

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2018-2020

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Ciencias Sociales con mención en
Género y Desarrollo

Kichwa, Género y Catequesis: La Colonialidad en los Pueblos Indígenas del Pastaza 1927 a 1977

Edgar Wilfrido Chimbo Chimbo

Asesora: Lisset Coba Mejía

Lectores: Michael Uzendoski B. y Ana María Goetschel G

Quito, febrero de 2022

Dedicatoria

A los pueblos indígenas del Pastaza por permitir adentrar en su memoria histórica. A mi mamá, por sus sabias palabras de perseverancia. A mi pareja e hijo, por sostener la compleja travesía de esta formación académica con alegría y motivación. A mis hermanas y hermanos por creer en mí.

Este trabajo de tesis se ha desarrollado en el marco del proyecto: "Mujeres y comunidades en las fronteras del capital: La construcción histórica del género y el territorio en Pastaza y Esmeraldas Ecuador", coordinado por Lisset Coba y Cristina Cielo, profesoras investigadoras del departamento de Sociología y Estudios de Género de FLACSO Ecuador. Particular agradecimiento con la profesora Lisset Coba, por compartir toda la sabiduría sobre los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana.

Tabla de contenidos

Resumen.....	VII
Introducción	1
Planteamiento del problema.....	1
Contexto de la revista El Oriente Dominicano	4
Propuesta teórica	9
Metodología de investigación	18
Capítulo 1.....	21
Uso colonialista del kichwa en la Misión de Canelos.....	21
1.1 Kichwa y género: discursos de importancia para la conversión cristiana en la Misión de..	23
Canelos.....	23
1.2 El kichwa misional en El Oriente Dominicano de 1927 a 1977.....	31
1.3 Reflexión del capítulo	45
Capítulo 2.....	47
Patria y catecismo desde el kichwa	47
2.1 Atahualpa Huañui	48
2.2 Rinimi llacta	55
2.3 Los Mandamientos de Dios en General: la normativa de patria y género	63
2.4 Reflexión del capítulo	66
Capítulo 3.....	69
La domesticación patriarcal de los cuerpos: higiene y moral.....	69
3.1 Yaya padre leoncito: patriarcado y domesticación de las mujeres	71
3.2 Vocabularios: la colonialidad de frases y palabras cotidianas	73
3.3 Mujeres hacendosas: la domesticación de los cuerpos salvajes	75
3.4 La familia y autoridad	76
3.5 Inculcaciones de sumisión frente a los defectos que son rebeldías	79
3.6 Higiene moral de cuerpos salvajes	81
3.7 Reflexión del Capítulo	84
Conclusiones	86
Lista de referencias.....	90

Ilustraciones

Imagen 1: Portada estandarizada de la revista el Oriente Dominicano	5
Imagen 2: Mapa de la Misión de Canelos.....	9

Tablas

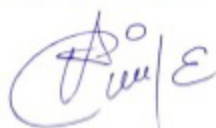
Tabla 1: Representantes de la Misión de Canelos desde 1926 hasta 1977.....	6
Tabla 2: Directores de la Revista el Oriente Dominicano desde 1927 hasta 1977	6
Tabla 3: Clasificación de contenidos en kichwa en la revista El Oriente Dominicano desde.....	32
1927 a 1977.....	32
Tabla 4: Vocabularios escritos por Fray Agustín M. León en la Misión de Canelos.	73
Tabla 5: Vocabulario de estructura familiar	76
Tabla 6: Vocabularios con simbología cristiana	77
Tabla 7: Vocabularios con significaciones de autoridad.....	78
Tabla 8: Vocabularios defectos que son rebeldía.....	79
Tabla 9: Vocabularios sobre inculcaciones corporales de sumisión.....	80
Tabla 10: Cuerpo con falta de higiene	82
Tabla 11: Cuerpos con enfermedades	82
Tabla 12: Higiene y moral.....	83
Tabla 13: Cuerpos con asignación de género.....	83

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Edgar Wilfrido Chimbo Chimbo, autor de la tesis titulada “Kichwa, Género y Catequesis: La Colonialidad en los Pueblos Indígenas del Pastaza 1927 – 1977” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo 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 (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, febrero de 2022



Edgar Wilfrido Chimbo Chimbo

Resumen

En esta tesis analizo los imaginarios de género en la relación entre patria y doctrina cristiana, inculcados por la misión dominicana en las poblaciones indígenas del Pastaza. El género en la lengua kichwa es un tema que no ha sido objeto de análisis, lo cual constituye de gran importancia en este trabajo investigativo. Partiendo del diálogo entre lengua y género observo la colonialidad de las poblaciones indígenas encaminadas por la Misión Canelos. En esta perspectiva establezco una aproximación etnográfica a los documentos de la revista El Oriente Dominicano, observando la publicación de los contenidos en lenguas nativas de la Amazonía. El kichwa como uso colonial denota tensiones al establecer dicotomías entre lo masculino-femenino y/o hombre-mujer, debido a que la lengua kichwa teje una línea fina sobre las relaciones sociales de género. Concluyo dando cuenta que el trabajo misional con la catequización en kichwa funda instituciones sociales como el matrimonio, familia, comunidad y casas misionales, configurados de un sistema patriarcal. La catequesis en kichwa constituye el dispositivo para la dominación a las comunidades indígenas establecidos en el Puyo y las cuencas de río Bobonaza.

