Centro Misional de Investigaciones Científicas” (CMIC) por iniciativa de Siro Pellizzaro y Lino Rompón, cuya finalidad fue propiciar las investigaciones de los misioneros sobre los grupos indígenas, aunque el Centro fue de corta vida por la falta de apoyo de las autoridades (Gnerre 2018, vii). Esta iniciativa fue resultado de la incidencia del Concilio Vaticano II en el Vicariato.

En 1964 se funda la Federación de Centros Shuar bajo el tutelaje de los salesianos (FICSH, 1976). Sin embargo, no se debe desconocer que uno de sus ideólogos fue Miguel Tankamash, primer presidente de la Federación (Karakras 2018, 131-143). Este hecho fue muy significativo porque representó el inicio del proceso de la autonomía shuar, además, el

convenio entre el Estado y la Misión Salesiana estaba pronto a finalizar -1969-. Sin embargo, en esa época continuaron los internados, incluso se abrió uno en Santiago -1960- y otro en Mankusas – 1969 (FICSH 1976, 50-51). De todas maneras, como lo veremos más adelante, estos fueron cuestionados. Es así como al final del período, en 1975, año en que se formalizó en el Vicariato el apoyo a las “Escuelas Radiofónicas Shuar” como un sistema fiscomisional. La Misión cambió de estrategia educativa hacia la educación por medio de tele auxiliares (Germani 1993, 172). Después de esta breve descripción del contexto pasaré a revisar los acontecimientos en el Vicariato.

3.3.1. El Vicariato se confiesa

Las repercusiones del Concilio Vaticano II fueron evidentes dentro del Vicariato de Méndez lo cual se plasmó en la necesidad de un cambio profundo en su interior. En el marco de la reestructuración se realizaron dos encuestas dirigidas a los misioneros y misioneras de cada una de las casas misionales que trataban sobre el conocimiento que tenían sobre las poblaciones con las que interactuaban, es decir los shuar, achuar y los colonos. La primera se aplicó entre julio a diciembre de 1968. La encuesta fue contestada por el 59,50% del personal del Vicariato. Del total 34.8 % -39 mujeres- fue respondida por las misioneras y el 65,2 % -76 varones- por los misioneros.¹³¹ Los resultados de la encuesta sirvieron de insumos para el “Encuentro Pastoral Misionero” del 69.

La segunda “encuesta” sistematizada en 1973, fue de carácter colectivo, llevada a cabo por cada comunidad misionera y apuntaba, al igual que la primera, a saber, cuánto conocían de las poblaciones con quienes interactuaban. Participaron las misiones ubicadas en Chiguaza, Sevilla, Sucúa, Méndez, Cuchantza, Limón, Indanza, Gualaquiza, Bomboiza, Taisha, Tsúrim, Yaupi, Santiago y Wichim, aunque faltaron los aportes de Macas.¹³²

Ambas encuestas tenían como objetivo conocer hasta qué punto los misioneros y las misioneras sabían sobre la cultura shuar y los problemas encontrados para su apostolado. Sin embargo, aunque la primera encuesta fue aplicada a misioneras y misioneros, no se compara la información por sexo en forma permanente. En cambio, en la segunda encuesta los resultados corresponden a datos globales. Por esa razón la voz de las misioneras al interior de estos documentos no siempre aparece.

¹³¹ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 3, 1969, “Encuentro pastoral misionero. Documento de base N 1”.

¹³² AHMS. Archivo 57 Méndez, Méndez parroquia, 1973, Alfredo Germani, “Interpretación de la encuesta sobre la reestructuración de la acción pastoral salesiana entre los shuar”.

En esta parte del trabajo se desarrollarán tres aspectos: el conocimiento de la Misión sobre la cultura y el matrimonio shuar, en segundo lugar, la situación de los internados y las familias en los tiempos de cambio, y tercero el papel de la Federación Shuar en la acción evangelizadora de la Misión.

3.3.2 El conocimiento de la Misión sobre la cultura y el matrimonio shuar

En alusión al conocimiento de la realidad, como parte la inserción al trabajo misionero y su repercusión en el apostolado, en la encuesta de 1968 el 94% de los encuestados respondieron que:

[...]los mismos misioneros reconocen p.ej. que las primeras informaciones amplias sobre el terreno de su trabajo las obtuvieron sólo entrando directamente a contacto con los shuaras (49/73) o a lo más por conversaciones con compañeros veteranos o pobladores (19/73), es decir que 68/73, el 94 % de los misioneros NO ESTUDIARON EN ABSOLUTO ni los problemas del lugar, ni las personas, ni de las fuerzas propias antes de ponerse a trabajar. Solo 4 (el 5%) se preocuparon al menos un poco de estudio personal. Y nótese que no se habla de los primeros misioneros (1893), sino de los actuales (1967 – 1968)”¹³³ [ortografía del original].

Es decir, no existió una formación previa adecuada e institucionalizada¹³⁴ porque no se dio importancia al conocimiento sobre la cultura shuar. Las pocas personas que conocían sobre la cultura lo hacían por iniciativa propia. Esta falta de conocimiento sobre la población shuar también se extendió a los colonos. Concluyeron que si hubieran tenido un mejor conocimiento serían más eficaces en el apostolado¹³⁵.

Esta visión se reafirma con las respuestas de la encuesta de 1973, en alusión al matrimonio cuando señalaron que: “El conocimiento del tema es poco profundo entre misioneros...el influjo del clan sigue fuerte, las leyes matrimoniales son observadas...y el matrimonio shuar efectivo (entrega mutua) no siguen nuestros esquemas, salvo algunos casos... generalmente no respaldados por la familia”.¹³⁶

Estas palabras son muy decisoras porque dejan en claro que el objetivo de la Misión era entrar en el tejido más profundo de la estructura familiar shuar, en efecto los misioneros y misioneras aceptaban ser “agentes del cambio”. También se debe agregar los obstáculos

¹³³ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 1969, “3 Encuentro pastoral misionero. Documento de base N 1”: 4

¹³⁴ Según Juan Botasso, en Italia no había ninguna preparación previa sobre los grupos culturales con los cuales se iban a relacionar (Director del AHMS, comunicación personal, noviembre del 2019).

¹³⁵ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 1969, “3 Encuentro pastoral misionero. Documento de base N 1”: 4

¹³⁶ AHMS. Archivo 57 Méndez, Méndez Parroquia, 1973, Alfredo Germani, “Interpretación de la encuesta sobre la reestructuración de la acción pastoral salesiana entre los shuar”.

observados por efectos de la dispersión y lejanía de los centros shuar, así como a la inequitativa distribución del personal en la Misión¹³⁷.

Se dijo que la conflictividad en la familia shuar, además, tiene como corolario la “aculturación” y la propia cristianización que dio como resultado los problemas intergeneracionales, porque los jóvenes comenzaron a sentirse superiores a sus padres o abuelos. Entonces, las ancianas y los ancianos shuar fueron mirados por la juventud como “ignorantes” o “paganos”. Por otro lado, los patrones culturales shuar al ser despreciados tuvieron como repercusión la disgregación de la familia.¹³⁸ Entre los shuar, anteriormente, existió una alta valoración y respeto por las personas mayores como lo atestiguaron los trabajos etnográficos (Allioni [1908-1912]1993, 125; Ghinassi [1945]1993, 212-113) Karsten 2000, 325, 197-202).

A través de estas respuestas se descubre un sentimiento de inoperancia del trabajo misionero en la conversión, aunque no se puede desconocer el proceso de transculturación en que vivieron los shuar por su presencia. Eso permite afirmar que los mismos salesianos consideraban que la institución salesiana no era monolítica ni perfecta frente a sus objetivos. Sobre el matrimonio, la Misión no tenía la total claridad sobre el funcionamiento de la estructura del matrimonio shuar, sin embargo, la poligamia si era un elemento que lo identificaban y lo calificaban como irreconciliable frente a los principios católicos.

3.3.3. La situación de los internados y las familias en tiempos de cambios

Como se ha visto, antes de los años 60 los internados constituían la principal estrategia evangelizadora y “civilizatoria”. Por tanto, fue un tema de debate frente a las nuevas brisas del Concilio y de Melgar, cuyo acento se ponía en el respeto a las culturas. ¿Entonces, qué pensaron los misioneros y misioneras de los internados en esos momentos y que pasaría con éstos? Juan Botasso, en su intervención en el Encuentro del 69 señaló que el 80% del personal de la Misión era absorbido por los internados y se preguntó si eso valía la pena¹³⁹, cuando la labor del itinerante -visitas a las comunidades- era mínima. La itinerancia misionera, permaneció en este período, lo que a su vez significó que aún los misioneros y misioneras no habían llegado a todos los lugares del Vicariato.

¹³⁷ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 1969, “3 Encuentro pastoral misionero. Documento de base N 1”: 5

¹³⁸ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI,9, Pastoral Shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1975, “Proyecto de Directorio Pastoral General del Vicariato Apostólico de Méndez. Sección II”.

¹³⁹ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI,3, 1969, Juan Botasso, “Encuentro pastoral misionera 13 – 18 de enero de 1969, Quito, Dinámica Pastoral Misionera”.

En la encuesta del 68, en la pregunta sobre si “el internado aleja de la cultura nativa” a los misionados, 19 monjas respondieron que sí y 18 que no. Entre los sacerdotes respondieron 13 que sí y 7 que no. En conclusión, en los internados, más de la mitad -32- señalaron que sí alejaban de la cultura, aunque un número no despreciable de religiosos y religiosas -25- consideraban que en el internado no lo hacía, permitiendo detectar la opinión dividida en la Misión, aunque la respuesta era favorable, en forma mayoritaria, para los centros más alejados del Vicariato¹⁴⁰

Es necesario recordar que, a través de los internados, la Misión anhelaba que sus estudiantes se casen por medio del matrimonio católico, y que en efecto intervinieron en estas decisiones. Como se ha explicado antes, esta superposición de los salesianos sobre los padres y madres shuar produjo conflictos entre padres e hijos porque no había compatibilidad entre la forma matrimonial nueva y la originaria ¹⁴¹. Esto produjo la división entre padres e hijos.

En el Encuentro del 69, pese a los aspectos negativos de los internados, se destacó que eran un medio para “la formación de la familia cristiana”. Por tanto, estos podrían continuar, pero integrados a la comunidad shuar. Se integrarían a través de la formación de pequeños internados incrustados al interior de su territorio y dirigidos por un laico shuar cristiano.¹⁴²

Sin embargo, las brisas del Concilio también llegaron a los educandos, un ejemplo fueron las investigaciones cortas, sobre los diferentes tópicos de la cultura shuar, realizadas con los alumnos del Colegio Agropecuario de Sevilla Don Bosco del ciclo básico: la familia, los cantos, el nacimiento, fiestas de pasaje, la muerte, la guerra, el *uwishin*. También los salesianos efectuaron algunas encuestas a los estudiantes shuar con el propósito de evaluar su grado de aculturación, estas contenían preguntas referentes a *Arutam*, la *tsantsa*, *Nunkui*, *Tsunki*, entre otras (Botasso 1988, 5-107).

A partir de 1978, se comenzaron a cerrar algunos de los internados como en Limón, Santiago y Taisha, en otros se inició un proceso de cierre gradual, ese fue el caso de Yaupi y Tsuirmi¹⁴³. En fin, la estrategia de los internados fue seriamente comprometida a raíz del decreto de *Ad Gentus*, del Concilio Vaticano II. Frente a esa situación la Misión se readaptó a las nuevas

¹⁴⁰ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 1969, “3 Encuentro de pastoral misionera. Documento de base N 1”: 15-20”.

¹⁴¹ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 1969, “3 Encuentro de pastoral misionera. Documento de base N 1”.

¹⁴² AHMS. Caja C12 a C15, Carpeta C13, Pastorales, 1969, “Encuentro de Pastoral Misionera”.

¹⁴³ AHMS. Caja C12 a C15, Carpeta C13, Pastorales, 1978, “Conclusión de la primera asamblea general del Vicariato de Méndez. Marzo 29 – 30 – 31 de 1978”.

circunstancias al proponer otras estrategias educativas como fueron las escuelas radiofónicas creadas al fin del período de estudio -1975-.

3.3.4. El papel de la Federación Shuar en la acción evangelizadora de la Misión y en la autonomía shuar

La Federación de Centros Shuar, creada en 1964, fue comprendida como parte de la obra salesiana y se le atribuye su origen a la iniciativa del P. Shukta. Sus antecedentes se encuentran en la formación de los centros shuar cuya unión creó las asociaciones. La reunión de estas conformó la Federación asentada en Morona Santiago, en 1971 se amplió a Zamora Chinchipe y al siguiente año a Pastaza¹⁴⁴.

La Federación, como obra salesiana, tuvo el propósito de la “consolidación de la familia cristiana”¹⁴⁵. Por tanto, se esperaba se convirtiera en promotora de la evangelización, sobre todo a través de los centros shuar. Se dijo que:

la finalidad de superar el problema que tenían con los internados...los salesianos decidieron crear comunas jíbaras para que cada año, cuando llegara el día del santo hacer la fiesta por eso las primeras comunas shuar se crearon con nombres de santos o santas... (Tankamash 2018, 126) [ortografía del original].

De la cita se desprende que la Misión buscó una nueva alternativa frente a la estrategia de los internados que fueron criticados. Como se señaló anteriormente, la unión de los centros formó las asociaciones y estas dieron vida a la Federación. Según Steve Rubenstein, la Federación, formada por los estudiantes shuar católicos, estaba organizada bajo la visión jerárquica de la Misión (2006, 45), en donde los puestos de poder más importantes la sustentaban los hombres shuar¹⁴⁶, lo mismo ocurrió con las organizaciones kiwchas, como lo manifestó Muratorio (2000, 240-241). En ese sentido, existe un pacto -si bien no necesariamente explícito- entre los sacerdotes de la Misión y los nuevos dirigentes shuar para anclar el poder en los varones.

Su quehacer se relacionó con los proyectos de desarrollo, vinculados con los nuevos rumbos que marcaba el “progreso” y la modernidad en el que se encontraba imbuido el país y el continente. El desarrollo se manifestó a través de las denominadas “agencias para el desarrollo”, así la Federación estuvo apoyada por el Punto Cuarto de Estados Unidos, Mato

¹⁴⁴ AHMS. Archivo 57 Méndez, Méndez parroquia, 1973, Alfredo Germani “Interpretación de la encuesta sobre la reestructuración de la acción pastoral salesiana entre el shuar”

¹⁴⁵ AHMS. Caja C12 a C15, Carpeta C13, Pastorales, 1969, “Vicariato Apostólico de Méndez. Encuentro de pastoral misionera”.

¹⁴⁶ Hasta la fecha actual ninguna mujer shuar ha sustentado el cargo de presidenta de la Federación.

Grosso de Italia o *Brot fur die Welt* de Alemania, entre otras, sumándose las instituciones estatales. Se consolidaron proyectos en temas ganaderos, de infraestructura o educación (FICSH 1976, 118-121). Si bien es cierto que en el proyecto salesiano consideraba que la Federación permitiría su avance evangelizador, en cambio el proyecto shuar se orientó principalmente a la defensa de la tierra por la presión de la colonización. En la biografía de Miguel Tankamash, se dice lo siguiente:

En todos los cantones de la Provincia de Morona Santiago, la población mestiza comenzó a crecer por el proceso agresivo de colonización en la provincia y su ambición de ocupar más tierras, estaba en pleno auge y eso afectaba a los derechos territoriales de los Shuar y era un problema en todos los cantones y en la provincia de Morona Santiago empezó a existir, el discrimen contra los Shuar (Karakras 2018, 121) [ortografía del original].

Según Tankamash, la organización tradicional basada en la familia ampliada o clan e inclusive el matrimonio con varias mujeres, no respondían a esta situación conflictiva. El momento era emergente por eso fue necesario formar una organización al estilo “occidental”, cuyo objetivo era consolidar su accionar como un solo pueblo (Karakras 2018, 131-132), es decir la Federación se formó como una medida de resistencia y resiliencia. La Federación se enfocó en fortalecer los centros shuar, aunque estos comenzaron muy lentamente a formarse desde la década del cincuenta. Lograron su personería jurídica recién en la década del setenta. Entre 1973 y 1975 obtuvieron títulos de propiedad unos 38 centros localizados en Sucúa, Méndez, Sevilla y Chiguaza, principalmente (FICSH 1976, 222-223).

Con el propósito de defender las tierras se creó la comisión de “arbitraje y colonización” para resolver las disputas internas o externas. Anexa a esta comisión estuvo la dependencia del Registro Civil, con el fin de levantar los datos personales de los shuar, y, sobre todo, iniciar un proceso de rectificación de apellidos, debido a que los funcionarios de esta institución, al desconocer el idioma, cometían errores en la escritura (FICSH 1976, 122-125).

Menciono este hecho porque la corrección de la escritura no solo tuvo que ver con la grafía de los nombres, sino con la identificación familiar. Recuérdese que anteriormente los shuar no tenían apellidos y fueron los salesianos quienes impusieron esa costumbre. Posteriormente, también fue un imperativo para la Federación la inscripción de los shuar, sobre todo para la legalización de las tierras. Sin embargo, la inscripción se convirtió en un gran problema, la fórmula de los salesianos no funcionó y a la hora de la inscripción hermanos de padre y madre tenían apellidos diferentes (FICSH 1976, 261). Sin duda, esto debió complicarse aún más a la hora de la inscripción de un matrimonio, tanto en las instituciones estatales como con los

misioneros pues estos exigían a los shuar cumplir con estos requisitos para efectuar trámites posteriores.

Hay que recordar que en 1969 acababa el contrato entre la Misión y el Estado ecuatoriano sobre el tutelaje del shuar – convenios de 1935 y 1945-. En ese sentido, la Federación Shuar asumió poco a poco su protagonismo convirtiéndose en un ente secular y cada vez con menos injerencia de la Misión (Rubenstein 2005, 45).

Sobre los achuar, la incursión misionera católica salesiana comenzó a dar sus primeros pasos en la década de los sesenta y entraron formalmente en la década de los setenta. Estos primeros centros estuvieron anexados a la Federación Shuar -que se cambió de nombre a FICH – A-. En la década del noventa, los achuar tomaron la decisión de ser autónomos y formaron su propia organización que en ese entonces se denominó Organización Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (OINAE), actualmente se nombra como Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE), localizada en las Provincias de Morona Santiago y Pastaza. El propósito principal de esta organización es la defensa de las tierras (Vargas 2022, 150-153).

Después de analizar el cuestionamiento interno de la Misión, las pautas hacia su reestructuración y la formación de la Federación Shuar, es necesario señalar que mientras declinaban los internados surgían otras estrategias de evangelización, las cuales se estudiarán en el siguiente punto.

3.4. El matrimonio y la Pastoral shuar

La cultura shuar, a raíz del Concilio Vaticano II, se convirtió en el centro de atención de la Misión. En ese contexto, el P. Siro Pellizzaro se destacó por las investigaciones que realizó desde 1955, antes del Decreto de *Ad Gentes* (Gnere 2018, vi). Además, aportó con la metodología para encontrar las “semillas del verbo” en la cultura¹⁴⁷. De ahí la importancia de la obra de este autor para analizar la relación entre matrimonio y la nueva evangelización.

El P. Siro Pellizzaro nació en Italia en 1933 llegó al Ecuador en 1953 cuando tenía veinte años. Se preocupó por aprender el idioma y por entender al mundo shuar desde que piso suelo amazónico hasta el final de sus días en 2019. La obra del P. Pellizzaro es prolífera y abarca varios campos como son la lingüística, la “mitología”, la poética, ritualidad y otros aspectos de la cultura material, así como de la estructura social de los shuar y achuar. Además, elaboró

¹⁴⁷ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral Shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

documentos destinados a la “pastoral shuar”, bajo el influjo de la inculturalidad (Gnerre 2018, vi-xii).

Desde 1955 tuvo acceso a una grabadora -de manivela-, instrumento que le permitió registrar las entrevistas que efectuó a hombres y mujeres achuar y shuar sobre temas relacionados con las fiestas, la mitología, el parentesco y el matrimonio. Principalmente, priorizó las conversaciones a personas mayores y dialogó con los *uwishin* o brujos a quienes consideró los sabios de esta cultura. Pellizzaro no solo realizó entrevistas, sino que participó en eventos como la fiesta de *tsantsa*. Las investigaciones que desarrolló el autor son consideradas de largo aliento porque dedicó décadas enteras a esta empresa. En el caso de los seis volúmenes de “mitología” subrayó haber invertido alrededor de cuatro décadas en su elaboración.¹⁴⁸

El P. Pellizzaro conjugó su labor de misionero con su trabajo como investigador, aprovechó para ello de sus instancias en las distintas misiones a las que fue asignado. No obstante, facilitó su relación con los shuar el manejo de su idioma. En referencia a la vinculación con sus informantes, en algunas de sus publicaciones¹⁴⁹ se registran datos como: el nombre, la edad aproximada, el lugar y la fecha. Esos datos permiten concluir que el período de obtención de información se dio desde 1955 hasta 1976 aproximadamente y que las obtuvo de todo el territorio del Vicariato. Por otro lado, todos los textos fueron escritos en shuar y castellano. Además, fiel a los principios de la inculturación, al final de cada capítulo escribió una sección denominada reflexiones dedicada a interpretar los “mitos shuar” bajo los principios católicos.

Si bien Siro Pellizzaro dedicó su vida al estudio de la cultura shuar, también fue consciente que mucho del material recopilado pertenecía al pasado. Consideró que los internados incidieron para que los shuar comiencen un proceso de desvalorización de su cultura. Uno de los síntomas de ese desprecio fue el dejar de hablar en shuar.¹⁵⁰ Después de este preámbulo, pasará a analizar su trabajo referente al matrimonio.

¹⁴⁸ Siro Pellizzaro, entrevistado por Leliz Gutiérrez, “Sucúa: Dialogando con el Padre Siro Pellizzaro”. Video 32:02. Acceso 17 de mayo del 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=pHomfa2zKqo>

¹⁴⁹ Los textos revisados fueron: *Nunkui* (Pellizzaro et al, 2009, 9); *Shakaim* (Pellizzaro y Martínez 2014, 9); *Tsunki* (Pellizzaro y Martínez 2012, 7).

¹⁵⁰ Siro Pellizzaro, entrevistado por Leliz Gutiérrez “Sucúa: Dialogando con el Padre Siro Pellizzaro”. Video 32:02. Acceso 17 de mayo del 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=pHomfa2zKqo>

3.4.1. El matrimonio, la cultura y el contexto misionero

El P. Siro Pellizzaro, en su escrito “Un misionero se confiesa”, publicado por primera vez en 1976, no halló ningún “salvaje” en las selvas amazónicas, aunque sí encontró una civilización diferente (1993, 30). Esta afirmación se convierte en una clara crítica al pensamiento misionero de la primera mitad del siglo XX, caracterizado por la desvalorización de la cultura shuar o incluso su demonización. Esto se puede apreciar al comparar con los textos de los primeros salesianos como Pancheri ([1893] 1895), Spinelli ([1893]1926) y Guzmano (1894) - capítulo 2-. Inclusive con aquellos escritos de la década de los cuarenta pertenecientes a Corbellini (1945) o Ghinassi (1945), a pesar de que se tornan más abiertos a la cultura aénts, como se pudo ver en el capítulo tres. Por otro lado, la concepción dualista: civilización/salvajismo desaparece por completo para dar paso a la pluralización del concepto civilización. Es decir, la cultura shuar posee el mismo valor civilizatorio como cualquier otra cultura.

La dificultad de la Misión, según Pellizzaro, radicó en aplicar una lógica cultural foránea a la cultura shuar ¹⁵¹. Por esa razón este autor, a lo largo de sus investigaciones, se preocupó por encontrar el pensamiento del shuar. En el caso del matrimonio se adentró en las estructuras del parentesco, análisis ubicado en el texto “Técnicas y estructuras familiares de los shuar”, publicado en 1973¹⁵² (Gnere 2018, VIII). Las descripciones que realiza el autor son analizadas a través de un enfoque antropológico.

Los aportes de sus estudios al matrimonio y el parentesco sin duda son significativos, sin embargo, me interesa conocer cómo Pellizzaro articuló este conocimiento al contexto misionero. De todas formas, antes de desarrollar esa idea efectuaré una breve pincelada sobre el matrimonio. Para empezar, Pellizzaro consideró que la regla básica de la formación de la familia y el parentesco, en esta sociedad, estaban dados por el matrimonio entre primos cruzados. También, mencionó el matrimonio por negociación y por raptó -características matrimoniales coincidentes con otros estudiosos como Karsten (1935, 153-156), Harner ([1978] 1994, 97-128), Taylor (2000, 310). A más de estas categorías matrimoniales, encontró la de *nankákímiu*, el caso de que cuando una mujer adulta no puede casarse con un primo menor, recurre a un familiar varón del niño (Pellizzaro [1973]1993, 310-315).

¹⁵¹ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 3. Siro Pellizzaro, 1969, “Consideraciones antropológicas al cambio cultural”.

¹⁵² La publicación de Pellizzaro fue posterior a los estudios de Harner -entre la década del cincuenta y sesenta- y antes de la llegada de Philip Descola y Anne Ch. Taylor en 1976.

Este autor, entendió que los pactos matrimoniales, desde la infancia, no eran una amenaza a la individualidad sino un derecho que la sociedad tenía que cumplir. Además, descubrió la importancia de la formación de la persona¹⁵³ a través de los actos que tenía que atravesar para ser aceptado o aceptada -ritos de pasaje, tareas por sexo-, y que por medio de las experiencias que acumulaban podían ganar prestigio frente al resto de la sociedad (Pellizzaro [1973] 1993, 304-307).

Pellizzaro, al igual que antropólogos como Karsten ([1935] 2000, 155-157), Descola (1988, 37-46), Taylor ([2000] 2019, 320) consideró relevante la mitología para entender a la cultura shuar: “Solo en 1959, dialogando con Rampón, empezamos a comprender que la mitología era algo más que historietas y que encerraba muchos aspectos culturales...”¹⁵⁴. La mitología atravesaba todos actos de la vida de los hombres y mujeres, desde los ritos de pasaje hasta el aprendizaje pragmático de la división sexual del trabajo. El modo de ser de hombres y mujeres se encontraba moldeado a través de los arquetipos hallados en la mitología (Pellizzaro [1973]1993, 310). Ampam Karakras reafirma ese aspecto teórico práctico en las entrañas de la mitología, aunque también les dio otro enfoque al indicar que “estas mitologías pueden adaptarse y responder como resiliencia a las presentes y futuras generaciones de la juventud shuar” (Karakras 2021, 16), propuesta contestataria sobre todo al uso de las mitologías en el ambiente religioso – católico.

Con respecto a la poligamia, Pellizzaro afirmó que no implica promiscuidad, amor libre o exceso de erotismo (1993, 315). Además, señaló que la poligamia estaba dirigida a “garantizar la sobrevivencia del pequeño grupo aislado en la selva dando la posibilidad a todas las mujeres fecundas de poner al mundo todos los hijos de que son capaces...” (Pellizzaro 1993, 316). Para Descola, no solo era una cuestión de sobrevivencia o de reproducción biológica del grupo, sino que se relacionaba con una cuestión de prestigio y de poder de un kakakram o un valeroso guerrero, el cual solo se sostenía bajo el apoyo de algunas esposas, generalmente tres o más (Descola 2005, 176-177).

La poligamia se relacionaba con tres tipos situaciones: el levirato, el sororato y la poligamia sucesiva. Sobre las dos primeras categorías concuerda con los distintos autores que trabajaron con los shuar, por tanto, no me referiré a estas. Con respecto a la poligamia sucesiva, se producía cuando un joven solicita en matrimonio a la hija –aún niña- de una viuda joven. El

¹⁵³ Los estudios sobre la persona en sociedades amazónicas se desarrollaron posteriormente en la década del noventa, principalmente, una de sus exponentes fue Elke Mader (1999, 419-420).

¹⁵⁴ “Carta de Siro Pellizzaro a Silvio Broseghini del 27 de noviembre a 1980” (Broseghini 1983,121).

hombre residirá con la madre hasta que la niña alcance la adultez. Este matrimonio fue mal visto por la comunidad shuar (Pellizzaro 1993, 310-319), por tanto, debió ser excepcional. Pellizzaro señala que los matrimonios poligámicos alcanzaban un 20%, por esa razón consideró una exageración pensar que todos los hombres practicaban la poligamia y refutó la afirmación que un matrimonio se encuentre formado con seis o siete mujeres (Pellizzaro 1993, 315).

El matrimonio, como un elemento de la cultura shuar, fue abordado por el autor desde el enfoque estructural – funcional. Para comprender su línea de pensamiento es necesario remitirse a su concepto de cultura. En 1969, en un encuentro pastoral, señaló que concebía a la cultura como “un cuerpo orgánico en que cada elemento tiene una función y cada elemento está relacionado con todos los demás (“INTEGRACIÓN”)”¹⁵⁵, es decir la cultura es concebida como un todo integrado o interconectado.

La conexión sobre esta visión de cultura y el contexto misionero se produce cuando el autor señala que era imposible cristianizar sin conocer a profundidad la cultura, por esa razón apostaba al conocimiento previo del idioma shuar. Solo después de entender la cultura se podía llegar a interpretar el cristianismo. Justamente el problema mayor del Vicariato, según Pellizzaro, se producía “por no habernos despojado de toda idea occidentalizada y por el descuido en los estudios lingüísticos y culturales shuar”. En ese caso, consideró que el misionero impuso a los shuar las ideas de su propia cultura -etnocentrismo-¹⁵⁶.

Para Pellizzaro, por tanto, no era una cuestión de combatir la cultura, sobre todo de aquellas prácticas “negativas”, como la poligamia, sino que “se debe descubrir qué función tienen estas prácticas...Luego de introducir elementos cristianos que satisfagan los mismos principios y tengan la misma función, pueden desarraigar al pagano”. Así, en la poligamia -caso del levirato- indicó que para los shuar la función principal no era el placer sino cumplir con el hermano muerto proporcionándole descendencia. Entonces frente a ese principio se tenía que buscar una nueva interpretación¹⁵⁷.

En el siguiente ejemplo, Pellizzaro es mucho más explícito de la acción misionera sobre el siguiente principio: “la mujer no trasmite la sangre” a los hijos, y por esa razón no había ningún impedimento del casamiento entre primos cruzados -para la religión católica era incesto-. Frente a ese principio, la acción misionera era probar que, a través de la mujer,

¹⁵⁵ AHMS. Caja XI Pastoral, XI, 3, 1969, “Encuentro Pastoral Misionero, 13 – 18 de enero de 1969, Quito”.

¹⁵⁶ AHMS. Caja XI Pastoral, XI, 3, 1969, “Encuentro Pastoral Misionero, 13 – 18 de enero de 1969, Quito”.

¹⁵⁷ AHMS. Caja XI Pastoral, XI, 3, 1969, “Encuentro Pastoral Misionero, 13 – 18 de enero de 1969, Quito”.

también transmiten a sus hijos substancias y como consecuencia se podía impedir este tipo de matrimonios¹⁵⁸. En ese sentido, este planteamiento implicó un proceso más lento y sutil de intervención, así como de manipulación. Me pregunto en este punto, Pellizzaro ¿interpreta las concepciones shuar para adecuar al pensamiento religioso? En la cultura shuar, si bien se enfatiza que el hombre es el que alimenta al no nacido a través del semen (Bianchi 1983, 59-60), tiene más complejidad. Karsten deja aún más claro lo que sucede en la concepción. Esta se produce por el intercambio sexual del padre y de la madre, pero con la acción combinada de la luna, y la luna nueva es a su vez la que origina la menstruación en las mujeres:

El tiempo más propicio para la cohabitación y la concepción es el comprendido entre la luna “menguante” y la luna siguiente. Durante este tiempo el jíbaro usualmente tiene intercambio con sus mujeres con vista a obtener niños. Él está, sin embargo, convencido de que como regla una mujer no puede salir encinta por un solo acto de intercambio sexual. Varios son necesarios; el nuevo ser tiene que ser creado, por así decirlo por etapas; con la luna siempre en el papel de promotora del proceso creador. Cuando el jíbaro ha cohabitado con su esposa en el período entre dos lunas, la siguiente luna, en conexión con repetidos actos sexuales, añade un poco a él hasta que en el transcurso de nueve meses sucesivos el feto está completamente crecido y se produce el alumbramiento (Karsten [1935] 2000, 174).

Como se puede apreciar en la cita, la intervención de la mujer en la concepción se encuentra presente, metafóricamente, a través de la presencia de la luna, a su vez vinculada a la menstruación o la sangre. Por esa razón se puede afirmar que Pellizzaro se distancia del pensamiento shuar para acomodar las ideas a la religión cristiana. Además, desde el lado de los shuar se demuestra que el parentesco no recae en la biología, al contrario, es una creación cultural. Con el propósito de reafirmar el pensamiento de Karsten retomo a Belaunde, quien analiza a las substancias y las personas en el tema del intercambio en numerosos pueblos amazónicos: “las relaciones generan una acumulación corporal y subjetiva en las personas que incorporan partes de otras personas y otros seres a lo largo del proceso de vida” (Belaunde 2008, 19), con lo cual se reafirma que existió el intercambio de sustancias del padre y de la madre para la formación del no nacido.

Aunque el análisis de Pellizzaro se sustenta en la perspectiva estructural – funcional, observa factores que han contribuido al cambio en la familia shuar. A las misiones, tanto católicas como evangélicas, las acusa de desorganizar a la familia por desconocer a la poligamia, el matrimonio entre primos cruzados y los arquetipos que moldean los comportamientos de

¹⁵⁸ AHMS. Caja XI Pastoral, XI, 3, 1969, “Encuentro Pastoral Misionero, 13 – 18 de enero de 1969, Quito”.

hombres y mujeres. Arquetipos que dejan de ser transmitidos cuando llegan a la escuela, dando como resultado personas acomplexadas. La familia también sufre la desintegración cuando el gobierno, a través el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización, agrupa numerosas familias creando espacios de disputa (Pellizzaro 1993, 323).

3.4.2. La inclusión de elementos del matrimonio shuar en el matrimonio católico

Después de este breve esbozo sobre el esfuerzo de Pellizzaro por comprender a la cultura, incluido el matrimonio, el siguiente paso era inculturarla. Con la inculturación, se pretendió encontrar las huellas de la religión católica en la cultura shuar, de acuerdo con el mandato del Concilio Vaticano II y los documentos de la CELAM. Para lograrlo la Misión elaboró el “Directorio de la Pastoral shuar”, instrumento destinado a la evangelización de este grupo. En este documento, se deja planteado la importancia de incluir en la pastoral los siguientes elementos: “a) Respeto y aceptación de la cultura shuar como “preparación del Evangelio”; b) Expresión de la Fe (forma de Mensaje, Liturgia, vida eclesial) en el idioma autóctono y en las categorías mentales del pueblo shuar”¹⁵⁹, Como se puede apreciar, existe una apertura a la cultura shuar por medio de la inclusión del idioma, así como los elementos correspondientes al pensamiento shuar, aunque sin dejar de lado la doctrina cristiana. En el Directorio, también se hace una clara referencia a limitar el accionar de los internados: “Prefiérase hacer siempre la educación de tipo familiar local. A la de marco foráneo - alienante, favoreciendo en todo caso al máximo la asistencia y la dirección espiritual del sacerdote” [ortografía del original] ¹⁶⁰, Ahora el foco de atención son los centros shuar y no los internados, estos se convirtieron en la base del trabajo pastoral.

Con respecto al matrimonio el P. Julio E, a quien entrevisté en Quito en 2020, señaló que el trabajo del P. Siro Pellizzaro fue estudiado al interior del Vicariato. El propósito del análisis fue incluir algunas reglas del matrimonio shuar en el matrimonio católico. Las discusiones en torno al tema se efectuaron en la década de los setenta (entrevista, Quito, diciembre del 2019). En efecto, en el “Encuentro de Padres Asesores - Itinerantes” realizado en Sucúa, en 1972, se discutió el tema del matrimonio. Los participantes fueron: P. Siro de Chihuaza, P. Silverio de Sevilla, P. Juan Sutkta de la Federación, P. Alberto de Sucúa, P. Botasso de Cuchantza, P. Perego de Limón, P. Raúl de Yaupi y P. Toigo de Bomboiza, cada uno de ellos representaba a las casas misionales del Vicariato, quienes tenían la obligatoriedad de visitar a los diferentes

¹⁵⁹ AHMS. Caja sin nombre, X1-12, Pastoral Shuar, Directrices, 1975, “Directorio de la pastoral shuar. Principios generales”: 1.

¹⁶⁰ AHMS. Caja sin nombre, X1-12, Pastoral Shuar, Directrices, 1975, “Directorio de la pastoral shuar. Principios generales”: 4.

centros shuar. Ellos señalaron algunos problemas con respecto al tema como la inexistencia de matrimonios católicos en los internados donde no hay jóvenes. En Chiguaza, en cambio, se observó que había 24 matrimonios no católicos y 25 de carácter mixto – católico shuar-. No obstante, en los segundos, sus practicantes hacían caso omiso de los principios católicos. Todo esto se debía a que no se habían tomado en cuenta las reglas del matrimonio shuar.¹⁶¹

Las reglas enunciadas y discutidas fueron: el matrimonio entre primos cruzados -quienes desde niños ya se frecuentaban-; el pedido de la novia; el tiempo que debía dedicar el varón al trabajo en la casa de los padres de la novia previo al matrimonio, entre otros. En fin, lo más importante fue la pregunta que dejaron planteada en ese encuentro: “¿No podríamos aceptar esta forma de matrimonio y “bendecirla” y reconocerla?”, esa pregunta precisamente la realizó Siro Pellizzaro. También concluyeron que, a la final, el internado acabó con todos los frenos sociales de la sociedad shuar, en referencia a las normas relacionadas con el matrimonio: los jóvenes escogen a sus parejas, pero sin responsabilidad social, como cuando el varón deja de trabajar para los suegros a través del servicio del novio- y la mujer queda en desventaja.¹⁶² Esta flexibilidad en el “servicio del novio” también la observó Harner cuando señaló que ahora podían compensar esa obligación a cambio de un arma (Harner [1978]1994, 239).

Entre las conclusiones a las que llegaron estuvo respetar al matrimonio shuar con el fin de garantizar la estabilidad de la familia, así como abogar por el matrimonio entre primos cruzados ¹⁶³. En las décadas del sesenta y setenta se gestaron los argumentos para apoyar la inclusión de ciertos principios del matrimonio shuar, por supuesto se excluyó la poligamia. Se cristalizaron estos deseos de “aceptación” al matrimonio shuar en la década de los ochenta e incluso en los años noventa. Esto se puede verificar en la “Carta pastoral de Mons. Luis Teodoro Arroyo sobre el matrimonio” y cuyas reflexiones sirvieron para los directorios pastorales shuar de los ochenta (Vicariato Apostólico de Méndez 1999, 33-38).

En la carta se encuentran reflejados algunos de los principios del matrimonio shuar, claro está, matizados por lo lógica católica. Con respecto a las reglas del parentesco se acepta el matrimonio entre primos cruzados. Además, promueve la endogamia intracultural. En cambio,

¹⁶¹ AHMS. Caja X Pastoral, Carpeta Pastoral X9, 1972, “Encuentro de diálogo de Padres – Asesores Itinerantes. Sucúa”:1.

¹⁶² AHMS. Caja X Pastoral, Carpeta Pastoral X9, 1972, “Encuentro de diálogo de Padres – Asesores Itinerantes. Sucúa”:1.