Introducción

Planteamiento del problema

La Misión Dominicana de la orden de predicadores Santo Domingo de Guzmán se han expandido en los pueblos indígenas del Pastaza y otros territorios de la Amazonía ecuatoriana, buscando inculcar las significaciones de un Estado republicano a través de la catequización en kichwa y español.¹ En la Misión de Canelos en 1927 consideraban a los pueblos amazónicos como salvajes que andan errantes de toda civilización, por ello la necesidad de articular a estas poblaciones a una agenda de “nacionalización y civilización” (Terán 1927; Ortiz 2019). Es articulada a través de la homogenización de la lengua kichwa por la presencia de diversas lenguas nativas (Moya 1987).

Para la orden dominicana, Canelos configuró el espacio estratégico para el asentamiento de la Misión desde su última restauración en 1886 (Ceslao 1927; Whitten 1987; García 1999). Este lugar conlleva el nombre del “pueblo y misión² dominicana fundada en el piedemonte amazónico de la provincia de Pastaza”, en donde se identifican como “runas o sacharunas”, relacionados a través del kichwa, las divisiones de género dentro del ayllu y la relación con otros clanes y grupos de parentesco (Lepe 2005, 46). La visión colonial de la iglesia católica en la región amazónica lleva a reconstruir la casa misional en Canelos, estableciendo el centro de operaciones para diferentes territorios indígenas del Puyo y la cuenca del Río Bobonaza (Cobes 2008).

En 1927 con 40 años de intervención dominicana en los pueblos del Pastaza el vaticano nombra al dominicano Fray Agustín M. León como prefecto apostólico de la Misión de Canelos y con ello la reestructuración de los promotores. Al ser un momento conmemorativo el Consejo de las Misiones Dominicanas en el Ecuador impulsado por la iniciativa del Pro-Prefecto Fr. Ceslao de Jesús Marín, crean la revista El Oriente Dominicano con una producción bimensual.³ Esta producción documental es sostenida durante 50 años desde 1927 hasta 1977 por los prefectos apostólicos y directores de El Oriente Dominicano.

¹ Además de las misiones religiosas, ha estado acompañadas por la intervención de los colonos, comerciantes y empresas transnacionales que buscaban lucrar de estos territorios biodiversos (Cobes 2005).

² Según Ortiz (2019) la Misión de Canelos se funda en 1683.

³ Rev. 1 Oriente Dominicano 1927.

Para la iglesia católica y el Estado ecuatoriano constituyó de gran importancia la creación de la revista, ya que el trabajo realizado llevaría hacer “eco de esas bellísimas e imponentes regiones” en el “corazón de sus compatriotas”⁴. La relación de estas dos estructuras de dominación se evidencia en los informes misionales, documentos gubernamentales, fotografías, contenidos doctrinales en español, kichwa y vocabularios en kichwa, shimigae, sapara, jibara y murato. Esta diversidad de contenidos encamina una visión eurocéntrica, con la cual inculcan los imaginarios de género, patria y doctrina cristiana, fundamentalmente a través de la lengua kichwa.

Este kichwa encaminado por los religiosos dominicanos ha constituido el lenguaje estratégico de dominación para la “conversión” y “evangelización” de los pueblos indígenas de Pastaza, lenguaje que ha configurado un campo que trama relaciones de poder. Durston (2007) refiere a este lenguaje como el kichwa pastoral, argumentando que es una lengua nueva y distintiva que conlleva significaciones doctrinales. El género desde este kichwa pastoral delimita las relaciones sociales dicotomizados entre lo masculino-femenino, hombre-mujer y salvaje-civilizado.

El kichwa por su uso colonial desplaza otras lenguas nativas de la Amazonía convirtiéndose en lengua oficial, como ha mencionado Moya (1987): la lengua de colonización que desplazó otras lenguas vernáculas. En esta línea reflexiva en palabras del dominicano Fray José M. Vargas (1931) se da cuenta que la catequesis en kichwa es una constante dentro de la orden dominica desde la colonia⁵, que en la misión de Canelos toma importancia para propósitos civilizatorios. Entonces el kichwa es el puente de los misioneros para establecer relaciones políticas, sociales y culturales con las poblaciones indígenas.

Esta revisión histórica a través del cual se construyó las relaciones sociales de género en la Misión de Canelos, permite ver que los dominicos han usado el kichwa con propósitos colonialista, desplazando la semántica de poesías y cantos, domesticando cuerpos e instaurado las significaciones de una autoridad patriarcal. A esta visión encaminada por lo religiosos en la Misión de Canelos, me pregunto: *¿Cómo se inculcaron los imaginarios de género en la relación*

⁴ Rev. 1 Oriente Dominicano 1927, 21.