¹⁶³ AHMS. Caja X Pastoral, Carpeta Pastoral X9, 1972, “Encuentro de diálogo de Padres – Asesores Itinerantes. Sucúa”: 2.

la poligamia fue negada por ser considerada un “pecado”. Por otro lado, solo se reconocía a la primera mujer –“la esposa verdadera”- (Vicariato de Méndez 1999, 34-37). No obstante, como se ha visto, para los shuar era un acto de responsabilidad y cohesión social frente a las esposas y la red de parentesco. ¿En esta nueva organización en qué lugar quedaron las segundas esposas? Según el P. Roberto, lo más importante era que se casen por el matrimonio católico con la primera esposa y se cumpliera con la Iglesia (entrevista, Macas, marzo del 2020).

La negación de la poligamia transformó al levirato. Por ejemplo, Miguel Tankamash, ex presidente de la Federación Shuar, en su biografía relata haber estudiado en el internado salesiano, lugar en donde conoció a su esposa. Él se casó en 1961 y fue monógamo, no obstante, cuando murió su hermano, se encargó de sus sobrinos, pero no se casó con la mujer de su hermano (Karakras 218, 104-105).

En la Carta Pastoral en referencia al matrimonio, aunque se mantiene el pedido de la novia, niega la convivencia antes del matrimonio católico. Igualmente, se prohíbe el matrimonio de prueba o el retiro de la joven por parte de los padres cuando existen problemas al interior de la familia. También se prohíbe abandonar al esposo (Vicariato de Méndez 1999, 33-37). Desde una perspectiva de género se observa que estas rupturas de las costumbres shuar, van a tener sus efectos negativos en las mujeres por cuanto quedan desprotegidas frente a un mal marido, al que tendrán que soportar. También ellas pierden su libertad frente a las relaciones prematrimoniales o el divorcio. En pocas palabras, se va perfilando una sociedad donde el varón shuar tiene más prerrogativas. En ese sentido se puede afirmar que el patriarcalismo tiende a ser más rígido.

En resumen, el Concilio Vaticano II sí permitió al interior del Vicariato poner en el tapete de la discusión el tema de la familia, el matrimonio y en general de la cultura shuar y en ese sentido se puede afirmar que esta fue una etapa de un mayor acercamiento a los misionados. Sin embargo, la paradoja fue que la cultura, en esos momentos, había sufrido los embates de la aculturación. Además, en torno al matrimonio se incorporaron solo algunos elementos de la cultura shuar. Al final el Vicariato no aceptó al matrimonio shuar en su totalidad. A continuación, analizaré los cambios en la evangelización.

3.4.3. El Evangelio según Siro Pellizzaro

Siro Pellizzaro, había dedicado gran parte de su investigación al estudio de las narraciones shuar, más conocidas como “mitologías”, en las cuales descubrió una dimensión sagrada:

Por fin descubrí que esos hijos de las tinieblas eran verdaderos hijos de Dios, con una historia sagrada no inferior a la bíblica, con plegarias para todas las circunstancias. El shuar tradicional, antes de cada acción, pide ayuda a lo sobrenatural y todas sus acciones no son sino una celebración litúrgica, pues quieren realizar en el tiempo lo que la Divinidad ha realizado al principio de los tiempos. Cada padre de familia era un profeta que anunciaba cada día desde su trono (chimpi) las gestas divinas (mitos) y un sacerdote que enseñaba a rezar (*anent*) o guiaba a sus hijos a la búsqueda de Dios en las cascadas de los ríos (*tuna*) o dirigía las celebraciones anuales para la renovación de la naturaleza (*uwi*) y las demás celebraciones de iniciación (Pellizzaro en Gnerre, 2018, VIII).

Desde la óptica de la inculturación, el P. Pellizzaro lee a la cultura shuar. Así, en el primer párrafo alude a cada uno de sus personajes o los arquetipos que guían las actividades diarias de los hombres y mujeres shuar -como *Nunkui*, dueña de las plantas o *Tshakaim* dueño y señor de la selva- a quienes se los invoca a través de las plegarias -*anent*-. En el segundo párrafo se refiere al momento en que los sabios y las sabias, en alusión a los padres y madres, enunciaban esos relatos primordiales a sus vástagos, como nos indica Ampam Karakras:

Finalmente fue mi padre Karakras, que de acuerdo a las costumbres tradicionales Shuar, estaba casado con dos hermanas llamadas Namau e Ipiak (mi madre biológica). Fueron ellos quienes todas las noches, a pedido de los hijos e hijas, nos relataban las distintas mitologías. A ellos les habían contado ante sus padres y a ellos sus padres y abuelos, y así sucesivamente hasta perderse en los tiempos iniciales del pueblo Shuar... nos transmitieron las diferentes mitologías que guiaban la relación que debemos mantener con los seres de la naturaleza, con los demás seres humanos y con las divinidades [ortografía del original] (Karakras 2021, 20).

El P. Pellizzaro continúa al señalar que buscan a Dios en las cascadas o las tunas, en alusión a *Arutam* -el señor del poder y las visiones-. También, les enseñaban sobre la fiesta de la fertilidad que marcaba el ciclo anual con la cosecha de la chonta (*uwi*). Entonces se dedicó a revelar en estas narraciones las “semillas del verbo” o más bien se acogió a la inculturación.

En 1973 escribió “Evangelización del Pueblo Shuar”, a través de la inculturación, este texto al contrario de “las Estructuras...”, se encuentra apegado a las normativas de la Biblia,

específicamente el Antiguo Testamento¹⁶⁴, aunque utilizando toda la riqueza de la “mitología” shuar.¹⁶⁵ En el presente análisis centraré la atención en los siguientes puntos: “como hablaron de Dios los shuar”, “la maldición de Dios” y “Dios Salvador” porque permiten inferir en temas relacionados con el matrimonio y las relaciones de género.

Cómo hablaron de Dios los shuar

En el primer punto “como hablaron de Dios los shuar” se remite a los mitos vinculados con los arquetipos fundamentales como son: *Nunkui*, quien enseñó a las mujeres a cultivar la huerta y a la alfarería. *Tshakaim*, el que fabricó el hacha de piedra y el pincho de labranza, él desmonta la selva. Luego *Nunkui* quien siembra en la huerta.¹⁶⁶ Aludiendo así, a la división sexual del trabajo en la vida cotidiana shuar. En este punto, cabe resaltar que *Nunkui*, el espíritu femenino, constituye un pan relato del mundo de los aénts (Descola [1987] 1996, 266; Mader 1999, 95), esto da cuenta de su poder sobre las plantas cultivadas y la importancia de sus acciones para esta sociedad. En otras palabras, la mujer *Nunkui* -al igual que las mujeres shuar- en su faceta como productora de la huerta, es altamente valorada.

También se encuentra el personaje de *Etsa*, el valiente, porque luchó contra monstruos como el *Iwia* que se comía a los hombres. El enseñó a los hombres las técnicas de caza, y las formas de construir la casa. En los personajes de *Tsunki*, cuando son mujeres *Tsunki* se destaca la esposa que sigue al marido. Por otro lado, cuando son hombres *Tsunki* da la fuerza al hombre para que pueda engendrar. Según Pellizzaro, *Tsunki* decidió que el hombre sea el padre de familia, quien posee la dirección de la casa y al cual se le debe obediencia.¹⁶⁷ En ese sentido, se resalta el principio de la autoridad paterna. Dentro del mundo simbólico de acuerdo con Descola, el universo de los *Tsunki* representa la vida ideal en familia porque evocan al matrimonio por amor, la esposa perfecta como amante y trabajadora, en fin, la felicidad del hogar (Descola 2005, 149). Otra característica de *Tsunki* es el poder de curar, por esa razón, la aspiración de los *uwishin* o sabios es recibir su fuerza.

¹⁶⁴ Según Elsa Támez “Por muchos años, en nuestro contexto, la teología cristiana fue, por lo general, elaborada por varones procedentes de una iglesia patriarcal, católica o protestante; a menudo, repetitiva del pensamiento de los teólogos del Primer Mundo” (2008, 44). Así, para las teólogas feministas de América Latina, sobre todo de la época de los setenta, había una necesidad de la relectura de la Biblia con el propósito de evidenciar el papel de las mujeres obscurecido por una visión patriarcal. Además, los teólogos de la liberación se centraban en los pobres, pero no en las mujeres pobres.

¹⁶⁵ AHMS. Caja XI, Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

¹⁶⁶ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

¹⁶⁷ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

Ahora bien, una diferencia entre el pensamiento de Pellizzaro y Descola sobre los mitos, es el énfasis que pone cada uno sobre lo que consideran relevante. Para Pellizzaro, lo vital es el modelo conductual que el hombre o la mujer debe seguir teniendo como referente a estos personajes mitológicos, de ahí que siempre se refiera a los “arquetipos” (Pellizzaro [1973] 1993, 310; [1978] 2009, 18). En cambio, para Descola, lo importante a más de los arquetipos, son las técnicas prácticas y las técnicas simbólicas, o mejor dicho la relación entre naturaleza y cultura que se ponen en juego. Por ejemplo, al analizar el trabajo en la huerta también destaca las relaciones de consanguineidad de *Nunkui* con las plantas. De igual manera, en el huerto, las mujeres, al identificarse con *Nunkui*, emulan esta relación con las plantas (Descola [1987] 1996, 292).

Otro personaje analizado por Pellizzaro es *Arutam* que representa al antepasado localizado en las cascadas, así los padres llevan a sus hijos para invocarlo cuando tienen algún problema y esperan que los ayude a resolver. Pellizzaro reconoce que los personajes o arquetipos se encuentran presentes en la vida cotidiana de las personas. Estos se manifestaban cuando sembraban, cazaban o pescaban, invocados e invocadas a través de las plegarias o *anent*. Estos transformaban a cada persona en “pequeños dioses todopoderosos”¹⁶⁸

La observación de Pellizzaro permite destacar la diferencia entre la visión religiosa shuar y católica. En el caso de las mujeres y hombres shuar, las divinidades se encuentran en su propio mundo porque ellos y ellas dialogan permanentemente a través de los *anent* o plegarias. Además, personifican a cada personaje al emularlos, en cambio en el catolicismo existe un dios lejano que es externo a las personas, a su vida cotidiana -no siembra, no pesca, no caza-. Pellizzaro, trastocará la propuesta católica con el fin de adentrarse en el mundo shuar.

Con el propósito de llevar la cosmovisión shuar hacia el catolicismo, el autor propondrá la existencia de un “espíritu misterioso” que se encuentra en todas partes y en todas las personas¹⁶⁹. Por tanto, hará coincidir la visión pragmática de la cosmovisión shuar con el dios cristiano, ahora manifiesto en *Nunkui*, *Tshakaim*, *Tsunki*, *Etsa*, *Arutam*, entre otros. En otras palabras, agrupa a estas manifestaciones femeninas y masculinas, en este “espíritu misterioso”

¹⁶⁸ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

¹⁶⁹ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

denominado el “Padre de todos”¹⁷⁰ o el dios cristiano. Por otro lado, Pellizzaro cambia la visión shuar sobre la aceptación horizontal de personajes con diversas características y géneros con una visión única.

Pellizzaro le subirá de categoría al “espíritu misterioso” porque será rebautizado con el nombre de *Arutam*. La primera publicación de *Arutam* fue en 1976, en Mundo Shuar (Gnerre 2018, XI), en esta publicación se plantea que todas las divinidades de la mitología shuar - *Nunkui*, *Tshakaim*, *Tsunki*, *Etsa*- son *Arutam* (Pellizzaro [1976] 1990, 10). Por tanto, *Arutam*, es convertido en el “padre de todos” -la autoridad paterna-. Y el “padre de todos”, en la religión católica generalmente se encuentra representado por un dios varón y blanco, ahora posee un rostro cobrizo, un rostro shuar, un rostro achuar con características masculinas y femeninas. Si bien es cierto que Pellizzaro obedece a los principios del Concilio Vaticano II, es decir, buscar las “semillas del verbo” en la cultura shuar, sin duda, también cambia la cosmovisión shuar con esta nueva jerarquía entre las divinidades.

Para Ampam Karakras: las “creencias y prácticas” shuar fueron desplazadas por las “creencias y prácticas” que proceden de la visión judea – cristiana, tanto de católicos como de los protestantes. Su reflexión termina con la siguiente pregunta: “Mucho shuar, pensamos y manifestamos ¿por qué no decir simplemente *Arutam* y otras divinidades shuar en lugar de desembocar siempre en la visión judea – cristiana de Jesús y de un solo Dios?” (Karakras 2018, 228-230), por tanto, plantea retornar al principio de horizontalidad que existía entre estas divinidades y dejar de lado el monoteísmo impuesto.

Según Karakras, la versión creada por Pellizzaro, aunque contradice la perspectiva de la horizontalidad del mundo simbólico shuar, sí ha repercutido en esta sociedad. Por ejemplo, algunos shuar estudiantes del Instituto de Educación Bilingüe Shuar -INBISH- en la década de los ochenta estudiaron a *Arutam*, a través de historias de vida al interior de sus comunidades, ellos comparten diferentes puntos de vista. Por ejemplo, Raúl Petsein, se refiere a *Arutam* como una divinidad superior, al estilo de Pellizzaro (Petsein 1987, 55). En cambio, Luis Chinkim (1987, 15-33) en su descripción de *Arutam* se encuentra más apegado a la cosmovisión shuar al concebirlo no solo como un ser de poder -el que trasmite el poder-, sino que es un antepasado. En un estudio inédito realizado por unos investigadores franceses al interior de los centros shuar en el 2007, un aspecto de la investigación fue la cosmovisión shuar. En los resultados del estudio concluyeron que *Arutam* es “el saber de los orígenes”, por

¹⁷⁰ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

tanto, se representa como la divinidad central por sobre los otros (Denys, Tsamaraint y Lacaze 2007, s/n), en clara influencia del modelo cristiano de dios.

Según Peruchon, la versión salesiana de *Arutam* pierde de vista las características de la cosmovisión shuar en lo que respecta a la igualdad y el género -en el mundo simbólico., por cuanto los shuar no tenían la idea de un dios único, ellos son animistas y su religión no es jerárquica, mientras que un cristiano puede rezarle a Dios para que cambie la situación de las cosas, un shuar solo puede comprometerse con los espíritus de modo que le otorguen fuerza y poder con el fin de cumplir su propósito. De acuerdo, a los salesianos, los espíritus como *Nunkui*, *Tsunki*, *Etsa* se encarnan en *Arutam*, además dios hombre, por tanto, las relaciones de género entre los espíritus -hombres o mujeres- también se convierten en desiguales (Peruchon 2003, 163-165).

La Maldición de Dios

El trabajo de Pellizzaro denominado “La maldición de Dios” se encuentra ligada al “pecado original”, es decir la narración sobre Adán y Eva, y también, ampliando el sentido de pecado, el cual lo relaciona con las acciones humanas negativas como matar, hurtar, mentir, abusar, entre otras. Por eso Dios envió sus maldiciones. En la versión de la Evangelización de 1975, personifica la maldad a través del personaje Iwia quien hace daño a la humanidad y cuyas malas actitudes se ven frenadas por *Etsa*.¹⁷¹

“La maldición de Dios”, está inspirada en los 10 mandamientos de la Biblia católica. Revisaré los aspectos vinculados al mandamiento seis -no cometerás actos impuros- y nueve -no consentirás pensamientos ni deseos impuros- porque se relacionan con la temática de estudio. En cuanto al mandamiento seis, Pellizzaro señaló: “Dios ha mandado al hombre y a la mujer su poder creador para que se multipliquen. No ha dado este poder para jugar y divertirse, por eso quiere que se use de él sólo en el matrimonio, para que los hijos que nazcan tengan un hogar que los ayude a crecer y educarse bien”¹⁷².

Por tanto, el mandato eclesial del matrimonio se basa en la procreación y en el cuidado de los hijos e hijas, pero libre del placer Para sostener su argumento, toma varios mitos shuar con el propósito de enviar el mensaje, es decir existe una negación del erotismo. Con el fin de

¹⁷¹ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

¹⁷² AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

reafirmar su argumento relata algunos mitos shuar. A continuación, presento el mito del joven soltero.

El joven soltero pasaba el día tocando el tumác y excitándose sexualmente. Al oír el croar de una rana, tuvo un mal deseo con ella. Al instante llegó una joven llamada Kaka, que se acostó con él. Pero durante la unión, la joven se transformó en una rana y se alejó estropeando los genitales del muchacho que comenzó a gritar con el dolor. Su viejo padre llevó entonces al joven a orillas de un gran río, suplicando a Tsunki que lo curara. Llegó Tsunki en forma de wankánim, operó al joven y le ordenó que tirara en los hondos de los ríos los pedacitos de carne que había cortado. Esos pedacitos de carne se transformaron en horribles anacondas, que acechan a los hombres hasta el día de hoy, para que recordaran los hombres que los que no dominan su sexualidad son más peligrosos que las boas (Los que se entregan a la fornicación no pueden madurar en el verdadero amor y su egoísmo pone en peligro la familia y la sociedad).¹⁷³ [ortografía del original]

De acuerdo con el mensaje cristiano de Pellizzaro, los que se entregan a la fornicación no conocen el verdadero amor, por tanto, peligra la familia.¹⁷⁴ Esto, en clara alusión a las relaciones sexuales incontrolables, así como el peligro del adulterio. En la versión del P. Marco Rueda, el mito se relaciona con el origen de las anacondas y con la abstinencia sexual antes de la pesca (Rueda 1987, 198-199). La interpretación de Descola sobre este mito -es una versión más completa- se refiere, al igual que Rueda, a la abstinencia sexual antes de la pesca, en este caso son dos personajes que escuchan el croar de la rana: *Timiu* y *Masu* son dos plantas piscícolas que se usan antes de la pesca -previamente machacadas-, ese líquido blanco se lanza al río. El autor encuentra que esta técnica se relaciona en el campo simbólico con la complementariedad entre hombre y mujer. Cuando se lanza el barbasco se asemeja al semen del hombre que corre en el agua (Descola 1996, 376-377) al igual que en el coito. En el mundo shuar es muy valorada la abstinencia sexual que se guarda antes de eventos como la pesca o la caza, porque solo de esa manera se tendrá éxito en cualquiera de las dos empresas. Pellizzaro, cambia el sentido del mensaje del mito para la acomodación al tema de la relación de la sexualidad con el pecado. Por otro lado, la noción del pecado sirve para disciplinar al cuerpo y a los deseos (Merino 2018, 19). Como se vio en el anterior capítulo, la sexualidad que enseñaban en los internados se basaba en el miedo y en la culpa.

¹⁷³ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

¹⁷⁴ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

El segundo relato, se refiere a cuando *Kujáncham*- el zorro-, un hombre, quien a través de engaños desea tener relaciones con *Yawá* – el tigre-, otro hombre. *Yawá* se da cuenta del engaño y se abalanza sobre *Kujáncham*, como este huye solo alcanza a morderle el rabo. Por esa razón el zorro tiene el rabo pelado. Según el autor esto sirve para recordar que la homosexualidad es un “pecado”.¹⁷⁵

En primera instancia, la homosexualidad es inherente a la humanidad, por tanto, es universal. Justamente Pellizzaro, en las “Estructuras...” mencionó las relaciones homosexuales en el caso de los hombres que no son valientes, ellos no han pasado las pruebas como guerreros. Estos hombres al ser poco apreciados por la sociedad no tienen acceso al matrimonio, y les toca convivir entre ellos (Pellizzaro 1993, 315), o como lo señaló Allioni, en otras situaciones, los hombres no pueden optar al matrimonio debido a sus limitaciones físicas y, por tanto, estuvieron imposibilitados de contribuir con el sustento (1993, 127). Descola efectúa una puntual descripción sobre los achuar:

Ciertamente, como en todas partes, los adolescentes suelen despertar al sexo sobre el cuerpo ya familiar de sus compañeros. Cuando dos muchachos de Tsukanka fueron sorprendidos hace algún tiempo intentando sodomizarse, todo el mundo puso el grito en el cielo, si bien con un tono de chanza que desmentía la gravedad de la supuesta torpeza... Por otro lado, los achuar repetidamente me han hablado con verdadero horror de la existencia de “hombres mujer” entre los quechuas del Bobonaza, homosexuales que hacen alfarería, trabajan los huertos, preparan la comida y se comportan como auténticas esposas [ortografía del original] (Descola 2005, 184).

A pesar de la reprobación, este autor advierte que no existe una moral rígida, más bien, esa actitud obedece a la confusión de dominios. Sin embargo, el trabajo de Enoc Merino Santi reafirma que en la sociedad “kichwa”, efectivamente, los *warmipangui* -personas que sienten atracción por personas de su propio sexo- tiene su referente al interior de su cultura a través del personaje *supayguna*, espíritus de la selva. En el *supayguna* vive una personalidad diversa o panssexual, en otras palabras, no es binario y puede actuar como hombre o mujer. Destaco la conclusión del autor al señalar que pese a la actividad misionera, por más de quinientos años, al interior de la sociedad “kichwa” pervive una visión contestataria frente a la Iglesia (Merino 2022, 239-240). Desde un análisis económico – social, el trabajo de Víctor Cova, en el mundo shuar, señala que la relación salarial ha permitido que personas trans tengan más autonomía

¹⁷⁵ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

sobre su cuerpo y que rompan con las relaciones de género tradicionales (Cova 2018, 1-20). El problema de la Misión fue reducir a la homosexualidad al “pecado”, por tanto, sensible a la censura moral.

En el mandamiento nueve Pellizzaro aborda al matrimonio y los peligros con los que se puede enfrentar. Igual que en el caso anterior utilizará los mitos para respaldar sus argumentos. En el mito de Ajuju mujer casada con *Nantu* y *Etsa*, ella prefiere pasar más tiempo con *Nantu*, provocando celos en *Etsa*. Finalmente, *Etsa* saca los ojos a *Nantu*. Por eso la luz de *Nantu* -la luna- es más tenue. La reflexión de Pellizzaro plantea que la mujer no debe poseer dos esposos y los hombres tienen que alejar de la casa a los intrusos.¹⁷⁶ La interpretación de Pellizzaro apunta al adulterio femenino y sus efectos negativos en el matrimonio. En la interpretación shuar este relato anunciaba el origen de la poligamia (Karakras 2021, 115-116), porque en tiempos anteriores, según los mitos- lo que existía era la poliandria.

En el relato del joven que va a la tierra de los Kaup – shuar, es decir una tierra lejana, el joven comete el error de casarse con una mujer de este sitio. La mujer tenía costumbres muy diferentes al de su esposo. Al final, el joven tomó a su hijo y huyó de esta tierra. En esta historia Pellizzaro destaca el problema del matrimonio entre extraños, en alusión al carácter endogámico del shuar, y como romper con esta regla puede afectar en la estabilidad matrimonial.¹⁷⁷ En este caso, la interpretación que usa Pellizzaro para este relato es la misma utilizada por los shuar, es decir se favorecía a la endogamia (Karakras 2021, 105-107). Es necesario recordar que entre los shuar por sus reglas de parentesco -matrimonio entre primos cruzados- aunque se propiciaba la endogamia también existían espacios para la exogamia como en el caso de los guerreros que se casaban con las mujeres raptadas o cuando un hombre expresamente buscaba una esposa fuera de su círculo de parentesco (Taylor 1984, 104).

Dios Salvador

En el punto “Dios Salvador” se refiere a Jesús, el personaje humano del catolicismo. La idea central era explicar la llegada a la tierra de Jesús, quien enseñó la palabra de Dios. Además, él demostró ser hijo de Dios a través de los milagros.¹⁷⁸ En su segunda versión sobre la evangelización escrita en 1975, esclarecerá aún más esta idea porque cada una de las

¹⁷⁶ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

¹⁷⁷ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

¹⁷⁸ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, “Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito”.

divinidades shuar las convertiría en Jesús. Por ejemplo, cuando se refiere a *Nunkui* señala que penetró en las entrañas de la Virgen para nacer como Jesús, y luego se manifestó en las bodas de Caná con el milagro de la multiplicación del pan.¹⁷⁹ Esta misma estrategia será utilizada para *Tshakaim*, *Etsa*, *Tsunki* y el resto de las divinidades.

Figura 3.1. Representación de los milagros de Jesús



Fuente: Pellizzaro (1975)

En el documento se escribió en shuar y castellano, los dibujos más cercanos al círculo central representan a las divinidades shuar y los que se encuentran en la periferia se refieren a Jesús, por ejemplo, en el dibujo superior central se alude a la multiplicación del pan en las bodas de Caná. En cambio, el dibujo más cercano al círculo manifiesta el soplo de *Nunkui* y su poder sobre el crecimiento de las plantas. Este material serviría para evangelizar al shuar. Sin embargo, el paso previo era que misioneros y misioneras se familiaricen con esa cosmovisión y se impregnaran de la cultura. Es así como en el Directorio de la Pastoral de 1975 se expresa

¹⁷⁹ AHMS. Caja XI Pastoral, Carpeta XI, 9, Pastoral shuar, Textos litúrgicos y catequísticos, 1973, Siro Pellizzaro, "Evangelización del Pueblo Shuar. Pro-manuscrito".

claramente que en el proceso evangelizador la Misión deberá utilizar el folleto de la “Evangelización del Pueblo Shuar” (Pellizzaro 1975, 5).

Sin embargo, la aplicación de esta evangelización no debió ser fácil. Aquellos alumnos que vivieron en el internado y que les tocó pasar por esta transición, de una evangelización puramente católica a esta nueva forma, donde se involucraban relatos del mundo shuar, no comprendían como primero se les obligó a dejar de hablar en shuar, así como otras prácticas propias y luego se fomentó todo lo contrario, como sucedió con los distintos pueblos indígenas en el continente (Vilaça 2014, 328).

Por otro lado, en el Vicariato surgió la duda de si se podía hacer la conversión del Antiguo Testamento a la cosmovisión shuar. Por esa razón, en 1977 consultaron a un experto en teología sobre ese particular, el jesuita Joseph Goetz. Su respuesta fue negativa porque no estaba de acuerdo con la comparación entre el Antiguo Testamento y los mitos shuar, no los consideraba al mismo nivel.¹⁸⁰ Según Antonio Colajanni, esta respuesta, aunque no fue discutida al interior de la Misión, si repercutió en los años posteriores para dejar de lado esas comparaciones (2008, 168). El P. Julio E. considera que esta efervescencia por la cultura shuar duró hasta la época de los ochenta, por cuanto el Vicariato fue cambiando su política al cambiar de Vicario (entrevista, Sucúa 2020). De todas formas, la propuesta de Pellizzaro ha permanecido vigente a través de las continuas publicaciones sobre las “mitologías shuar”. Estas fueron publicadas primero en Mundo Shuar y luego en Abya Yala, donde mantienen el espíritu de *Arutam* como Dios único y abarcador (2012, 11), lecturas obligadas para cualquier estudiante shuar o achuar.

En síntesis, el presente período de estudio -1960 a 1975-, se lo puede catalogar como un momento de transición entre una evangelización rígida a otra de carácter incultural -y en lo que respecta al shuar, del paso de la tutela misionera hacia la autonomía por el surgimiento de la Federación Shuar. En este proceso, más que observar los cambios definitivos, se dejan planteados los elementos que permitieron algunas transformaciones en el proyecto salesiano. Por esa razón, en lo referente al matrimonio, como se observó en el ejemplo de Chiguaza, los matrimonios propios estaban vigentes, aunque no se puede desconocer la afluencia de los matrimonios católicos entre los shuar, también relacionados con el matrimonio civil, requisito previo para el católico.

¹⁸⁰ Si se desea profundizar en el tema remítase a Antonio Colajanni (2008).

Este momento de transición resulta complejo, demostrado en el profundo debate visibilizado a través de los encuentros al interior del Vicariato y su apuesta a la reestructuración. La reestructuración empezó con la autocrítica del proceso de evangelización anterior, cuyas respuestas fueron ambivalentes, por un lado, sus efectos negativos en la juventud shuar educada en los internados -desprecio a su cultura, a sus mayores-, en palabras de los misionados eran “aculturados”. Sin embargo, también, se acepta que no lograron penetrar en el matrimonio propio en su totalidad.

Los efectos de la reestructuración referente al matrimonio shuar fueron modestos, se aceptó el matrimonio entre primos cruzados y el matrimonio intra endogámico. Sobre la relectura de los mitos, tuvo acogida al interior de los misioneros jóvenes del Vicariato. Por otro lado, el mensaje católico renovado no se aleja del mensaje tradicional de la Iglesia, como lo han señalado las teólogas feministas reiteradamente (Gebara 2008, 68-107), quienes plantean que el problema de la Iglesia es su verticalidad y en cuyo vértice superior se encuentra representado por ese Dios varón, por el poder sacerdotal. Ahora bien, la Misión desde los años sesenta comenzó a tener un mayor contacto con los achuar tras la cordillera del Kutukú. En este sitio se experimentó una nueva forma de evangelizar sobre la que trataré a continuación.

3.5. La convivencia con los misionados y el matrimonio entre los achuar

Antes de entrar en el tema, solo un recordatorio. En la Conferencia de Medellín uno de sus preceptos fue la formación de las comunidades de base o células de la Iglesia constituida por los laicos. Sin duda, este punto es crucial para entender lo que sucedió con la Misión y los achuar. La propuesta de las comunidades de base, dentro de la Iglesia, marcó un antes y un después porque de ser el cura una figura central pasó a serlo la comunidad (CELAM 1968 a, p8). Esta propuesta de la Iglesia en base a la lucha por lo “pobres” se extendió por el mundo y también fue tomada en cuenta en el Vicariato.

En el contexto del Concilio Vaticano II, el P. Luis Bolla, compartió las ideas de Pellizzaro, y se preocupó por encontrar las “semillas del verbo”, en este caso, entre los achuar. Aunque los salesianos habían concentrado su trabajo entre los shuar, fue el P. Bolla quien decidió trabajar con este grupo. En ese ámbito realizó traducciones de la Biblia a la lengua achuar, escribió un diccionario y otra serie de trabajos etnográficos, sin embargo, su obra maestra será su diario de campo donde relata su día a día con los achuar (Botasso 2018, 11-12). En esta parte del capítulo me aproximaré a su labor misionera entre los achuar, junto con su acólito José

Arnalot. Mi interés se centra en las reflexiones de estos dos personajes en torno al matrimonio achuar y su relación con los shuar.

Poco antes de la llegada de los salesianos, en la década de los sesenta, los protestantes entablaron los primeros contactos con los achuar, aunque esta relación no trascendió sino hasta la década de los setenta (Descola 1996, 47). Con respecto a los salesianos y su relación con los achuar, los primeros contactos se dieron en los sesenta, siendo uno de los protagonistas principales de este encuentro el P. Luis Bolla.

El Padre Luis Bolla, conocido como Yakuam, nombre otorgado por los achuar cuando fue a vivir con ellos, llegó al Vicariato de Méndez por primera vez en 1954, en Bomboiza. Fue destinado a Macas con el fin de regentar una escuela primaria. Desde ese lugar siempre soñó con conocer tras la cordillera del Kutukú. Quería estar en Taisha, la Misión más alejada del Vicariato, para convivir con los shuar. Empezó su viaje a su lugar soñado en 1960, donde permaneció 10 años. Desde Taisha tuvo sus primeros contactos con los achuar. El P. Yakuam, a finales de los sesenta -1959-, en compañía de P. Siro Pellizaro estudió misiología en la Universidad Gregoriana de Roma por un año. Posteriormente ellos reflexionaron sobre los postulados del Concilio Vaticano II. Este fue un evento que marcó su nueva apuesta misionera y que lo empujó a vivir fuera de la congregación (Bolla 2015, 15-17).

En 1970 solicitó a sus superiores, que le permitan convivir con los achuar, pueblo al que lo consideraba abandonado (Santilli 2015, 8). La aceptación de esta novedosa propuesta, sin duda, fue propiciada por el contexto del Concilio Vaticano II y su apertura a las culturas. Luego de ser aceptada la petición por sus superiores se trasladó a Wichim¹⁸¹ con los achuar, donde en esa época no existía ninguna comunidad o centro. Esta acción fue impulsada por la invitación del jefe de una de las tribus locales llamado Múkuink (Bolla 2015, 17). Las condiciones propuestas a sus autoridades para vivir entre los achuar fueron las siguientes:

- 1.No iba a adquirir tierras, ya que estas eran de los Achuar.
- 2.Viviría como huésped en su territorio
- 3.Se me permitía vivir al estilo de los Achuar. Vestido, casa, entre otros, sin perder mi identidad de sacerdote y religioso.

Pondría mi total confianza en la providencia del Señor, que me daría lo necesario, al entregarme totalmente por el reino de Dios. Y por esa razón, renunciaba al apoyo económico de la Congregación Salesiana y del Vicariato Apostólico. Eso es todo. (Bolla 2015, 17-18).

¹⁸¹ Wichim se encuentra bañada por los ríos Wichim, Makun y Shinliatam, en el cantón Taisha

La propuesta y posterior labor de Yakuam trastocó el trabajo realizado por los misioneros salesianos hasta ese momento. En primer lugar, los misioneros tradicionales propiciaron la formación de asentamientos con territorios propios para ubicar sus casas misionales, es decir, no vivían como los misionados y misionadas. Además, imponían el modelo civilizatorio basado en el urbanismo. También, crearon los internados lo cuales implicaron la separación de la niñez y juventud shuar de sus comunidades y familias. Si bien Yakuam propició un asentamiento al agrupar a algunas familias achuar y formar una pequeña escuela, no construyó ninguna Misión. La convivencia permanente lo forzó a asimilarse al modelo de vida de los achuar. Sin embargo, este misionero nunca dejó de ser un religioso y por tanto de evangelizar a los achuar.

Yakuam llegó a Wichim en septiembre de 1971, siendo una de sus mayores motivaciones su intermediación en las guerras tribales (Bolla 2015, 22). También se preocupó por los cambios culturales a los que se veía abocada esta sociedad por efectos del contacto. Esos cambios, sobre todo, se relacionaban con los problemas suscitados por su vinculación con la sociedad nacional tanto del lado peruano como ecuatoriano. Por ejemplo, observó la relación de explotación que se entabló entre comerciantes de la madera y los achuar del lado peruano. Igualmente, los achuar dependían de las tiendas de los comerciantes quienes usaban el sistema de deudas para someterlos -muy similar al propiciado en las haciendas serranas de décadas pasadas. Estos comerciantes fueron denominados patrones¹⁸². En el caso de los ecuatorianos, sobre todo, Yakuam vio la presión de los militares para localizar sus destacamentos cerca de los nacientes conglomerados achuar, con el consabido temor de los achuar por sus mujeres y las enfermedades que podían traer. En esa época la gripe o el sarampión se caracterizaban por ser epidemias mortales para esta población. Por otro lado, para él fue una preocupación constante la defensa del territorio achuar (ISSCJ 2018, 173).

El P. Yakuam permaneció sin compañía de ningún misionero hasta 1973 cuando llegó José Arnalot, estudiante de teología, quien lo acompañó por dos años y medio (ISSCJ 2018, 25). Yakuam estuvo en Wichim hasta 1983, luego se trasladó a vivir en el lado peruano en el Vicariato de Yurimaguas (ISSCJ 2018, 39) donde permaneció hasta el fin de sus días.

Mauricio Gnerre, lingüista y estudioso del pueblo aénts, analizó la aplicación de la inculturación del P. Bolla y su acólito el P. Arnalot, entre los achuar. En efecto estos sacerdotes, en su afán por enseñar la religión católica utilizaron los rituales de los achuar,

¹⁸² En la novela etnohistórica sobre los achuar en el Perú, denominada “Aíns” escrita por Patricio Warren se describe ampliamente como funcionaba este sistema (Warren 2018, 89-250).

como la iniciación de los jóvenes¹⁸³, con el fin de aplicarlo en el bautizo. Emplearon los *anent* (cantos) para cantar en la misa e incluso la modalidad retórica – prosódica de las conversaciones ceremoniales de visita, realizadas por los hombres a sus vecinos. Según Gnerre, en la propuesta de estos sacerdotes existe reciprocidad permanente entre los contextos shuar – achuar y católico (2008, 209-221). Porque en efecto permanentemente buscaban como adaptar el catolicismo las costumbres achuares. Sin embargo, el P. Yakuam también buscaría mimetizarse con la cultura.

El P. Yakuam se vistió al estilo de un guerrero achuar, según Descola solo le faltaba un fusil, a pesar de esta contradicción en su vestimenta señala:

cualesquier sentimiento de incongruencia se desvanece en cuanto el padre Albo se pone a hablar: la voz ligeramente cascada modulada de maravillas los *staccato* del jíbaro, cerrada y firma como la de un gran hombre, contribuyendo con su autoridad llena de vigor a hacer olvidar el aspecto casi grácil del misionero italiano...la manera en la que bebe la chicha de mandioca, cada uno de sus gestos, en fin, son testimonio de que ha sabido dominar con las costumbres de la selva un cuerpo que desde hace mucho tiempo ya ha olvidado las modestas comodidades del seminario (Descola 2005, 341).

Por tanto, la inculturalidad ejercida por el P. Yakuam era de dos vías: cambios en la cultura achuar pero también en los misioneros. Estas posturas, por cierto, fueron criticadas al considerar forzado el uso de las ropas y los adornos al interior de las misas (Perruchon 2003, 161-162). E inclusive Descola señala que el P. Yakuam intervenía permanentemente en la vida de los achuar. (Descola 2005, 342). Después de esta reflexión sobre el contexto en se dieron las acciones del P. Yakuam, me referiré al matrimonio.

3.5.1. El matrimonio entre los achuar

Básicamente, en este sustrato haré referencia a los casos de los matrimonios que observaron el P. Yakuam y su discípulo Arnalot. El aporte de estas apreciaciones es que fueron directas -a través de la residencia permanente en estas comunidades- y hasta casi vivenciales, en el sentido que en alguno de los casos intervinieron con sus criterios. Empezaré este trabajo refiriéndome al matrimonio achuar y la diferencia que encontró con el matrimonio shuar.

¹⁸³En este rito de paso de niño a hombre, los jóvenes se bañan en la cascada con el fin de encontrarse con *Arutam*.

Según el P. Yakuam, el matrimonio shuar es más lento, en cambio entre los achuar se torna brusco, sobre todo para la joven. Y esto se debe a que el matrimonio de prueba o el “servicio del novio” no se cumple entre los achuar:

Vino ayer Taish, diciendo que Antuni, hermano de Múkuinkiu, le había conseguido una mujer, la hija de Kaánkia; según el acuerdo anterior tendré que ir con Taish para bendecir el matrimonio achuar, después de una breve preparación. Comprendo el riesgo de un matrimonio así, ya que el Achuar entrega enseguida la hija, en cambio el Shuar prueba al futuro yerno, por un periodo de hasta dos años. Veo más perfecto el sistema shuar antiguo, (porque el cambio cultural hoy ha variado mucho eso) [ortografía del original] (ISSCJ 2018, 209).

Realmente, a lo que se está refiriendo el P. Yakuam es a la fiesta de la *Núa Tsanku*, que no existió entre los achuar. Esta fiesta desapareció, entre los shuar, en la época del florecimiento de los internados, como lo analizamos en capítulos precedentes. El matrimonio arreglado cuando ella era una niña solo podía ser consumado después de realizar la fiesta de pasaje de niña a mujer y que todas las mujeres tenían que realizar. La fiesta se efectuaba hasta unos dos años después de la menstruación- debido a la complejidad de los preparativos (Mankamai 1988; Chiriap 1987), por supuesto en dos años hay un tiempo prudencial para prepararse. En cambio, como lo observó el P. Yakuam entre los achuar, al no existir de por medio ninguna fiesta que se traduce en un largo tiempo de espera antes del matrimonio, el matrimonio achuar se realiza inmediatamente después del arreglo matrimonial de los padres. Después del pedido, obligan a la muchacha a dormir en la misma cama del marido, aunque no necesariamente se consuma el matrimonio. Sin embargo, en muchos casos las jóvenes no aceptan inmediatamente el matrimonio, provocando conflictos con sus propios padres, quienes ya han comprometido su palabra al joven marido (ISSCJ 2018, 213-214).