⁵ "Sea de ello lo que fuere, gloria indiscutible es de la Orden Dominicana el haber sido la primera que estudio científicamente el quichua del Perú y el haber sido dominicano el primero que dio a luz el Catecismo en Quichua" (Rev. 47 Oriente Dominicano 1937, 41).

entre patria y doctrina cristiana en las traducciones del kichwa de la Revista El Oriente Dominicano?

La interrogante invita a reflexionar el uso de kichwa en la Misión de Canelos con propósitos coloniales, en ello los religiosos dominicanos construyen y recopilan poemas, cantos, doctrina cristiana y formas de administración a las comunidades indígenas. El dispositivo para la irradiación de estos contenidos constituye inicialmente el cuerpo de las mujeres, ya que son quienes más hablan o entienden el kichwa (León 1928). Al establecer el kichwa como la lengua franca de uso colonial desplaza otras lenguas nativas como el shimigae, jibaro, murato y sapara, incluso, a pesar de distinguir el kichwa amazónico del kichwa andino, la lengua es homogenizada a los propósitos misionales.

Al observar cantos y doctrina cristiana la lengua kichwa denota una tensión al establecer dicotomías sobre las relaciones cotidianas de las comunidades indígenas. La evidencia de esta tensión es la línea fina que existe en el kichwa sobre el género, sin embargo, el trabajo misional precisa en delimitar al kichwa con significaciones dicotómicas entre lo masculino y femenino. Es decir, el kichwa colonial desplaza semánticas culturales, políticas y sociales de las poblaciones indígenas, ya que el catecismo constituye el mecanismo de inculcación cristiana y patria desde la visión de un Estado homogéneo.

En los vocabularios escritos por Fray Agustín M. León dan cuenta la domesticación de los cuerpos indígenas tramadas de un sistema de autoridad patriarcal eurocéntrica, es decir, vocabularios que traman relaciones de poder bajo la concepción de la iglesia católica. Esta reconfiguración social se enmarca en los dispositivos de higiene corporal y espiritual, bifurcando a la persona en cuerpo, psiquis o mente y espíritu, siendo el espíritu la representación de un sujeto abstracto, que para la iglesia católica es Dios. Bajo esta perspectiva cristiana catequizaron con imaginarios de mujereas hacendosas, lo que lleva a dicotomizar entre cuerpos que generan fuerza productiva y fuerza reproductiva. Encaminan la concepción del capital-salario, para insertar en las actividades de empresas extractivas y haciendas de colonos que fueron instaurando a los territorios amazónicos.

En el contexto planteado he revisado estudios interesantes de Norman Whitten (1985; 1987), Anne-Gael Bilhaut (2011), Lira Lepe (2005), Cecilia Ortiz (2019), Blanca Muratorio (1988; 2003), Camilo Mongua (2018) y otros trabajos sobre la construcción del Estado y colonialidad, que han evidenciado la presencia del kichwa como una lengua de varios pueblos amazónicos. Sin embargo, la dimensión de género en la lengua kichwa aún no se ha visibilizado, por la cual recae la importancia de esta investigación.

Objetivos de investigación

General

Analizar la inculcación de los imaginarios de género en la relación entre patria y doctrina cristiana en los contenidos kichwas de la revista El Oriente Dominicano.

Específicos

- ❖ Contextualizar la lógica colonialista del uso del kichwa por los religiosos dominicanos en la Misión de Canelos.
- ❖ Analizar la relación entre patria e iglesia católica en los desplazamientos semánticos de poesías y doctrina cristiana en kichwa.
- ❖ Reflexionar sobre la domesticación de los cuerpos y la instauración de la autoridad patriarcal a partir de los vocabularios creados para la catequización en kichwa.

Contexto de la revista El Oriente Dominicano

La situación política que atravesaba el Estado con el grito de la revolución juliana asumida por la Junta Militar en 1925, que dos años después en 1927 recae el gobierno en la mano de Isidro Ayora, impulsa las actividades misioneras en la Amazonia ecuatoriana para la inculcación cristiana y patria de las poblaciones indígenas (Ortiz 2019). En esta estrecha relación del Estado y la Iglesia católica ha llevado a los misioneros dominicanos asumir la figura del Estado en cada actividad encaminada. Además de asumir la fiel representación en la tierra del Patriarca santo Domingo de Guzmán (Marín 1927).

En esta representación cristiana y patria celebran en 1927 el cuadragésimo aniversario de la restauración de la Misión de Canelos desde 1887. Por su festividad misional crean la Revista El

Oriente Dominicano, siendo su primera producción en septiembre de 1927, con una portada ilustrada que evidencias los sentidos coloniales a inculcar en las selvas amazónicas. En clave de género la ilustración evidencia la presencia de la autoridad masculina en la Misión de Canelos.

Imágen 1: Portada estandarizada de la revista el Oriente Dominicano



Fuente: El Oriente Dominicano 1930.

La revista es la propuesta entusiasmada del joven misionero Fray Ceslao Marín y apoyada por la prefectura apostólica de Canelos y las jerarquías de la catedral dominicana en Quito. A la creación de este nuevo órgano de civilización Fray Agustín León (1927) argumenta: la documentación es una forma de dar voz de vida al trabajo de inculcación cristiana y patria

desarrollados en le Amazonía ecuatoriana. Según Fray José María Vargas (1977) la revista El Oriente Dominicano no debe entenderse al margen de la Misión Dominicana de Canelos, ya que conlleva la misma travesía a lo largo de su existencia. Es decir, la revista es la memoria escrita de las actividades misionales en cada pueblo, reducción o comunidad indígena del Pastaza. Una memoria que evidencia la agenda de la Iglesia Católica y el Estado, en donde las relaciones sociales de género se establecen en la dicotomía masculina y femenina.

En este contexto es importante evidenciar los representantes de la prefectura y vicariato apostólico de la Misión de Canelos, puesto que permite reflexionar los representantes que mayor énfasis han puesto en publicar contenidos en lenguas nativas de la Amazonía.

Tabla 1: Representantes de la Misión de Canelos desde 1926 hasta 1977

Prefectos Apostólicos	
Dominicanos	Año
Fray Agustín M. León	marzo 1926 - octubre 1936
Fray Jacinto Davila	noviembre 1936 - febrero 1947
Fray Sebastian Acosta	noviembre 1948 - febrero 1959
Fray Alberto Zambrano Palacios	marzo 1959 - 1964
Vicarios Apostólicos	
Fray Alberto Zambrano Palacios	septiembre 1964 - noviembre 1973
Fray Tomas Rosero Gross	agosto 1973 - junio 1977

Fuente: Revista El Oriente Dominicano

El grafico dan cuenta dos momentos históricos en el timón de la Misión de Canelos, el primero con la representación de prefectos apostólicos desde 1926 hasta 1964 y el segundo con vicarios apostólicos desde 1964 hasta 1977. Estas cinco décadas ha estado en función a las dinámicas sociales y políticas del Estado, aunque en la Amazonía las misiones religiosas han sido la figura del Estado, por ello son quienes establecen dichas relaciones sociales y políticas (Ortiz 2019). Paralelo a la misión la revista El Oriente Dominicano tenía sus propios directores que dirigían desde la catedral dominicana de Quito, como señala el siguiente gráfico:

Tabla 2: Directores de la Revista el Oriente Dominicano desde 1927 hasta 1977

Directores	Año
Fray Ceslao de J. Marín	1927 - 1929
Fray José María Vargas	1929 - 1946
Fray Enrique D. Zoto	1946 - 1950

Fray Gregorio Armijos V	1950 - 1952
Fray Ignacio María Urquiza	1952 - 1952
Fray Sebastian Acosta (Prefecto Apostólico)	1952 - 1955
Fray Hugo de Jesus Moreno	1956 - 1958
Fray Reginaldo María Arízaga	1958 - 1960
Casa central de las Misiones Dominicanas de Puyo	1960 - 1977

Fuente: Revista El Oriente Dominicano

El Oriente Dominicano con la primera producción en septiembre de 1927 hasta 1950 los directores han gozado de una estabilidad. Esta temporalidad debe principalmente al Fray José María Vargas quien asume el directorio debido a la muerte prematuro del Fray Ceslao de J. Marín en 1929. Según Jorge Villalba (2003) el Fray José María Vargas al poco tiempo de ser ordenado sacerdote asume la responsabilidad de dirigir la revista por su apego a los relatos históricos. El trabajo de sacerdocio, historiador y catedrático le ha permitido asumir cargos con gran jerarquía en las esferas del Estado y la Iglesia Católica, incluso ha representado al Estado a nivel internacional.

Continuando con la reflexión de los directores, a partir de 1950 denota una inestabilidad en el directorio del Oriente Dominicano ya que los propósitos por las cuales se fundó la revista conllevan otras dimensiones. Desde este año pasan cinco dominicanos por la administración hasta 1960, para finalmente pasar a la responsabilidad de la casa central de las Misiones Dominicanas de Puyo hasta 1977. En la reflexión sobre la sostenibilidad de la Revista el Fray Tomas Rosero Gross, argumenta que en las circunstancias actuales se cuestiona la posibilidad y utilidad de continuar manteniendo la revista, debido al cambio de Vicariato Apostólico de Canelos a Vicarito Apostólico de Puyo en 1977 (Gross 1977).