En el caso que describe el P. Yakuam por supuesto que es apresurado el matrimonio, y si representa un conflicto para la mujer. Por lo demás el matrimonio achuar es similar al matrimonio shuar. No había ninguna ceremonia matrimonial de por medio-al igual que en el matrimonio shuar- aunque esto no impedía de ninguna manera que el matrimonio estreche las relaciones entre las familias (Vargas 2022, 263), con el catolicismo se impone la ceremonia matrimonial. Luis Uriarte, quien estudia a los achuar del Perú, manifiesta que la residencia posterior al matrimonio es matrilocal e incluso viven en la misma casa de los padres de la novia hasta que nazca el primer hijo. De acuerdo con Luis Vargas -dirigente achuar-, el yerno si tiene que cumplir con el trabajo para sus suegros -cazar, pescar, corta leña, entre otros- (Vargas 2022, 264), es decir, si existía el servicio del novio.

Entre los achuar, si bien pueden casarse con cualquier persona prevalece el matrimonio entre primos, aunque si un hombre sobresale como un buen guerrero puede ser aceptado como esposo, sin que prevalezca la regla de los primos cruzados (Vargas 2022, 263), Uriarte comparte este mismo criterio, pero agrega a esta misma situación al *uwishin*; este detalle también fue observado en el caso shuar (Karsten [1935] 2000; Harner [1978]1994). Según, Uriarte, el matrimonio entre primos cruzados tiende hacia la matrilinealidad vinculada a la fuerte relación que existe entre hermano y hermana; relación que fue destacada por Taylor, al señalar que entre hermano y hermana cuando eran solteros cumplían funciones como de esposos, por ejemplo, la joven era la responsable de alimentar al hermano (Taylor 1984). Para este autor, el matrimonio ideal entre los achuar se manifiesta en el intercambio de hermanas, en el levirato y el sororato (Uriarte 2007, 88). De acuerdo con Luis Vargas el levirato es una forma de no abandonar a los hijos huérfanos del hermano; también tienen que dialogar con la viuda para ponerse de acuerdo, sin embargo, si ella decide ir con otra pareja deberá indemnizarlo (Vargas 2022, 263).

La entrada del P. Yakuam y su acólito Arnalot, tuvo sus efectos al interior del matrimonio achuar. Esto se debió a que la conversión y evangelización implicaba la aceptación del matrimonio católico como válido. Al ser el propósito de los misioneros la implantación del catolicismo trajo conflictos al interior de este grupo. A continuación, se presentarán unos tres casos sobre el matrimonio achuar analizados por Arnalot y el P. Yakuam.

3.5.2. Casos matrimoniales y la intervención de los misioneros

Nusep y Ramu

La Nusep es la única cristiana en Wichim, es hija de Mukuink, quien invitó al P. Yakuam a convivir con los achuar. Ramu es un joven achuar quien tiene a su primera esposa y pretende casarse con la Nusep. Para Ramu es normal querer una segunda esposa y está acorde con su sociedad. Sin embargo, se inicia el conflicto porque la Nusep era cristiana y dentro del cristianismo la poligamia se torna irreconciliable (Arnalot 2007, 247). De hecho, quienes avivan el conflicto fueron precisamente el P. Yakuam y Arnalot.

El Ramu pretende a la Nusep desde hace unos meses, la visita por las noches y se acuesta con ella en su misma cama, sin embargo, no tienen relaciones íntimas. Y como lo indica José Arnalot esto cuesta creer, pero dentro de la cultura achuar es el comportamiento por seguir (Arnalot 2007, 247). Las visitas nocturnas significaron que la Nusep estuvo de acuerdo con

las pretensiones del Ramu. Esta situación se convierte para los misioneros en un gran problema porque no quieren perder a la Nusep ya cristianizada (ISSCJ 2018, 195).

El matrimonio implica para los achuar una amplia negociación entre las partes interesadas y en realidad involucran a todo el entramado social, agregando a esta complejidad la presencia salesiana. Dentro de esa negociación se encuentra el propio interesado como sería el Ramu, que tiene como primera esposa a la hermana de la Nusep, pero de diferente madre. Además, aquellos pretendientes tienen el derecho al matrimonio por ser primos cruzados. En fin, intervienen cuñados, o representantes de los pretendientes para lograr el matrimonio de sus interesados (ISSCJ 2018, 195).

José Arnalot denominado por los achuar como el *Chuint*, tomó parte en este asunto cuanto habló con los representantes de los otros interesados con el propósito de impedir el matrimonio del Ramu con la joven. Además, los argumentos del P. Yakuam a Múkinkiu, padre de la Nusep, fueron que ella era cristiana y, por tanto, debería casarse con un soltero. También, que existían varios jóvenes entre los achuar quienes no encontraban una pareja al interior del grupo. Ellos se verían obligados a buscar esposa en otros lugares (ISSCJ 2018, 195).

Por otro lado, Ramu – según el P. Yakuam- podría pedir como esposa a otra hermana de la misma madre como lo indica la ley shuar. Otro argumento que utilizó, en su defensa de la Nusep como cristiana, fueron los pasajes del evangelio sobre la monogamia. No obstante, el Ramu empleó todas sus estrategias para ser apoyado por el grupo con el fin de cumplir con su cometido. Al final el padre de la Nusep, Múkiunkui, aceptó el matrimonio entre la Nusep y el Ramu (ISSCJ 2018, 195-254).

Ahora bien, este conflicto trae cuestionamientos contradictorios al interior de los misioneros. Por un lado, no quieren que la Nusep se case con el Ramu porque significaría que no existe una verdadera conversión. Además, si ellos ceden frente a esta situación sería un mal ejemplo para el resto de los achuar que han optado por el cristianismo. Sin embargo, como lo reconoce el Chuint “en el fondo la ley cristiana, resulta un avasallamiento de las costumbres” (Arnalot 2007, 248).

De igual forma el P. Yakuam considera que se equivocó “del techo para abajo” al bautizar a la joven. Piensa que en una próxima ocasión solo bautizará a un niño o a una joven cuando el grupo familiar al que pertenezcan tenga vínculos sólidos con la fe cristiana (ISSCJ 2018,

255). A pesar de este reconocimiento, los misioneros optaron por la visión tradicional eclesial al considerar a la poligamia como irreconciliable con el cristianismo.

La posición del P. Yakum fue inflexible, lo cual provocó un real alejamiento con Múkiunku, el Ramo y la Nusep. La Nusep dejó de saludarle. Y cuando el matrimonio se encontró definitivamente consolidado, el P. Yakum sintió que fue una ofensa personal. Los lazos afectivos con estos personajes estaban rotos. Además, las misas se dejaron de realizar en la casa de Múkiunku (ISSCJ 2018, 426).

Por otro lado, el Ramu intentó aproximarse al Yakum utilizando las estrategias políticas achuar. Así, envió un mensaje al padre con el fin de que acepte una corona de plumas por la admisión del casamiento. El P. Yakum, de hecho, no aceptó el obsequio. A su vez le envió un mensaje indicando que el problema no era con él sino con el Señor. Al final prevaleció la costumbre achuar porque Ramu se casó con la Nusep y se enemistó para siempre con Yakum (ISSCJ 2018, 444-445).

El *uwishin* y la novia joven

El Shiki era un *uwishin* (sabio) shuar que vivía en Macuma. Él se casó con una hermana de un hombre achuar y desde ahí lo visitan tanto los shuar como los achuar. De acuerdo con el Chuint, era muy famoso porque curaba todo tipo de “enfermedades”. Lo visitan de la zona achuar del Ecuador como del Perú. El Shiki fue visitado por dos clanes achuar del lado peruano y los enfermos lograron ser curados. El pedido del Shiki por la cura de la enfermedad, a uno de los sanados, fue la entrega de una joven para casarse. La joven fue entregada, aunque ella no quería hacerlo con un hombre de unos 70 años (Arnlot 2007, 33).

El conflicto comienza porque el Shiki era un *uwishin* (sabio), eso significó que, si bien tiene el poder de curar, también puede traer enfermedades o la muerte. Esta facultad del *uwishin* de curar o enfermar, hace que la gente lo tema. De ahí que se trastoquen las reglas matrimoniales y no sigan el curso adecuado, como sería el matrimonio de la joven con un primo cruzado. Por otro lado, se observa el poder de autoridad que ejerce el Shiki sobre su conglomerado social. Así un *uwishin*, y como el caso del Shiki con una gran fama de sanador, cambia momentáneamente esta sociedad igualitaria en una jerárquica. Sin embargo, el poder de autoridad del Shiki recae directamente en una joven mujer, ejerciendo una relación patriarcal (ISSCJ 2018, 117-120).

Ahora bien, este matrimonio no fue aceptado por los hijos del *uwishin* a quien lo castigaron duramente. Por esa razón se refugia entre los Achuar con la novia (Arnlot 2007, 34). Al

llegar a la zona achuar la novia huyó a la selva y fue perseguida por sus familiares hasta ser capturada. El P. Yakuam interviene para que la joven sea devuelta a su familia y dialoga con el Shiki. El Shiki frente al P. Yakuam acepta devolverla, sin embargo, a los achuar les dice que no lo va a hacer. Este ejerce todo su poder al amenazar a los achuar que se va a ir y no les va a volver a curar sino le dejan con la joven (ISSCJ 2018, 117-136).

Finalmente, el Shiki dominó a la comunidad achuar al amenazarles con la privación de sus curaciones. Amenaza seria y muy fuerte, frente a la cual el P. Yakuam se ve inmovilizado. Por tanto, prevaleció el poder del *uwishin*. Sin embargo, es necesario resaltar que tampoco las mujeres aceptan ciegamente las decisiones políticas de sus parientes, como ocurrió con la joven Súa, quien finalmente huyó (Arnalot 2007, 37).

Un matrimonio mixto

La Tsetsem era una joven shuar de Tutinensa. Ella llegó a Wichin, entre los achuar, porque los misioneros la llevaron para que les ayude con las tareas domésticas y el trabajo en el aja. Tsetsem pasó interna 8 años en Taisha. Según el Chuint, era una chica modelo en el internado y dejó sus costumbres como shuar. Cuando llegó, incluso, tenía miedo de ir en canoa. Según el matrimonio shuar, el arreglo entre los padres de la novia y el novio era fundamental. En este caso la Tsetsem se ha enamorado del joven achuar Antikiú. Antikiú le ha pedido en matrimonio y ella ha aceptado. Por esa razón el matrimonio se ha convertido en un problema que involucra a las familias, así como a los pueblos Achuar y Shuar – antiguos enemigos- (Arnalot 2007, 125-129).

La familia de Antikiú fue a pedir la mano de la Tsetsem. De hecho, también llegó el padre de la joven, Tshakaim. Tshakaim era contrario al matrimonio, pero tenía que afrontar el problema. Tomando en cuenta que la joven estaba a cargo de los misioneros, las conversaciones entre las dos partes se realizaron en la casa del P. Yakuam. El padre de la joven manifestó su desacuerdo con el matrimonio por provenir de diferentes costumbres, posición que no fue aceptada por la familia de los Achuar que señalaron que la Tsetsem había dado su palabra de matrimonio a Antikiú. Posteriormente, amenazaron con matar a Tshakaim. Finalmente, Tshakaim aceptó el matrimonio de su hija, sin embargo, puso una serie de condiciones como que la boda se realice en Tutinensa, que Antikiú se prepare para el matrimonio en la Misión, que saque la cédula e incluso que deben casarse por lo civil. Toda esta serie de requerimientos tenían como fin retardar la boda o incluso que no llegue a un feliz término (Arnalot 2007, 125-128).

En este relato se deben tomar en cuenta varios aspectos, en primer lugar, que fueron precisamente los misioneros quienes llevaron a Súa, la joven shuar, al territorio achuar y que ella está “libre” de las reglas y normas familiares. En segundo lugar, la joven, educada en el internado adquirió otras costumbres que no provienen de su cultura, en referencia directa a la toma de decisión individual sobre el matrimonio, suprimiendo a su familia. De hecho, esta propuesta corresponde a un matrimonio mixto entre una mujer shuar y un hombre achuar, situación impensable veinte años atrás.

Finalmente, en líneas generales, los tres casos permiten mirar el fenómeno de la transculturación al interior de estas sociedades en donde se imbrican factores de su propia cultura y de la religión católica, a través de la presencia de los misioneros, e inclusive la inserción del matrimonio civil. Entonces embrionariamente se gesta una “nueva” cultura, una síntesis. Es así como la cultura shuar o achuar, de ninguna manera corresponde a las descripciones antropológicas que hacen esfuerzos por desechar elementos “foráneos”, porque la realidad es que estas sociedades continuamente sufren procesos de transculturación.

Por otro lado, la transculturación abre el camino a la comprensión de las relaciones gestadas en un contexto de colonialidad moderna, en donde prevalece el dominio de un grupo; en este caso la religión católica ejerce su poder sobre las culturas de los misionados, al querer imponer el matrimonio católico. Así, en los tres casos matrimoniales se puede observar como la religión católica, pese a una misión de carácter abierto, tiene su incidencia en la sociedad achuar sobre todo para conflictuarla, como sucede en el caso de la Nusep y el Ramu cuando los misioneros quieren romper con la poligamia. Al final no lo logran y la ley achuar prevaleció.

El tercer caso, es decir el matrimonio mixto y su conflictividad, indirectamente procede de la relación entre los misioneros y los shuar, por cuanto propician la presencia de la joven shuar al interior del territorio achuar. En el segundo caso, es decir del matrimonio entre el *uwishin* y la joven, más bien el papel de los misioneros fue de mediación en defensa de la joven frente al poder del brujo. Poder casi absoluto frente a la amenaza del *uwishin* de dejar de curar. Sobre ese poder el papel de los misioneros se torna limitado, aunque al final la joven huye.

Por otro lado, un punto que quiero resaltar es que dentro del matrimonio originario si se observa un punto desfavorable para las mujeres – y por tanto una situación de poder- y es que los hombres tienen la prerrogativa de efectuar las alianzas matrimoniales: puede ser de una hija o de una hermana, aspecto que se convierte en una obligatoriedad en la mujer, claro está

en el caso shuar se atenuaba esta situación por la fiesta de la *Núa Tsanku*. De todas maneras, las reglas se tornan muy rígidas para la mujer cuanto los pretendientes, como en uno de los casos que vimos anteriormente, es un *uwishin*, aunque puede ser también un guerrero que pretenda la joven. De todas maneras, el mecanismo que tiene las mujeres en caso de que no quieran aceptar la oferta es la huida y, por tanto, ejercen su agencia.

3.6. Conclusión

Los efectos del Concilio Vaticano II -caracterizado por su mayor apertura hacia las culturas y la búsqueda de las “semillas del verbo”-, incidieron en una crítica profunda del quehacer del Vicariato. Dejaron claro que el papel de la Misión, hasta antes del Concilio II, había incidido en la desestructuración del mundo shuar al fomentar la negación cultural -por ejemplo, la desaparición de la fiesta de la *Núa Tsanku* o la prohibición de hablar en shuar-. Como resultado de esta crítica al interior del Vicariato comenzó un proceso de reestructuración, en donde se incluyó al matrimonio. En este ámbito un aspecto relevante fue la creación de la Federación Interprovincial de Centros Shuar -FICSH-, que condensaba en sus inicios al proyecto misionero y los intereses de los shuar. El primero planteó la formación de la FICSH para mejorar la evangelización a través de los centros shuar. El segundo, en cambio, fue la defensa de la tierra frente al avance colonizador.

Esa apertura encierra discusiones entre misioneros sobre su limitado conocimiento de la cultura shuar y achuar y el papel de los internados. Otro tema que se pone en el tapete de la discusión es si el uso de la mitología shuar en el campo catequístico sirvió para un adoctrinamiento más sutil de los shuar y achuar. Con respecto al género, al transformar a *Arutam* en el dios sobre los otros mantiene como figura predominante a un Dios hombre jerárquicamente superior, eliminando la horizontalidad que existía entre las divinidades en la cultura shuar. El mensaje que se emite a la población shuar es que el hombre es superior a la mujer, cuando precisamente en la simbología shuar, en el mundo mitológico y simbólico, se produce una relativa igualdad. Como se ha visto, en la sociedad shuar existe una valoración e importancia de *Nunkui*, la dueña de la producción y de las plantas, ella es el arquetipo de la mujer shuar.

En lo tocante al matrimonio, el repensar en las reglas matrimoniales en base a la cultura shuar y achuar, significó para los misioneros empezar a entender la cultura, aunque también implicó el amoldar o el “acomodamiento” del matrimonio originario a las reglas del matrimonio católico que, a la larga, también es una imposición de una forma de organización social. De

todas formas, un resultado positivo fue la aceptación del matrimonio entre primos cruzados, aunque esta euforia de apertura en la Misión duró hasta finales de los ochenta por el cambio de políticas al interior del Vicariato.

Sobre el traslado de los misioneros a las comunidades achuar para convivir con los misionados, tuvieron un papel importante, sobre todo el P. Yakuam, en la defensa de la tierra, problema que enfrentaban los achuar por la presión de los madereros, militares, entre otros, aunque, también, impusieron la religión católica. Esa imposición se manifiesta en la duda de los misioneros sobre si su papel como actores de cambio hacia la conversión al cristianismo es dable o no. Por otro lado, se evidencian las formas matrimoniales originarias, en la década de los setenta, que se encontraban presentes entre los achuar, como el matrimonio sororal y el matrimonio impuesto cuando se quiere casar a una joven con el *uwishin*, pero también los cambios que se producen como efecto de la transculturación.

Conclusiones

La presente tesis analizó la relación entre los shuar y la Misión Salesiana desde 1893 hasta 1975, en la Amazonía ecuatoriana, fundamentalmente en Gualaquiza, Méndez – Cuchantza, Indanza. Dentro de esa relación centré mi atención en los efectos del proyecto sobre el matrimonio y las relaciones de género. El período histórico analizado lo dividí en tres etapas que estuvieron marcadas por las estrategias que utilizaron los salesianos para cumplir con su proyecto misionero. Estas fueron: la itinerancia y los regalos; la colonización como estrategia indirecta y los internados; la búsqueda del cristianismo en las culturas y la convivencia con los misionados. La relación entre los shuar y la Misión estuvo definida por el proyecto salesiano encaminado hacia la “evangelización y civilización” de este pueblo, reflejado en la imposición de un modelo de vida ajeno a la cultura y cosmovisión a partir del cual la Misión llevó a cabo, a excepción quizás de la defensa del territorio shuar en la última etapa, una labor de genocidio cultural.

Como una conclusión general argumento que pese al contexto de modernidad y de la conformación del Estado – nación en donde se desarrollaron los acontecimientos, las estrategias que utilizó la Misión fueron de raigambre colonial, es decir, de dominación y sometimiento. Sobre todo, los dispositivos que más incidieron en la transformación del matrimonio shuar y las relaciones de género fueron los internados destinados a los niños y niñas shuar; así como la colonización indirecta, personificada principalmente en la forma de vida de los habitantes de la Sierra sur.

El modelo impuesto siempre estuvo amparado por una ideología basada en el dualismo que justificó la dominación y que se manifestó en el gran relato del “salvajismo” concebido como una rémora del pasado frente a la “civilización”, modelo cumbre de la modernidad. Este modelo se ancló en los parámetros europeos, aunque asumidos por las élites del naciente poder nacional o regional y replicadas por los colonos.

Por esa razón, cualquier elemento del matrimonio shuar, que no encajaba en el modelo civilizatorio era sobredimensionado, cuestionado y perseguido. En este punto se puede afirmar que se inventó al “otro” para que quepa en el salvajismo. Por eso la poligamia se convirtió, bajo los ojos misioneros, en un “lupanar”. Lo paradójico resulta que los shuar no conocían lo que era un lupanar ni una trabajadora sexual, cuando Europa inventó ese sistema desde hace siglos.