La última producción de la revista llega a su final con el volumen número 381 en 1977, publicando una reseña bibliográfica de los contenidos de mayor impacto en la sociedad. Durante los 50 años de producción documental la revista se ha edificado en la autoridad masculina, con base a colaboradores internos establecidos por los dominicanos Enrique Vacas Galindo, Alberto María Torres, Juan María Riofrío y otros religiosos inmersos en la actividad misional de Canelos. Así también colaboradores externos en las figuras del doctor Nicanor Aguilar y Remigio Crespo Toral, por la experiencia en los contenidos literarios y políticos (Vargas 1977).

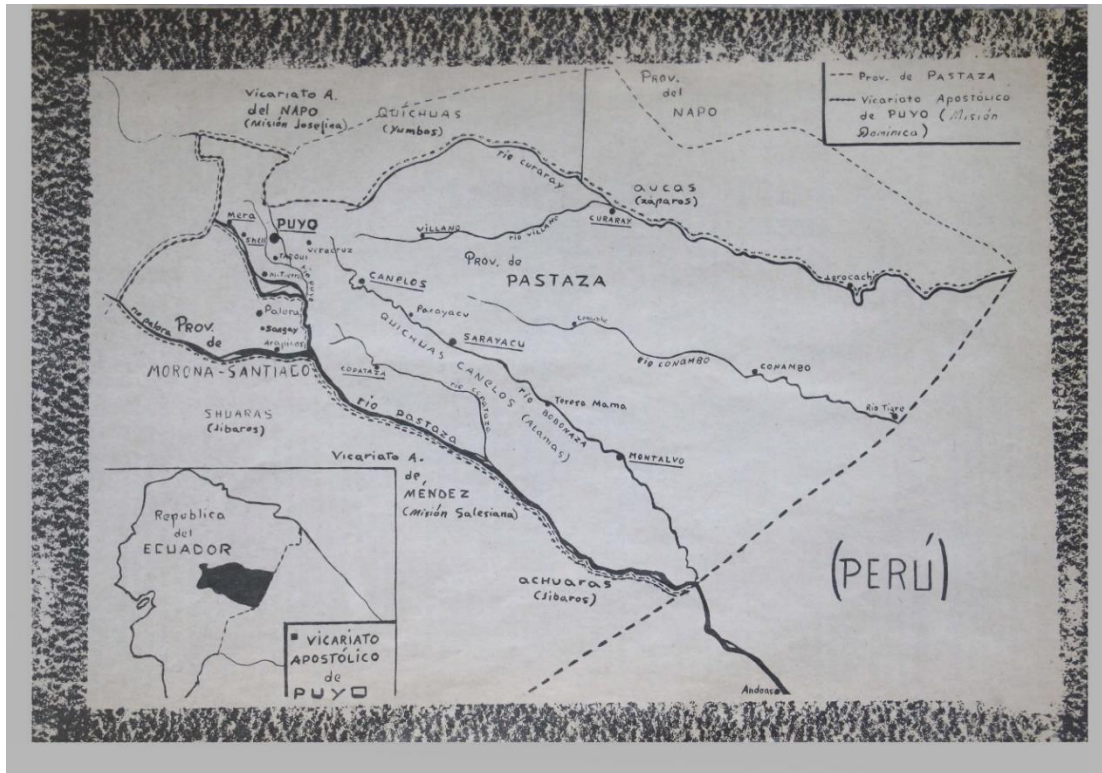
En la diversidad de contenidos entre estudios etnográficos y lingüísticos conlleva importancia los contenidos kichwa, como refiere la siguiente mención:

Entre los trabajos publicados llamaron la atención la gramática quichua y vocabularios de voces comparadas del Padre Agustín León, misionero querido y respetado de los indios, a quienes consagró medio siglo de constante apostolado; la lista de plantas medicinales del Padre Jacinto Marín, conocedor del quichua y de los secretos de los curanderos; las melodías indígenas, interpretadas por el Padre Raimundo Monteros, especializado en música (Vargas 1977, 2).

La lengua kichwa para los dominicanos constituye de gran importancia, debido a la mayor expansión a diferencia de otras lenguas nativas en Canelos y las cuencas del Rio Bobonaza (León 1927).

Las poblaciones para 1930 estaban constituidas de la siguiente manera: pueblos de intervención con residencia fija de un misionero: Canelos, Mera, Puyo y Arapicos, y centros de población indígena con atención de visitas periódicas: Sarayacu, Pacayacu, Juanjiris, Andoas, Santa Rosa del Cunambo, Santo Domingo del Tigre, San Jacinto de Sul-Sol y Santa Teresita del Villano, Vargas (1977). Cabe resaltar que en los 50 años de la Misión algunas reducciones han distinguido y otras reducciones configuradas debido a nuevos asentamientos. El siguiente gráfico ilustra esta delimitación de los pueblos a la Misión de Canelos en el año 1977.

Imágen 2: Mapa de la Misión de Canelos



Fuente: El Oriente Dominicano 1977.