Destaco, a continuación, los aspectos más significativos de ese proceso:

Género y formas de autoridad paterna

Tanto en el modelo shuar como en el católico primaba la autoridad paterna. Sin embargo, en el primero, la investigación confirma la flexibilidad de las relaciones de género, las cuales dependían de la esfera analizada. Esta flexibilidad, también permite afirmar la existencia de una mayor valoración de la mujer ya que ella tenía más autonomía que en el modelo católico. En el modelo shuar las mujeres no solo eran valoradas por ser madres, también lo eran por ser trabajadoras. A nivel simbólico a la mujer se le entregaba un poder -procedente de su abuela y de *Nunkui*- con el fin de que cumpla el rol de trabajadora al interior del matrimonio. También las mujeres podían separarse si el marido no les convenía. Igualmente, al año de convivencia, si así lo decidía, dejaba al marido sin que la sociedad se oponga. En la huerta su trabajo era autónomo y era su espacio personal. Por efectos del “servicio del novio” -duraba hasta el nacimiento del primer hijo- y bajo los principios de la matrilocidad, el esposo era quien se doblaba al suegro y por ende a la esposa.

Sin embargo, en la esfera política su poder se reducía. Al ser el matrimonio un efecto de las alianzas entre grandes familias ampliadas, la prerrogativa de la decisión del matrimonio de una mujer estaba en las manos del padre o del hermano. Aunque no era un problema cuando seguían la regla de los primos cruzados, porque a pesar del arreglo se conocían los novios desde su niñez e incluso se entablaban relaciones de sororidad entre la futura suegra y nuera. La desigualdad de la mujer se ocasionaba cuando las alianzas se efectuaban con hombres de poder como los guerreros y *uwishin*, sin que medie un reconocimiento previo. Y una mayor desigualdad se producía cuando eran raptadas por efectos de un ataque enemigo, ellas eran arrancadas de su entorno familiar y llevadas a tierras lejanas, aunque nunca en calidad de esclavas.

En cambio, en el matrimonio católico la existencia del divorcio fue tardía, ni se podía tener un matrimonio de prueba. Además, el cuerpo desnudo y sus implicaciones eróticas eran sinónimo de pecado, ideas desconocidas por las mujeres y hombres shuar. Por otro lado, la autoridad que primaba en la Iglesia, y por ende en las familias, era vertical en cuya cima se encontraba el hombre a quien se debía obediencia. Estos principios de subordinación de la mujer se replicaron en las misiones, es decir, entre sacerdotes y hermanas, y a su vez, estos principios fueron transmitidos a los educandos.

La transformación del matrimonio shuar, género e internados

La tesis si permite afirmar que el matrimonio shuar, en su relación con la Misión, se fue transformando. Pero esta transformación no fue generalizada y de ninguna manera significó la pasividad de los shuar, como lo veremos a continuación. En una primera etapa los efectos de cambio no fueron mayores. Para los shuar el matrimonio católico fue de carácter utilitario, es decir, se casaban por la Iglesia para intercambiar bienes y continuaban con la poligamia. De todas formas, aceptaron más fácilmente el bautismo que el matrimonio, por la exigencia de convertirse en monógamos. En ese sentido no tuvo mayores repercusiones el proceso de evangelización en las primeras décadas. También, en esa época, la Misión tenía sus propias limitaciones como fueron el desconocimiento del medio, el idioma, la cultura e incluso su limitada situación económica.

La piedra de toque se produjo en los internados, y si bien esta estrategia de raigambre colonial tuvo sus primeros intentos en la primera década del siglo XX, comenzó su experimentación a finales de la década del veinte en el apogeo de los internados y su expansión por todo el Vicariato. Fue en esa etapa cuando las agendas del incipiente Estado – nación y de la Misión se unieron en la causa civilizatoria, evangelizadora y nacional para convertir a los shuar en ciudadanos y católicos.

Esta estrategia estaba fundamentada en el desarraigo, es decir, en sacar a los niños y niñas de su entorno y llevarlos a la Misión para privarlos de sus costumbres, de su entorno selvático y principalmente de sus afectos. De ahí que la respuesta de muchos niños shuar fue la huida. Solo cabe recordar como en Chupiantza en las primeras décadas de su creación, las escapadas fueron permanentes. En la Misión, se les negó sistemáticamente todos los elementos culturales de los shuar: el idioma, la comida, el vestido, la estética, las formas propias de aprendizaje, su relación con el cuerpo. Esto significó la negación cultural o el genocidio cultural de los shuar, que intentó el borramiento de la cultura propia. Además, se sometió a los educandos a una disciplina férrea, ésta se sintetiza en la figura del asistente o más bien del vigilante, pendiente de cada acción de los niñas o niños.

Con relación al tema central de esta tesis, se pudo constatar que en el internado se inculcó los principios del matrimonio católico a través del catecismo -monogamia, exogamia, prohibición del divorcio- y, por tanto, se enseñó a denostar las formas matrimoniales propias. Y más aún, en unos casos los sacerdotes y hermanas arreglaron los matrimonios, usurpando esa responsabilidad a los padres. Al interior del internado se produjeron nuevas relaciones de

género donde se trastocaron los principios shuar: los hombres ahora tenían que dedicarse a la siembra, cuando esa actividad era de las mujeres; las mujeres debían coser mientras que en la cultura shuar los hombres eran los tejedores. En el internado, después de las clases, tanto las niñas como los niños debían trabajar para procurarse el alimento, muchas veces de manera extenuante.

Un hallazgo relevante sobre este tema en relación con el área de influencia de la Misión de Méndez – Cuchantza fue que, según el censo de 1955, es decir, en pleno apogeo de los internados, la población de entre 6 a 18 años que asistía al internado era minoritaria. Por otro lado, los que acudían al internado representaban aproximadamente menos de la décima parte de la población total del sector. En ese sentido, se puede afirmar que la cultura shuar prevalecía e inclusive la poligamia y la bigamia -matrimonio sororal- estaban vigentes. Cuando salían de los internados y regresaban a sus casas, la cultura podía reactivarse.

En la década de los sesenta, la Misión vivió una paradoja porque su estrategia estrella, los internados, fueron cuestionados en el contexto del Concilio Vaticano II (1962-1965) donde se promovió el respeto cultural. De la negación cultural se pasó a la aceptación cultural, claro que sin claudicar a la evangelización ni la crítica a las formas del matrimonio shuar. En ese sentido, se incorporó elementos shuar en la religión, sobre todo la mitología shuar. Se produjeron catecismos con estos “nuevos” significados que fueron repartidos entre todos sus estudiantes y la población en general. Sin duda, este es un tema controversial, sobre todo la construcción de la figura de *Arutam* como un dios superior, cuando era uno más entre el resto de las divinidades ya que en la cosmovisión shuar prevalecía la horizontalidad de sus dioses. En lo que corresponde al género se reforzó simbólicamente la idea de un dios hombre superior, visión que compagina con la verticalidad de la Iglesia, ahora Dios era *Arutam*. En la población shuar coexisten las dos versiones sobre *Arutam*: la creada por el Vicariato -Siro Pellizzaro- y la que aún narran los ancianos y ancianas shuar, donde representa al abuelo y no una divinidad superior a otra (Karakram 2021, 13-16).

De todas formas, en el contexto del Concilio Vaticano II, se aplicó una nueva estrategia y fue la convivencia con los misionados. Eso implicó el traslado de los misioneros a los sectores donde vivían los misionados en este caso los achuar, en el Transkutukú -Wichim-. Pese a la apertura de los misioneros a la cultura y de ser aceptados dentro de la red de parentesco, no fue factible por parte de los misioneros romper con la normatividad de la Iglesia y al final optaron por la imposición del matrimonio católico.

Cuando los internados entraron en contradicción con el Concilio Vaticano II no se los pudo desmontar inmediatamente. Aunque la educación dio un giro hacia el rescate cultural, por ejemplo, con la implementación de las radiofónicas, los internados comenzaron a cerrarse recién en la década del setenta y otros, como los de Cuchantza, en los ochenta.

Los internados, el matrimonio y la tierra

En la presente investigación se encontró una relación estrecha entre internados, matrimonio y tierra. Al interior de los internados se enseñaba a los y las estudiantes sobre los principios del matrimonio monogámico, que se traducían en la primacía de la pareja encaminada a la producción. En la concepción católica y estatal, cada nueva familia monogámica debía poseer un pedazo de tierra. De esa manera, los shuar fueron convertidos en productores y, además, en propietarios privados de la tierra. También el matrimonio sirvió para que se transformen en ciudadanos de la patria.

De todas formas, los internados tuvieron diferentes características de acuerdo con los contextos geográficos. En este punto me voy a referir a Cuchantza y al de Sevilla Don Bosco porque permiten observar una diferencia sustancial sobre la relación entre tierra e internado. Los antecedentes de Sevilla Don Bosco se encuentran en Macas -se fundó el internado en 1933- y pasó a Sevilla Don Bosco en 1943, al frente de Macas.

Sevilla Don Bosco representó el modelo ideal de la Misión. Después de finalizar los estudios en el internado -aún en Macas- los salesianos decidieron pasar a los ex – alumnos a Sevilla Don Bosco. En este lugar, a las parejas que optaban por el matrimonio católico les entregaban los salesianos un lote de tierra y les ubicaban alrededor de la Iglesia, en otras palabras, formaron un pueblo exclusivamente con población shuar. Incluso, no dejaron que estas parejas jóvenes regresaran a sus respectivos lugares de origen. Este modelo se quiso replicar en todos los lugares, sin embargo, no siempre se logró. En el caso del internado de Cuchantza, simplemente no se podía replicar el modelo porque no tenían un lugar (terrenos) para ubicar a los nuevos matrimonios católicos. En ese sentido los jóvenes si regresaban a sus lugares de origen y continuaban con su cultura después del internado.

Los cambios de la propiedad de la tierra, el matrimonio shuar y la colonización

Aun cuando existió la imposición del matrimonio católico y el bautismo impuestos por la Misión, considero que la principal causa para que los shuar comenzara a dejar la propiedad colectiva de la tierra y entraran, entre otros aspectos, a un proceso grupal de sedentarización, fue la colonización. Un hallazgo de la tesis es, precisamente, que estos cambios se produjeron

por la colonización descontrolada que se tradujo en la presión por la tierra, sobre todo cuando ésta fue imparable. Entonces, como lo señaló Jimpikit, (Petsein1987,43) se vieron sitiados por los colonos.

En síntesis, se produjo un profundo choque entre dos formas distintas de concebir la tierra: la propiedad privada ligada al matrimonio católico - civil, así como a la colonización; y la propiedad colectiva de la tierra vinculada a los shuar.

La itinerancia fue la primera forma en alterarse frente a la presión por la tierra, es decir, ya no podían desplazarse por el amplio territorio. Continuar con la itinerancia significaría dejar espacios abiertos frente a la voracidad de la colonización y, por tanto, la pérdida territorial. Este proceso abrupto y amenazador requirió a su vez medidas dramáticas para los shuar, es decir, estratégicamente optaron por sedentarizarse, dejar de guerrear entre ellos y posiblemente lo más difícil, organizarse -recuérdese que eran autárquicos-.

En ese contexto, surge la propuesta de la formación de los centros shuar, proceso que empieza aproximadamente a inicios de los cincuenta-, algo similar a las comunidades de la Sierra, y la Federación Interprovincial de los Centros Shuar (FICSH) -1964-, primera organización dentro de la Amazonía ecuatoriana. Estos dos proyectos estuvieron ligados a la Misión en un inicio, aunque pronto fueron emblemas de su autodeterminación y empoderamiento (Karakram 2018, 121-144). Más tarde, los achuar tendrían su propia organización – ahora denominada Nacionalidad Achuar del Ecuador -NAE- (Vargas 2022, 145-160). Al inicio, en el proceso de formación de los centros y su legalización, se propició la propiedad privada. Sin embargo, muy pronto, la Federación se dio cuenta del peligro de esta opción por el desmembramiento del territorio a través de la venta. De ahí que la organización optó por el territorio global, limitando la venta a los colonos (Karakram 2018, 121-144).

La propiedad colectiva de la tierra -antes de la propiedad global- permitía los desplazamientos de las familias poligámicas que compartían un “nexo exogámico” o un clan, sobre un territorio determinado. Permanecían cerca de sus huertas por unos cinco años, cuando se agotaba su producción cambiaban a un nuevo lugar dentro del “nexo”. Cada mujer de un matrimonio poligámico tenía a su cargo unas dos o tres huertas, por tanto, el trabajo era autónomo con respecta al conjunto de mujeres de la familia. También hay que recordar que cuando se aceptaba el pedido de la novia, entre los shuar, el hombre era el que cumplía el trabajo para sus suegros. Es decir, él se encontraba bajo la autoridad del suegro, por esa razón las relaciones con la esposa tendían a la simetría.

¿Qué sucede cuando la tierra fue disputada con los colonos? El tamaño de las huertas disminuyó en los años sesenta (Harner [1978]1994, 238). La tierra para los shuar, con la presencia de la colonización, se convirtió en un bien limitado. También en la década de los sesenta las disputas por la tierra estaban en pleno auge, detrás de cada formación de un centro shuar hay una historia de lucha por la defensa del territorio. Sin duda, hasta ahora la lucha por la tierra es un elemento unificador entre los centros.

Palabras finales: la resistencia de los shuar

Después de mirar cientos de papeles, donde se trata al shuar de “salvaje” en un lenguaje peyorativo, aunque en la última etapa se matizan estos juicios, en algunos casos. Después de adentrarme en los internados a través de las descripciones de los propios salesianos quienes narraron sobre la disciplina, los horarios, las horas de clase sentados, la nueva forma de trabajo, la prohibición de hablar en shuar, elementos que apuntaban a la negación y destrucción cultural. Después de constatar lo que el internado significó para los niños y niñas al alejarse de sus casas, de la selva y de sus afectos, no hay duda del sometimiento y la opresión.

También el archivo me llevó a observar el entusiasmo de los salesianos por la colonización, sobre todo, en las primeras décadas del siglo XX, cuando organizaban la llegada de los colonos (los mapas con las lotizaciones). Esto cobró otro rumbo cuando se convirtieron en tutores (el tutelaje, otra forma de sometimiento) de los shuar y se crearon las reservas. En ese contexto, los salesianos tuvieron que defender la tierra de los shuar, lo que pude constatar con las cartas de las denuncias sobre la usurpación, situación que sigue estando vigente ya que el problema de la tierra sigue siendo un conflicto actual.

Sin embargo, a pesar del sometimiento, la opresión, la dominación, la discriminación, la negación cultural, los shuar perviven. ¿Qué es lo que sostiene a las mujeres y los hombres shuar? la respuesta se encuentra en su profunda resistencia. Pero ¿dónde está la resistencia?

Se encuentra en las respuestas permanentes de los shuar a los salesianos, cuando quisieron someterlos a través del regalo, los shuar intercambiaron. En los internados, lugar de opresión a los niños y niñas, simplemente huyeron. O como en Chupiantza no todos los niños pasaron por el internado. Además, por la propia dinámica salesiana los adultos fueron excluidos.

La resistencia se sitúa en el parentesco. En el censo de Gualaquiza, de la década del treinta, las redes estaban vigentes; incluso a finales de la década del cincuenta, en Cuchantza, se mantenía la poligamia y la bigamia, formas directamente relacionadas con el parentesco. Por

otro lado, los estudios antropológicos, a lo largo de todo el período de estudio, demuestran la vigencia del parentesco. Las redes de parentesco son fundamentales, en la medida que se activan el mecanismo del apoyo mutuo o la reciprocidad (don y contra don), vitales frente al sistema mercantil o capitalista basado en la individualidad. Porque hay que recordar que los shuar si entraron al sistema, aunque por el traspatio, es decir, por lo menos en los inicios se convirtieron en peones o en empleadas domésticas.

La resistencia, también se encuentra en el mundo simbólico. Los niños y las niñas, cuando regresaban a sus casas retornaban a su matriz cultural. En esta matriz, el mundo simbólico resurgió no solo a través de la narración de los mitos -modelos arquetípicos-, sino que se manifestaba en los sueños y por medio del uso de los alucinógenos que permitían la extensión de la realidad hacia las visiones o al mundo de los no humanos. En la matriz cultural, también activó su relación con la selva, con la huerta shuar, la comida entre otros. Parafraseando a Roy Wagner (2019, 121) los shuar reinventaron su cultura.

En cuanto a los aportes, la presente investigación contribuye a los estudios históricos de mediana duración, al realizar una revisión de más de 80 años sobre el matrimonio shuar. La mayor parte de los estudios, sobre el tema, se han centrado en los análisis antropológicos de corto plazo. La mediana duración permitió, detectar los cambios casi imperceptibles o a veces dramáticos del matrimonio y el género, acorde con los diferentes contextos históricos y geográficos donde se desarrollaron los acontecimientos.

Si bien es cierto, que los estudios vinculados a la antropología y la religión han puesto en el tapete de la discusión las interacciones entre grupos indígenas e Iglesias, desde hace décadas, en el caso de los estudios sobre el matrimonio shuar, estos son aún incipientes. Por esa razón, la presente indagación se convierte en un aporte significativo en este campo, al trabajar en la relación entre la Misión salesiana y los shuar, con el añadido de utilizar el enfoque de género y transculturación vista desde una perspectiva fluida y cambiante.

La tesis contribuye a reafirmar lo que otras estudiosas y estudiosos lo han manifestado anteriormente: no existe una sola forma de ver el género porque depende de la realidad situada y del contexto histórico social. En efecto, los estudios antropológicos han demostrado al detalle los elementos del matrimonio entre los aénsts, por tanto, entre los shuar. En la presente investigación, existen muestras del matrimonio originario a través del Archivo y la construcción de las particulares relaciones de género. También muestran cómo la Iglesia, a través de la Misión, modeló unos nuevos parámetros. Aunque estos se impusieron, fueron

reajustados por la cultura shuar, al participar activamente en la reinterpretación de sus prácticas.