La memoria histórica de la revista El Oriente Dominicano da cuenta la configuración de la Misión de Canelos, representados por las estructuras dominantes del Estado y la Iglesia Católica, en donde la inculcación en lengua kichwa ha encaminado a establecer las relaciones de poder sobre las poblaciones indígenas. En ello las actividades misionales configuran un sistema de dominación patriarcal fundado en las estructuras sociales como la familia, la comunidad y la casa misional. Es decir, son estructuras que sostienen las relaciones de poder en las comunidades indígenas. El proceso de colonización en la Amazonia es un proceso continuo en función a las agendas de las estructuras dominantes (Vargas 1977).

Propuesta teórica

La presente propuesta teórica parte del análisis del género propuesto por Scott, como una categoría analítica que reflexiona la construcción de los imaginarios de género desde la historia. En ello dar sentido a las significaciones de colonialidad a través del kichwa misional como estructura de poder, construidos en la catequización en kichwa por los predicadores dominicanos

en los pueblos indígenas del Pastaza. Recae la importancia de analizar la lengua como una categoría de construcción de relaciones sociales, políticas y culturales, para poner en cuestión la posibilidad o no de traducir la lengua kichwa y en ello reflexionar sobre el uso del kichwa con propósitos coloniales.

Género y Colonialidad

Parto la reflexión de género con el postulado de Scott (2008, 66) quien argumenta que el género es una categoría histórica y de construcción continua. La autora conceptualiza el género en dos partes, que están interrelacionadas, pero analíticamente distintas, menciona: “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder”. En cuanto a la primera parte de la conceptualización conlleva cuatro elementos interrelacionados:

Primero, símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples (y menudo contradictorias) (...) Segundo, conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas. Esos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que afirman categóricamente y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino (...) Este tipo de análisis debe incluir nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales, tercer aspecto de las relaciones de género (...) El cuarto aspecto del género es la identidad subjetiva (Scott 2008, 66-67).

La reflexión de los cuatro elementos en el marco de esta propuesta teórica, orienta con el primer elemento analizar la representación en el kichwa las significaciones de la iglesia católica y patria. Con el segundo, los conceptos normativos inculcados en la catequización y celebraciones religiosos y patrias establecen dicotomías sobre las significaciones de hombre y mujer, masculino y femenino. Con el tercero, instituciones sociales como el Estado, Iglesia, familia y comunidad, entes que regulan las relaciones sociales de género. Y con el cuarto, la identidad de género construido a partir de la inculcación cristiana.

Según Scott (2008, 68) lo fundamental de su planteamiento teórico está en la segunda parte de la conceptualización, donde argumenta que “el género es una forma primaria de relaciones

significantes de poder”, es decir, en la estratificación sexo-género es el espacio primario donde se articula las relaciones de poder. Para sostener lo mencionado traigo a dialogo la concepción foucaultiana sobre el poder, entendida como un conjunto de constelaciones dispersas de relaciones desiguales, constituidas discursivamente en campos sociales de fuerza (Foucault 1977).

Para este autor el poder no es algo que posee la clase dominante, sino que se ejerce a través de dispositivos que le permite funcionar plenamente, en ello postula que el Estado no es de ninguna manera el lugar privilegiado del poder, sino que es un efecto de conjunto (Foucault 1977). En esta perspectiva la trama de las relaciones de poder construye en diversas actividades misionales como cantos, poesías, celebraciones religiosas, utilización de las lenguas nativas y el establecimiento de las estructuras sociales. La reflexión analítica de este autor invita a pensar donde hay poder hay resistencia y en ello observa que las poblaciones indígenas no son sujetos pasivos, sino, establecen mecanismos de resistencia.

En el marco de la categoría analítica de género es importante acercarse a la postura analítica de Quijano sobre la colonialidad, para tejer la reflexión sobre la civilización de los cuerpos salvajes en la Misión de Canelos. Quijano argumenta que la colonialidad es un sistema de dominio construido a partir de un patrón global de poder capitalista. Se funda con la “clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social” (Quijano 2007, 93).

A pesar de poseer una dimensión global, es evidente que la colonialidad se ha construido en cada contexto histórico de manera diferente y heterogénea, siendo las relaciones de dominación, explotación y conflicto, el hilo colonial. El autor invita a pensar las relaciones de dominación entre los misioneros religiosos como agentes colonizadores y los pueblos indígenas como entes colonizados, y en ello observar la estratificación social de género que plantea como constitutiva a la clasificación racial/étnica, e histórica a la vez.

Historia, Amazonia y Género

La reflexión analítica sobre los procesos coloniales invita observar la materialidad de los procesos civilizatorios en los cuerpos indígenas, para lo cual el trabajo de Flores (2016) en *Pedagogía y Colonialidad*, permite ejemplificar este constructo social. Este autor argumenta que la colonialidad se instaura en los procesos educativos, siendo el conocimiento eurocéntrico validado para los procesos de formación cognitiva de los sujetos dominados, es decir el aprendizaje de la niñez y adolescencia de los pueblos y nacionalidades amerindias están basadas en el modelo eurocéntrico, dejando a un lado toda la cosmogonía amerindia. Por tanto, el autor plantea que los centros de formación se convierten en nuevos espacios de disciplinamiento corporal, sobre todo para las mujeres.