Referencias

Fuentes primarias

- Aguilera, Abrahán. 1904. “Mons. Costamagna en Gualaquiza”. *Boletín Salesiano* 8: 202-205.
- Allioni, Miguel. 1909. “Desde Guayaquil a Gualaquiza”. *Boletín Salesiano* 8: 208 -209.
- _____. [1908 – 1912] 1993. “El pueblo shuar”. En *Los Salesianos y la Amazonía. Tomo II. Relaciones geográficas y etnográficas*, editado por Juan Botasso, 327-358. Quito: Abya Yala.
- Arnalot, José. 2007. *Lo que los achuar me han enseñado*. Quito: Abya – Yala.
- Bolla, Luis. 2015. *Mi nombre es Yakuam. El encuentro del evangelio con los Achuar*. Lima: Asociación Librería Editorial Salesiana.
- Brito, Elías. 1938. *La apoteosis de San Juan Bosco en el Ecuador y las Misiones Salesianas. Tomo III*. Quito: Escuela Tipográfica Salesiana.
- CELAM. 1968. *II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín. PII La paz*.
https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
- _____. 1968a. *II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín. PIV Educación*.
https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
- _____. 1968b. *II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín. PVI La pastoral popular*.
https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
- _____. 1968c. *II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín. PIII Familia y demografía*.
https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
- Concilio de Trento. 1564. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Imprenta Real: Madrid.
- Concilio Vaticano II. 1965. Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

- _____. 1965. Decreto *Ad Gentes*.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html
- Conde, Tomás. [1931]1981. *Los yaguarzongos. Historia de los shuar de Zamora*. Sucúa: Mundo Shuar.
- Corbellini, Telesforo. 1993. “Apuntes sobre los jívaros”. En *Los Salesianos y la Amazonía. Tomo II. Relaciones geográficas y etnográficas*, editado por Juan Botasso. Quito: Abya Yala.
- Cuesta, Juan. 1902. *Matrimonio civil*. Cuenca: Imprenta El Bien Público.
- Ghinassi, Joaquín. 1979. “Catecismo Breve”. En *Los primeros textos impresos en shuar. Los catecismos de los dominicos y los salesianos*. Quito: Mundo Shuar.
- _____. 1993. “Apuntes sobre los jívaros”. En *Los Salesianos y la Amazonía. Tomo II. Relaciones geográficas y etnográficas*, editado por Juan Botasso. Quito: Abya Yala.
- González Suárez, Federico. 1901. *Historia general de la República del Ecuador*. VI. Quito: Imprenta del Clero.
- Gusmano, Calógero. 1905. “Correspondencia de D. Calógeno Gusmano a nuestro Rector Mayor, D Miguel Rua en el Ecuador en la misión de Gualaquiza”. *Boletín Salesiano* 5: 112-115.
- Inspección Salesiana Sagrado Corazón de Jesús (ISSCJ). 2018. *Diario de Yánkuam. 1971 – 1977. Tomo I. Período ecuatoriano*. Quito: ISSCJ Archivo Histórico/ Abya -Yala/ UPS.
- _____. 2019. *Crónica de la Misión Salesiana Méndez Cuchatsa. Parte 1. 1915 – 1955*. Quito: Salesianos Don Bosco/ Archivo Histórico/ Oficina Salesiana de Comunicación.
- _____. 2019a. *Crónica de la Misión Salesiana Méndez Cuchatsa. Parte 2. 1956 - 1975*. Quito: Salesianos Don Bosco/ Archivo Histórico/ Oficina Salesiana de Comunicación.
- _____. 2019b. *Crónica de la Misión Salesiana de Gualaquiza 1893 – 1917*. Quito: Salesianos de Don Bosco/ Archivo Histórico/ Oficina Salesiana de Comunicación.
- _____. 2019c. *La fundación de la obra salesiana en el Ecuador. Ecos en la prensa y en los documentos oficiales 1885-1902*. Quito: Salesianos de Don Bosco/ Archivo Histórico/ Oficina Salesiana de Comunicación.

- _____. 2023. *Misión salesiana de Indanza 1914-1936*. Quito: Abya – Yala.
- Landívar, Manuel. 1977. “Presentación”. *Expediente sobre el descubrimiento que hizo el Padre misionero Antonio José Prieto de los Jíbaros de Gualaquiza y Bomboiza (José Prieto), 1-2*. Sucúa: Mundo Shuar.
- León XIII. 1880. “Carta Encíclica: Arcanum Divinae Sapientiae. Sobre la familia”. Acceso Iro. De marzo de 2021. <https://bit.ly/3sdJiza>
- Magalli, José. 1976. *Aportes para la historia de Macas. Cartas del P. José Magalli desde las misiones de Oriente (1888 -1940)*. Sucúa: Mundo Shuar.
- Matanna, Francisco. 1902. “Gualaquiza (Ecuador) (Relación de D. Francisco Mattana)”. *Boletín Salesiano* 2: 37-39.
- _____. 1906. “De en medio de los jíbaros”. *Boletín Salesiano* 11: 299-300.
- _____. [1906] 1993. “Informe al Presidente de la República”. En *Los Salesianos y la Amazonía. Tomo I. Relatos de viajes*, editado por Juan Botasso, 209 - 220. Quito: Abya Yala.
- Pablo VI. 1968. Carta Encíclica *Humane Vitae*, Licitud del recurso a los períodos infecundos. N 16. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html
- Pancheri, Jacinto. 1894. “Primer viaje de exploración”. *Boletín Salesiano* 7: 86-89.
- _____. 1894a. “Expedición a Méndez y Gualaquiza, continuación”. *Boletín Salesiano* 9: 116-119.
- _____. 1895. “Una excursión al sur de Gualaquiza”. *Boletín Salesiano* 3: 65-69.
- _____. 1993. “Informe, abril 20, 1894. Jacinto Pancheri al Boletín de las Misiones católicas de Lyon”. En *Los Salesianos y la Amazonía. Tomo I. Relatos de viajes 1893-1909*, coordinado por Juan Botasso, 74-102. Quito: Abya Yala.
- _____. 1993. “Apuntes sobre los jíbaros”. En *Los Salesianos y la Amazonía. Tomo I. Relatos de Viajes 1893-1909*, coordinado por Juan Botasso, 205-244. Quito: Abya Yala.
- Pellizzaro, Siro. 1975. “Un misionero se confiesa”. *Boletín Salesiano*, (II), 7

- _____. [1973] 1993. “Técnicas y estructuras familiares de los shuar”. En *Los Salesianos y la Amazonía. Tomo II. Relaciones geográficas y etnográficas*, editado por Juan Botasso, 247-324. Quito: Abya Yala.
- _____. 2018. *Námpet. Canto y poesía shuar*. Quito: Abya -Yala.
- Pellizzaro, Siro, Pedro Tsere, Patricio Katan y Hna. Gracia Martínez. 2009. *Mitos shuar: Nunkui*. Tomo 1. Quito: Abya – Yala
- Pellizzaro, Siro y Hna. Gracia Martínez. 2012. *Mitos shuar. Tsunki*. Tomo IV. Quito: Abya – Yala.
- _____. 2014. *Mitos shuar. Shakaim*, Tomo II. Quito: Abya – Yala.
- Pierre, François. 1999. *Viaje de exploración al Oriente ecuatoriano 1887-1888*. Quito: Abya-Yala.
- Rivet, Paul. 1907. “Les Indies Jivaros: étude géographique, historique et ethnographique”. *L’anthropologie* XVIII: 333-368.
- Spinelli, Joaquín. 1926. “Etnografía de los Jívaros”. En *Monografía del Azuay*, compilado por Luis F. Mora. Cuenca: Tipografía Burbano Hnos./ Tipográfica de Sarmiento Hnos.
- Stirling, Matthew. 1938. “Historical and Technology etnográfica material of the jíbaro indians”. *Boletín* 117.
- Tallacchini, Felix. [1903] 1979. “Shiuóra cristiano nikátatzan, seatatzan libru. Doctrina cristiana en lengua jivara”. En *Los primeros textos impresos en shuar. Los catecismos de los dominicos y de los salesianos*, editado por Juan Botasso. Quito: Mundo Shuar.
- _____. 1904. “Una plática en lengua jíbara”. *Boletín Salesiano* 6: 126-128.
- Vicariato Apostólico de Méndez. 1975. *Directorio de pastoral shuar*. Sucúa: Vicariato Apostólico de Méndez.

Fuentes secundarias

- Ayala, Enrique. 1988. “De la Revolución Alfarista al régimen oligárquico liberal”. En *Nueva Historia del Ecuador. Época republicana III (9)*, editado por Enrique Ayala Mora. Quito: Corporación Editorial Nacional/ Grijalbo.
- _____. 2008. *II Manual de Historia del Ecuador. Época Republicana*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Corporación Editora Nacional.

- Barruecos, Domingo. 2002a. *Narraciones Misioneras. Crónicas, tradiciones y entrevistas 5*. Macas: Vicariato Apostólico de Méndez.
- _____. 2002b. *Narraciones Misioneras. Crónicas, tradiciones y entrevistas 10*. Macas: Vicariato Apostólico de Méndez.
- _____. 2003. *Narraciones Misioneras. Crónicas, tradiciones y entrevistas 10*. Macas: Vicariato Apostólico de Méndez.
- Belaunde, Luisa. 2008. *El recuerdo de la Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Perú: Caaap.
- Belote, Jim y Linda Belote. 1980. "Parentesco y limitación de obligaciones en Saraguro Ecuador". En *Parentesco y matrimonio en los Andes*, editado por Enrique Mayer y Ralph Bolton. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Benítez, Lilian. 1990. "La relación del Estado con la Amazonía a través de la legislación sobre la región". Tesina, FLACSO Ecuador.
- Black, Chad. 2010. *The limits of Gender Domination. Women, the Law and Political Crisis in Quito, 1765-1830*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Boff, Leonardo. 1986. *Teología desde el lugar del pobre*. España: Sal Terrae.
- Botasso, Juan. 1982. *Los Salesianos y las Misiones*. Quito: Abya – Yala.
- _____. 1988. *La familia shuar y la vida social*. Quito: Abya – Yala.
- _____. 1993. *Los Salesianos y la Amazonía 1*. Quito: Abya -Yala.
- _____. 1993a. *Los Salesianos y la Amazonía 2*. Quito: Abya – Yala.
- _____. 1993b. *Los Salesianos y la Amazonía 3*. Quito: Abya – Yala.
- _____. 2007. "Los salesianos y la educación de los shuar 1893 – 1920. Mirando más allá de los fracasos y los éxitos. En *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922. Estanze ed attuazione in deversi contesti*, editado por Jesús Gracilano Gonzáles, Grazia Loparco, Francisco Motto, Stanislaw Zimniak.
- _____. 2011. *Los salesianos y los shuar*. Quito: Abya – Yala.
- _____. 2018. "Presentación". En *Diario del Padre Yánkum. Tomo I (1971-1977) Período ecuatoriano*, editado por ISSCJ. Quito: ISSCJ Archivo Histórico/ Abya -Yala/ UPS.

- _____. 2019. "Introducción". En *Crónica de la Misión Salesiana Méndez Cuchatsa. Parte 1. 1915 – 1955*, editado por ISSCJ. Quito: ISSCJ/ Archivo Histórico Salesiano Don Bosco/ Oficina Salesiana de Comunicación.
- Broseghini, Silvio. 1983. *Cuatro siglos de misiones, entre los shuar. Los métodos*. Quito: Mundo Shuar.
- Brown, Michel. 1984. *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Perú: CAAAP.
- Bursn, Katrin. 2008. *Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*. Lima: Instituto francés de Estudios Andinos/ Quellca.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Cabrera, Gabriel. 2002. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- _____. 2017. "Carisma y presencia femenina en las misiones del Vaupés colombiano 1951-1984". *Lusitania Sacra* 35: 269-295.
- Clastres, Pierre. 1981. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- Colajanni, Antonio. 1984. "Prácticas chamánicas y cambio social. La muerte del hechicero achuar: hechos e interpretaciones". En *Relaciones Interétnicas y adaptación cultural. Entre shuar, achuar aguaruna y canelos quichua*, editado por Michel Brown. Ecuador: Mundo Shuar.
- _____. 2008. "La actividad misionera salesiana entre los shuar del Ecuador. Intereses antropológicos y estrategias de promoción del cambio socio – cultural. En *nombre de Dios. La empresa misionera frente a la alteridad*, coordinadora Flavia Cuturi, 145-192. Quito: Abya – Yala.
- Comesaña, Gloria. 2010. "Ivonne Gebara: una religiosa y teóloga ecofeminista". *CLEPSYDRA, Revista de estudios de género y teoría feminista* 9: 41-68.
- Coronil, Fernando. 1995. "Introducción". En *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar. Durham, North Carolina*, escrito por Fernando Ortiz: Duke University Press.
- Costales, Piedad y Alfredo. 2006. *La Nación Shuar* 1. Quito: Abya -Yala.

- Cueva, Agustín. 1983. "Ecuador de 1925. A. 1960". En *Nueva Historia del Ecuador. Época Republicana IV (10)*, editado por Enrique Ayala Mora. Quito: Corporación Editora Nacional. Grijalbo.
- Cuturi, Flavia. 2008. "Adaptarse, modelar y convertir". En *nombre de Dios. La empresa misionera frente a la alteridad*, coordinado por Flavia Cuturi. Quito: Abya - Ayala.
- Chiriap, Antonieta. 1986. *Rito de Nua Tsankram*. Manuscrito no publicado. Bomboiza: Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar.
- Deere, Carmen y Manuela, León. 2005. "El liberalismo y los derechos de propiedad de las mujeres casadas en el siglo 19 en América Latina". Capítulo 1. En *Ruptura de la equidad: propiedad y género en América Latina del siglo XIX*, editado por Magdalena León y Eugenia Rodríguez Sáenz. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Descola, Philippe. 1988. "El jardín del colibrí. Procesos de trabajo y categorizaciones sexuales entre los achuar del Ecuador". *América Indígena*, XLV111 (1): 27 – 62.
- _____. 1996. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya – Yala.
- _____. 2001. *Antropología de la naturaleza*. Lima: Lluvia Editores/ Instituto Francés de Estudios Andinos.
- _____. 2005. *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros Alta Amazonía*. Argentina: FCE.
- Deshoulliere, Grégory, y Santiago Utitiaj. 2019. "Acerca de la Declaración sobre el cambio de nombre del conjunto Jívaro". *Journal de la Société des Américanistes* 105 (2) : 167-179. <https://dx.doi.org/10.4000/jsa.17370>
- Díaz Polanco, Héctor. 1977. "Morgan y el evolucionismo". *Nueva Antropología* II (7): 5-36.
- Dos Santos, Theotônio. 2020. *Construir soberanía. Una interpretación económica de y para América Latina. Antología esencial II*. Buenos Aires: CLACSO.
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20201113075316/Theotonio-tomo-II.pdf>
- Dussel, Enrique. 1992. *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492- 1992)*. Madrid: Mundo Negro/ Esquila Misional.
- Espinoza, Carlos. Aljovin de Losada. 2017. "Non Possumus: Los repertorios políticos del clero en la disputa por la secularización en el Ecuador Posgarciano (1875 – 1905)". *Historia* 50 (II): 471 – 490.

- Estenssoro, Juan. 2003. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532 - 1750*. Perú: IFEA/ PUCP/ Instituto Riva Agüero.
- Espinoza, Waldemar. 2007. *Amazonia del Perú. Historia de la Gobernación y Comandancia General de Maynas (Hoy, regiones de Loreto, San Martín, Ucayali y Provincia de Condorcanqui). Del siglo XV al a la primera mitad del siglo XIX*. Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú/ Banco Central Reserva del Perú.
- Esvertit Cobes, Natàlia 2005. “La incipiente provincia. Incorporación del Oriente ecuatoriano al estado nacional (1830-1895)”. Tesis de Doctorado, Universidad de Barcelona.
- Esvertit Cobes, Natàlia 2012. “Los salesianos en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza: Configuración territorial, colonización y nacionalización del suroriente ecuatoriano, siglos XIX y XX”. En *La presencia salesiana en el Ecuador, perspectivas históricas y sociales*, editado por Blas Garzón. Quito: Universidad Politécnica Salesiana/ Abya -Yala.
- Farnsworth, Anne. 2000. *Dulcinea in the Factory. Myths, morals, men, and women in Colombia. Industrial Experiment, 1905 – 1960*. United States of American: Duke University Press/ Durham and London.
- Federación de Centros Shuar. 1976. *Solución original a un problema actual*. Sucúa: Colegio Técnico Don Bosco.
- Fernández – Salvador, Carmen. 2018. *Encuentros y desencuentros en la frontera imperial. La Iglesia de la Compañía de Jesús de Quito y la misión en la Amazonía (siglo XVII)*. Madrid: Iberoamericana.
- Fitzell, Jill. 1994. “Teorizando la diferencia en los Andes en el Ecuador: viajeros europeos, la ciencia del exotismo y las imágenes de los indios”. En *Imágenes e Imagineros*, editado por Blanca Muratorio, 25-74. Quito: FLACSO Ecuador.
- Fiori, María. 2005. “Aprender a decir su palabra. El Método de alfabetización del profesor Paulo Freire”. En *Pedagogía del Oprimido*, escrito por Paulo Freire. México: Siglo XXI.
- Flores, Juan. 2009. “El marco histórico de los Concilios Provinciales Quitenses de la era republicana”. Extracto de la Tesis Doctoral de la Universidad de Navarra.
- Fonseca, Juan. 2006. “Educadas para trabajar: la mujer en las misiones protestantes en el Perú, 1890 – 1930”. En *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina*,

- siglos XVIII – XXI*, editoras Scarlett O’ Phelan y Margarita Zegarra. Perú: CENDOC – Mujer/ PUCP, Instituto Riva – Agüero/ IFEA.
- García Jordán, Pilar. 2001. *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia 1820 – 1940*. Lima: IFEA/ IEP.
- García, Lorenzo. 1999. *Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya – Yala.
- Garrido-Rodríguez, Carmen. 2021. “Repensando las olas del Feminismo. Una aproximación teórica a la metáfora de las “olas”. *Revista de Investigaciones Feministas* 12 (2), 483-492.
- Garzón, Blas. 2013. “Los salesianos en el oriente ecuatoriano 1893 – 1970. El internado de Sevilla Don Bosco y sus repercusiones en la cultura shuar contemporánea”. Tesis de Doctorado, Universidad Pablo de Olavide España.
- _____. 2017. *El modelo educativo salesiano. Repercusiones en la cultura shuar 1893, 1970*. Quito: Abya – Yala/ Universidad Politécnica Salesiana.
- Gauderman, Kimberly. 2004. *Women’s Lives in Colonial Quito. Gender, Law and Economy in Spanish America*. Austin: University of Texas Press.
- Gebara, Ivonne. 2008. “Teología de la Liberación y género: ensayo crítico feminista”. En *Religión y Género*, editado por Sylvia Marcos, 107-136. Madrid: Trotta.
- Ghirardi, Mónica y Antonio, Irigoyen. 2009. “El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica”. *Revista de Indias* LXIX (246): 241 -272.
- Gnerre, Maurizio. 1973. “Sources of Spanish “Jívaro”. *Romance Philology* 27 (2): 203-204. <http://www.jstor.org/stable/44943629>
- _____. 1979. “Análisis Lingüístico”. En *Los primeros textos impresos en shuar. Los catecismos de los dominicos y los salesianos*, editado por Juan Botasso. Quito: Mundo Shuar.
- _____. 2010. *Perfil descriptivo e histórico comparativo de una lengua amazónica, el Shuar (Jibaro)*. Bilbao: Servicio editorial de la Universidad del País Vasco.
- Gómez, Mariana. 2016. *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo: las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa*. Buenos Aires: Biblos.
- González Casanova, Pablo. 2006. *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.

- Gordan, Pierre y Hubert Mazurek. 2001. “30 años de Reforma Agraria y colonización en el Ecuador (1964 -1994)”. *Estudios de Geografía* 10: 15 – 40.
- Gow, Peter. 2009. “Christians. A transforming concept in Peruvian Amazonia”. En *Native Christians. Modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the American*, editores Vilaçca Aparecida y Wright Robin. Ashgate: Aldershot: 33-52.
- Gruzinski, Serge. 1991. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guerreiro, Antonio y Pedro Creamer. 1997. *Un siglo de presencia salesiana en el Ecuador*. Cuenca: Salesianos Don Bosco.
- Guha, Ranahit. 2002. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Gutiérrez, Ramón. 1993. *Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1846*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Guzmán, María Antonieta. 1997. *Para que la yuca se beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya – Yala.
- Harner, Michel J. [1978]1994. *Shuar. Pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Abya – Yala.
- Harris, Olivia y Kate Young. 1979. “Introducción”. En *antropología y feminismo*, compilado por Olivia Harris y Kate Young. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Hefner, Robert. 1993. “World building and the rationality of conversion.” En *Conversion to Christianity: Historical and anthropological perspectives on a great transformation*, editado por Robert Hefner, 3–44. Berkeley: University of California Press.
- Herrera, Gioconda. 2006. “The Catholic Church and Public Live. In Ecuador under Liberalismo. 1895 – 1920”. Tesis de doctorado, Universidad de Columbia New York.
- Hudelson, John. 1984. “Comercio y guerra”. En *Relaciones Interétnicas y adaptación cultural. Entre shuar, achuar aguaruna y canelos quichua*, compilado por Michel Brown. Ecuador. Quito : Mundo Shuar.
- IICA y IERAC. 1975. *Reunión técnica regional sobre colonización*. Ecuador: IICA/ IERAC.
<https://repositorio.iica.int/handle/11324/17960>

- Imolesi, María Elena. 2012. *Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires: UBA CONICET/ Instituto de Historia Argentina y americana doctor Emilio Ravignani.
- Jimpikit, Carmelina y Gladys Antum. 1991. *Los nombres shuar. Significados y conservación*. Quito: Abya Yala.
- Jouanen, José. 1977. *Los jesuitas del oriente ecuatoriano 1868 - 1898*. Guayaquil: Arquidiócesana.
- Juncosa, José. 2017. "Saber para prevalecer civilización, educación y evangelización en el territorio shuar. Educaciones, epistemologías y métodos en disputa". Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. 2020. *Civilizaciones en disputa. Educación y evangelización en el territorio shuar*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya – Ayala/ Universidad Politécnica Salesiana.
- Karakras, Ampam. 2018. *Miguel Tankamsh y la lucha shuar*. Quito: Artes gráficas Silva.
- _____. 2021. *Mitología shuar*. Quito: Artes Gráficas Silva.
- Karsten Rafael. [1916 -1919] 1998. *Entre los indios de las selvas del Ecuador. Tres años de viajes e investigaciones*. Quito: Abya – Yala.
- _____. [1935] 2000. *La vida y la cultura de los shuar. Cazadores de cabezas del Amazonas Occidental*. Quito: Abya Yala.
- Kelekna, Pita. 1981. "Sex asymmetry in jivaroan achuara society: a culture mechanisms promoting belligerence". Tesis de Doctorado, Universidad de Nuevo México.
- Kelekna, Pita. 1994. "Farming, feuding, and female states: the achuar case". En *Amazonian Indians from prehistory to the present. Anthropological perspectives*, editado por Anna Roosevelt. United State of America: The University Arizona Press.
- King, Michelle. 2012. *Working with/ In the archives*. En *Research Methods for History*, editado por Symon Guns y Lucy Fair. Edimburgo: University Press.
- Lagarde, Marcela. 2005. *Los cautiverios de las mujeres. Madres, esposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad. Nacional Autónoma de México.
- Lamas, Marta. 1999. "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género". *Papeles de Población* 5 (21): 147-178.

- _____. 2022. *La Antropología feminista y la categoría de género. Dimensiones de la diferencia: género y política*. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2v88bq0.4>
- Lavrin, Asunción 1991. “La sexualidad en el México colonial. Un dilema para la Iglesia. En *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica siglos XVI-XVIII*, editado por Asunción Lavrín. México: Grijalbo.
- Le Goff, Jaques. 2016. *¿Realmente es necesario contar la historia en rebanadas?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Lenti, Arthur. 2011. *Don Bosco: historia y carisma 2. Expansión de Valdocco a Roma (1850 – 1875)*. Roma: CCS.
- Lévi-Strauss, Claude. 1998. *Las estructuras elementales del parentesco*. España: Paidós.
- Linton, Sally. 1979. “La mujer recolectora. Sesgos machistas en antropología”. En *Antropología y feminismo*, compilado por Olivia Harris y Kate Young, 35 – 46. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Liva, Yamila, y Guadalupe Arqueros. 2020. “Construcción de los géneros en la educación misional de Laishí (Formosa, Argentina, 1901-1950). Acercamiento desde el análisis de un corpus fotográfico”. *Historia Crítica*, 77: 81-110.
- Llorent, Vicente. 2017. “La labor socioeducativa de las misiones salesianas en América y España en el siglo XIX y los albores del siglo XX”. *Historia. Educativa* 36: 67 – 82.
- Malengreau, Jacques. 1980. “Parientes con padres y comuneros en Cusipata (Perú). En *Parentesco y matrimonio en los Andes*, editado por Enrique Mayer y Ralph Bolton. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Martínez, Alexandra. 2017. “Retratos visuales misionales de los cuerpos indígenas: vergüenza y civilización en el chocó colombiano 1909 – 1930. *Memoria y Sociedad* 21 (43): 66-85.
- Mashinkias, Rafael. 1976. *La educación entre los shuar*. Sucúa: Mundo Shuar
- McCallun, Cecilia. 1999. “Adquisição de gênero e habilidades productivas: o caso Kaxinawa”. *Estudios Feministas*, 7 (1): 157 – 175.
- Mignolo, Walter y Freya Schiwy. 2003. “Transculturation and the colonial difference. Double translation”. En *Translation and Ethnography. The Antropological. Challenge of*

- Intercultural Understanding*, editado por Tullio Maranhao and Bernhard Streck.
Arizona: Arizona University Press.
- Miño, Wilson. 1983. “La economía ecuatoriana de la gran recesión a la crisis bananera”. En *Nueva Historia del Ecuador. Época Republicana IV. V (10)*, editado por Enrique Ayala Mora. Quito: Corporación editora nacional/ Grijalbo.
- Montero, Paula. 2012. *Salvajes, civilizados, auténticos. A produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920 – 1970)*. Brasil: Universidad de Sao Paulo.
- Montero, Paula. 2012a. “Saberes missioários: da autoria à tradução”. *Revista de Antropología* 55 (2): 835-855.
- Montoya, Laura. 2015. “Estrategias de evangelización y catequización de las misioneras Lauritas en el occidente antioqueño (1914 – 1925). *Revista de Ciencias Sociales* 51: 118 – 131.
- Moscoso, Martha. 1996. “Imagen de la familia y la mujer a inicios del siglo XX”. *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* 8: 67 – 82.
- Muratorio, Blanca. 1996. *Rucuyaya Alfonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850 – 1950*. Quito: Abya – Yala.
- Muratorio, Blanca. 2000. “Etnicidades Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana”. En *Etnicidades*, compilado por Andrés Guerrero. Quito: FLACSO/ ILDIS.
- _____. 2005. “Historia de vida de una mujer amazónica. Intersección de autobiografía, etnografía e historia”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 21: 29 - 43.
- Murdock, George. 1957. “World Ethnographic Sample”. *American Anthropologist. New Series* 59 (4): 664-687. <https://www.jstor.org/stable/666103>
- Murphy, Robert. 1959. “Social structure and sex antagonism”, *Southwestern Journal of Anthropology* 15 (1): 89-98.
- Nankamai, Rita. 1986. *La celebración de Nua Tsank*. Manuscrito no publicado. Bomboiza: Instituto Bilingüe Intercultural Shuar.
- Ortner, Sherry. 1979. “¿Es la mujer con respecto al hombre, lo que la naturaleza con respecto a la mujer?” En *Antropología y feminismo*, compilado por Olivia Harris y Kate Newton, 109 - 132. Barcelona: Anagrama.

- Ortiz, Cecilia. 2019. "Shuar, misioneros y militares. La formación del estado en el sur – oriente ecuatoriano 1893 – 1964". Tesis de doctorado, FLACSO Ecuador.
- Ortiz, Fernando. [1978] 1987. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Overing, Joanna. 1986. "Men control women? The "catch 22". In the analysis of gender". *International Journal of Moral and Social Studies* 1 (2) : 135 - 156.
- Pagnotta, Chiara. 2015. "Los salesianos y los jíbaros, imágenes sobre el primer viaje de exploración al Oriente ecuatoriano, 1893". En *El mundo latinoamericano como representación, siglos XIX y XX*, editado por Pilar García Jordán Barcelona: Universitat de Barcelona/ TEIAA.
- _____. 2018. "La exposición misional vaticana de 1925. Los misioneros salesianos y la representación del Oriente Ecuatoriano". *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia* 47: 59 – 88.
- _____. 2019. "La *Mise en Scéne* del proyecto salesiano en el Suroriente ecuatoriano. La exposición etnográfica del Oriente. La exposición etnográfica del Oriente (Guayaquil, 1924) y la exposición misional salesiana (Turín, 1926)". *Hispana Sacra*. LXXI (144): 669 - 681.
- Paterman, Carol. 1995. *El contrato sexual*. México: Anthropos/ Universidad Metropolitana – Iztapalapa.
- Perruchon, Marie. 1997. "Llegar a ser una mujer hombre. Chamanismo y relaciones de género entre los shuar". En *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, editado por Michel Perrín y Marie Perruchon. Quito: Abya -Yala.
- _____. 2000. "Presentación". En *La vida y la cultura de los shuar. Cazadores de cabezas del Amazonas occidental*, escrito por Rafael Karsten, 11-16. Quito: Abya-Yala.
- _____. 2003. *I am Tsunki. Gender and shamanism among the shore of Western Amazonia*. Sweeten: Studentliteratur.
- Pesantes, Zoila. 2002. *Surcos, Semillas y Cosechas. Hijas de María Auxiliadora 100 años al servicio de las jóvenes*. Quito: Serigrafía Quito.

- Petsein, Raúl. 1987. "Arutam, protector del hombre Shuar". En *El tigre y la anaconda*. Ecuador: Abya – Ayala/ Instituto Bilingüe Intercultural Shuar.
- Pompa, Cristina. 2001. "As muitas linguas da conversãoa: misionários, Tupu e "Tapuia" no Brasil colonial". *Tempo* 6 (11): 27 - 44.
- Posligua, Rosana. 1988. "Nacimiento y matrimonio en una comunidad andina (estudio de caso). Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- _____. 2014. "Realidad Actual del nacimiento shuar: entre el nacer en casa y nacer en el hospital (Una mirada desde las mujeres shuar). Tesis de Maestría, FLACSO Argentina.
- Pratt, Louise. 2010. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Presta, Ana María. 2008. "Por el mucho amor que tengo. Matrimonio indígena, poliginia y vida conyugal en Charcas, siglos XVI-XVII". En *Familias Iberoamericanas Ayer y Hoy. Una Mirada Interdisciplinaria*, organizado por Mónica Ghirardi, 45-61. Córdoba: ALAP.
- Rama, Ángel. 2008. *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego.
- Ress, Mary. 2008. "Reflexiones sobre el ecofeminismo en América Latina". En *Religión y género*, editado por Sylvia Marcos. Madrid. Trotta.
- Rival, Laura. 1996. *Hijos del sol, padres del jaguar. Los huorani de ayer y hoy*. Ecuador: Abya - Ayala.
- _____. 2015. *Transformaciones Huaoranis. Frontera, cultura y tensión*. Quito: UASB/ LSCUO/ Abya – Yala.
- Rohrlich – Leavit, Sykes Barbara y Elizabeth Weatherford. 1979. "La mujer aborigen, el hombre y la mujer. Perspectivas antropológicas". En *Antropología y feminismo*, compilado por Olivia Harris y Kate Young, 47 -62. Barcelona: Anagrama.
- Rosaldo, Michelle y Luis, Lamphere. 1974. *Woman, Culture and Society*. Stanford: University PRESS.
- Rosaldo, Michelle. 1979. "Mujer, cultura y sociedad. Una visión teórica". En *Antropología y feminismo*, compilado por Olivia Harris y Kate Young, 153 - 180. Barcelona: Anagrama.

- Rubenstein, Steve. 1995. "Chain marriage among the shuar". *Latin American Anthropology Review* 5 (1): 3 – 9.
- _____. 2005. "La conversión de los shuar". *Íconos, Revista de Ciencias Sociales* 22: 27-48.
- _____. 2007. "Circulation, accumulation, and the power of shuar shrunken heads". *Cultural Anthropology* 22: 357 – 399.
- Rubín, Gayle. [1975] 1986. "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política del sexo". *Nueva Antropología* 8 (30): 95 – 145.
- Rueda, Marco. 1987. *Setenta mitos shuar*. Quito: Abya - Yala.
- Rumazo, José. 1946. *La región amazónica del Ecuador en el siglo XVI*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- Santilli, Vicente. 2015. "Perfil biográfico". *En mi nombre es Yakuam. El encuentro del Evangelio con los Shuar*. Lima: Editorial Salesiana.
- Santos, Fernando y Federica, Barklay. 2007. "Introducción". En *Guía etnográfica de la Alta Amazonía, VI, Achuar y Candoshi*, editado por Fernando Santos. y Federica Barklay, xvii - xxxvi.
- Sarmiento, Galo. 2016. *Gualaquiza en la historia*. Quito: Ediciones Fausto Reinoso.
- Scott, Joan 2011 "Género todavía una categoría útil para el análisis histórico". *La manzana de la discordia* 6 (1): 95-101.
- _____.2008. *Género e historia*. México: FCE/ UNAM.
- Segato, Rita. 2013. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Seymour – Smith, Charlotte. 1986. "La clasificación de las personas entre los shiwiar jívaro del Río Corrientes, Loreto". *Antropológica* 4 (4): 135-153.
doi.org/10.18800/antropologica.198601.006
- _____. 1988. *Shiwiar. Identidad étnica y cambio en el río corrientes*. Quito: Abya – Yala.
- Stolen, Ann. 2010. "Archivos coloniales y el arte de gobernar". *Revista Colombiana de Antropología*. 46 (2): 465 - 496.
- Strathern Marilyn. 1988. *The gender of the Gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkely- Los Ángeles- Londres: University of California Press.

- Tamez, Elsa. 2008. “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”. En *Religión y género*, editado por Sylvia Marcos. España: Trotta.
- Taylor, Anne Christine. 1984. “La alianza matrimonial y sus variaciones estructurales en las sociedades jívaro (shuar, achuar, aguaruna y huambisa)”, en *Relaciones Interétnicas y adaptación cultural. Entre shuar, achuar aguaruna y canelos quichua*, editado por Michel Brown. Ecuador: Mundo Shuar.
- _____. 1994. “Una categoría irreductible en el conjunto de las naciones indígenas: los jívaros en las representaciones occidentales”. En *Imágenes e Imagineros*, editado por Blanca Muratorio, 75 - 108. Quito: FLACSO Ecuador.
- _____. 1994 a. “El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX, el otro Litoral”. En *Historia y región en el Ecuador*, editado por Juan Maiguashca, 17 – 68. Quito: FLACSO/ CEN/ CERLAC/ IFEA.
- _____. 1996. “La riqueza de Dios. Los achuares y las misiones”. En *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*, compilado por Fernando Santos Granero. Quito: Abya - Yala.
- _____. 2000. “Le sexe de la proie. Représentations jívaro du lien de parenté”. *L’Homme*, 154 (155): 309 – 334.
- Tibipa, Luis. 2008. *Los niños shuar en el internado de la Misión Salesiana*. Quito: UPS/ Abya – Yala.
- Tobar, Donoso. 2001. *La legislación liberal y la Iglesia católica en el Ecuador*. Quito: Estudio histórico jurídico.
- Townsley, Graham. 1994. “Los yaminahua”. En *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen 2, editado por Fernando Santos y Federica Barclay. Quito: IFEA / FLACSO.
- Uzendoski, Michael. 2010. *Los napo runa de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya – Yala.
- Valentine, Paul y Stephen, Beckerman. 2017. “Introducción”. *The Anthropology of marriage in law and South American. Bending and breaking the rules*, editado por Paul Valentín, Stephen Beckerman y Catherine Alès. 1 - 12. Florida: University Press of Florida.
- Valerio, Adriano. 2012. “Mujeres del Concilio”. *Unión Internacional de Superioras Generales (UISG) Boletín 150*. 4 – 8.

http://www.internationalunionsuperiorsgeneral.org/wp-content/uploads/2016/01/Boll150_spa.pdf

- Vargas, José. 1976. "Introducción". En *Cartas del P. José Magalli desde las misiones del Oriente (1988- 1940)*, escrito por José Magalli. Sucúa: Mundo Shuar.
- Vargas, Luis. 2022. *La posición Achuar: la corriente de mi vida*. Quito: Abya Ayala.
- Vélez, Consuelo. 2013. "Teología Feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro." *Horizonte* 11 (32): 1801-1812.
- Vilaça, Aparecida y Wright, Robin. 2009. "Introduction". En *Native Christians. Modes and Effects of Christianity Among Indigenous Peoples of the Americans*, editado por Aparecida Vilaça y Robin Wright. Ashgate: Aldershot.
- Vilaça, Aparecida. 2009. "Conversion, predation and perspective". En *Native Christians. Modes and Effects of Christianity Among Indigenous Peoples of the Americans*, editado por Aparecida Vilaça y Robin Wright. Ashgate: Aldershot.
- _____. 2014. "Culture and Self. The different gifts. Amerindians receive from Catholics and evangelicals" *Current Anthropology*. 55 (10): 322-332.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1995. "Pensando o parentesco ameríndio". En *Antropología do parentesco*, editado por Eduardo Viveiros de Castro. Brasil: UFRJ.
- _____. 2010. *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*. España: Katz Editores.
- _____. 2013. *La mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Brasil: Tinta Limón.
- Wagner, Roy. 2019. *La invención de la cultura*. España: Nola.
- Warren, Patricio. 2018. *Áints. Novela, Etnohistórica*. Quito: Abya - Ayala.
- Wozna, Antonina. 2016. "Rasgos de la teología feminista en la narrativa de Mary Daly." *Carthaginensia* XXXII, 368-405.
- Wright, Robin. 2009. "Baniwa Art. De Baniwa Protestant Ethic and the Spirit of sustainable development". En *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous people of the Americans*, editado por Aparecida Vilaça y Robin. Wright. Ashgate: Aldershot.

Anexos

Anexo N1: Personas entrevistadas en Morona Santiago

Hombres			Mujeres				
Nombre	Lugar de la entrevista	Lugar del internado	Edad 2012	Nombre	Lugar de la entrevista	Lugar del internado	Edad 2012
Ángel	Sucúa	Limón	50	Dolores	Yukutais	no	57
Bolívar	Sucúa	?	64	Ester	Sucúa	?	52
Bosco	Sucúa	Chiguaza	64	María	Sucúa	Bomboisa (Gualaquiza)	52
César	Yukutais	Taisha	48	Rosa	Sucúa	Sucúa	50
Marcelino	Sucúa	?	68				
Pedro	Yukutais	no	64				

Anexo N 2: Carta por un reclamo de tierras

Méndez, 12/05/1956.

Señor Don

Rosendo Morales

Presente.

Señor.

He llegado a saber que Ud. En estos últimos tiempos se ha permitido de entrar abusivamente en el terreno de los jíbaros para trabajar ahí con sembríos y con viviendas, y luego adueñarse del terreno cultivado. Y aún incultivable.

Este acto que está cometido no es justo, porque ante todo tiene que recordarse que la ley moral lo castiga, porque no es nada justo, antes bien, es un acto que clama justicia ante Dios y los hombres.

Además de este importante punto, tiene usted que saber que por disposición del supremo Gobierno esta extensión de terreno fue reservado a los jíbaros, desde el año de 1944 14 de julio, renovado en el año de 1955, teniendo este contrato validez por veinte y cinco años.

Por lo tanto, sí insiste en quedarse en el mencionado terreno a seguir cultivando, la Misión Salesiana procederá, pues, a seguir un trámite legal ante las autoridades locales, y después a las autoridades Ministeriales, Para solucionar el caso.

En una forma justa, yo le indico. Que se retire del mencionado lugar, puesto que ya tiene un entable en Tayuza y otro lo ha vendido hace poco, por lo tanto, ninguna autoridad lo ampara.

Espero que piense en el caso, y escuche esta insinuación

De Ud. Att,

P. Luis Bossa

Misión Salesiana¹⁸⁴

¹⁸⁴ AHMS. V-C-1 Terrenos shuar. Méndez – Cuchantsa. Carta al Sr. Rosendo Morales de parte del P. Luis Bossa.

Anexo N3: Archivos

1. Archivo Histórico de la Misión Salesiana

Archivo Fotográfico

Crónicas de las Casas Cerradas

IC Cuchatza

I Ch Gualaquiza

II Indanza

Datos y material histórico de las Misiones (estadísticas, cartas, terrenos, denuncias de terrenos, censos, estado de las almas, monografías históricas, recortes de periódicos, cuadernos de visitas, inventarios, colonos):

VC Cuchantza

V Ch Chiguaza

VG Gualaquiza

VI Indanza

VL Limón

V Me Méndez Parroquia

V Se Sevilla

Datos Etnográficos

Mapas

VIII El Vicariato y las Congregación Salesiana (Y de las HMA)

Pastoral:

XI Pastoral

XII Varios

Boletín Salesiano

2. Biblioteca etnográfica especializada de la Universidad Politécnica Salesiana