El trabajo de Flores (2016) orienta observar la memoria histórica de las misiones religiosas, ya que son quienes establecieron actividades civilizatorias dentro de las poblaciones indígenas. Reflexionar la colonialidad dentro de estas poblaciones conlleva observar la llegada colonial que data a finales del siglo XV, tiempo en el que empezó la subordinación y esclavitud de los pueblos andinos. Todorov (1982) en su análisis del entorno mexicano muestra que las misiones religiosas tuvieron una aparente concepción del sujeto-indígena, por la admiración a la diversa gastronomía, las gigantescas construcciones y el comercio. Este asombro no fue suficiente para dar el lugar al indígena como sujeto de acción, ya que la idolatría pregonada no concuerda con la idolatría occidental. A diferencia de Colon, Bartolomé de las Casas no consideraba a los indígenas como objetos, sino como sujeto que generan fuerza para construir objetos.

Entonces la inclusión del indígena dentro de una sociedad educada se construye en la dicotomía civilizado no civilizado, por tanto, la necesidad de las misiones religiosas cristianizar a los pueblos andinos en la visión religiosa occidental. Esta visión cristiana fue legitimada bajo el discurso: no importa si los indios mueren como moscas, dios está del lado de la conquista, justificando así las relaciones de dominación establecida (Todorov 1982).

En esta línea analítica Taylor (1994) hace un rastreo a la intervención de las misiones religiosas desde la llegada colonial hasta el siglo XX. Este análisis sobre todo en el siglo XX da cuenta que las misiones religiosas fueron instruyendo a los pueblos indígenas a la subordinación católica, a

través del cual se instruyera a los pueblos amazónicos a generar fuerza de trabajo para la explotación cauchera. Este argumento es sostenido también por Mongua (2018) en su trabajo doctoral en los pueblos indígenas de la frontera norte de la Amazonía, cuando refiere que la disputa de los misioneros y comerciantes no estaba en la obtención del oro o el caucho de la zona, sino en la fuerza de trabajo de los indígenas. Las estructuras en el que sostiene esta dominación se basan en la configuración de las comunidades y las iglesias. A diferencia de Mongua (2018), Taylor (1994) rastrea esta concepción en la intervención misionera en los territorios de toda la Amazonía ecuatoriana.

Los mencionado por Taylor (1994) y Mongua (2018) trae a discusión a Ortiz (2019), quien argumenta que las misiones religiosas en el siglo XX fueron no solo los representantes del Estado, sino que fueron el Estado. Esta autora refiere a la intervención misional como los agentes que fueron configurando estructuras bajo un sistema patriarcal, evidenciada en la división sexual del trabajo. En ello las significaciones de género son construidas a partir de la concepción del Estado sobre los roles masculinos y roles femeninos.

Este argumento también se evidencia en el trabajo de Mongua (2018), quien menciona que la disputa por los indígenas para capitalizar la fuerza de trabajo se daba través de la esclavitud. A los hombres se relaciona como los generadores de la fuerza productiva mientras que las mujeres a reproducción social. Al encontrar resistencia a los mandatos de las estructuras dominantes fueron asesinadas, esta ejecución en los hombres era directa y las mujeres asignadas para el servicio doméstico de comerciantes o colonos instauradas alrededor de las poblaciones indígenas.

Esta reflexión conceptual de la colonialidad indudablemente conlleva procesos históricos y memorias particulares y colectivas. En términos de Nora (2008) estos procesos históricos van creando lugares de la memoria. La memoria planteada por estos dos autores da cuenta que los acontecimientos tiene una gran significación para un contexto social en particular, por la cual la importancia de observar todas las voces como procesos que construyen una historia (Ochy-Curiel 2007).

La historia de estas voces tiene particularidades menciona Platt (2015), para argumentar que la historia para la visión eurocéntrica está concebida siempre y cuando existe una escritura que evidencie dicho acontecimiento, sin embargo, menciona que la historia para los pueblos indígenas ha estado materializada en la oralidad. La historia oral es esa otra voz que las académicas feministas eurocéntricas-norteamericanas tratan de concebir como un mero activismo social a las luchas de las mujeres comunitarias. El autor menciona la importancia de la memoria oral ya que puede darse como una lectura poética al igual que los archivos, de esta manera se pueda evidenciar a través de procesos etnohistóricos y etnográficos.

Lengua y Traducción

La colonialidad observada desde la memoria histórica lleva analizar también la inmersión de la visión eurocéntrica con la utilización de los símbolos propios de las poblaciones amerindias. Las misiones religiosas con propósitos civilizatorios traducen la doctrina cristiana a la lengua kichwa. A este lenguaje Alan Durston (2007) concibe como el kichwa pastoral ya que “es producto de la confluencia de historias, culturas, políticas y lingüísticas”, evidentemente fue y es de uso colonial, por tanto, la comprensión holística de la doctrina cristiana a la lengua vernácula da forma al kichwa pastoral. Argumenta el kichwa pastoral como una lengua nueva y distintiva por el contenido de traducciones catequísticas como el catecismo, cartillas y doctrinas y liturgias como la misa, rituales y breviarios.

Esta lengua nueva y distintiva parte por la necesidad de uniformidad catequística y doctrinal en los pueblos indígenas, siendo las misiones religiosas las encargadas de llegar con este nuevo lenguaje a los territorios indígenas. En la misión de Canelos los misioneros dominicanos han generado desplazamientos semánticos con esta lengua nueva y distintiva, alcanzado acomodar las significaciones masculinas y femeninas en las relaciones sociales, políticas y culturales.

El uso del kichwa con propósitos coloniales olvida que una lengua tiene sus propias expresiones diversificadas en cada contexto sociocultural. Moya (1987) por ejemplo hace una genealogía del proceso de educación bilingüe en el contexto ecuatoriano que evidencia el proceso de kichwización a los pueblos indígenas. En ello discute los esfuerzos de las estructuras

hegemónicas en establecer homogeneidad en las expresiones gramáticas y fonológicas del kichwa.

A partir de esta visión de homogenizar la lengua indígena ha generado debates que ha llevado a reunir a varios académicos y organizaciones sociales. Una respuesta inmediata a este debate no es posible, Alderetes y Albarracán (2005) muestra claramente que la Academia Mayor de la lengua Quechua Cusqueña, establece una forma de escritura que llegue a través del sistema educativo a todos los pueblos de habla kichwa en Argentina. Proceso que ha quedado en debates y tensiones dentro de los dirigentes indígenas, que finalmente lleva a desmoronar el tejido social.

La reflexión de estos autores me lleva observar a Habound (1985) para conceptualizar la lengua, quien refiere: la lengua no es una expresión aislado del contexto social, por ello la disputa de cada contexto sociocultural a representarse/significarse dentro del sistema educativo intercultural. Esta concepción permite analizar la resistencia a la homogenización de la escritura kichwa, aunque en términos de Muysken (2002) refiere al kichwa como una lengua media que no es ni esencialmente vernácula ni esencialmente español, por ende, la posibilidad de politizar la lengua kichwa unificada. En términos coloniales el kichwa unificado es la imposición de una lengua elitista que se cree corresponde a un lengua culta y educada. Por ello la importancia de evidenciar las diferencias lingüísticas del kichwa de cada contexto sociocultural (Habound 1985).

Muysken (2000) en una tonalidad más mediadora menciona la importancia de estudiar el kichwa desde los dialectos hablados en los pueblos indígenas. Esta línea argumentativa me pone a dialogar con Marleen Habound (2010), quien menciona que en los pueblos kichwa de la Amazonía ecuatoriana existe al menos dos dialectos hablados: por un lado, los pobladores que “ocuparon la cuenca del río Napo, hasta la región de los quijos y omaguas, incluidos los habitantes del río Arajuno, se identifican con un dialecto propio”; y por el otro, “los habitantes de las cuencas del Bobonaza y Curaray que desembocan en el Pastaza son poseedores de un dialecto distinto”.

A esta diferencia dialéctica del kichwa Muysken (2000) refiere como un proceso continuo de pidginización, mencionando que los sonidos de la selva se ven inmersos en los dialectos kichwas. Sin embargo, problematiza la presencia del kichwa en la Amazonía generando varias hipótesis: demográficas, refugiados, comercio y misiones religiosas. En efectos de esta reflexión teórica tomo con mayor interés la hipótesis de las misiones, donde analizo el uso del kichwa con propósitos coloniales. Este autor estudia esta hipótesis misional argumentando que tiene varios defectos: el utilizar el kichwa no necesariamente los misioneros introdujeron, algunos nombres de plantas y animales no son nombres kichwas (en referencia a nombres en otras lenguas nativas), a través del kichwa fueron altavoces de los pueblos indígenas, se esperaría que el kichwa se hispanice al introducirse como segunda lengua y el kichwa amazónico tiene menos influencia que los jahuallaktas (pueblos indígenas de los andes).

Cualquiera que haya sido el camino del kichwa en la Amazonia ecuatoriana la lengua tiene presencia en algunos pueblos indígenas, incluso es una de las nacionalidades más grandes de la región. Yasnaya Aguilar (2019) en reflexión a la presencia de una lengua en las comunidades indígenas refiere, no elegimos la lengua con la que entramos a narrar el mundo, simplemente tomamos los caminos gramaticales a recorrer y las palabras para nombrar los conjuntos referentes el universo. Para esta autora una lengua indígena es mayormente conservada por las mujeres, tejiendo redes de resistencia a través de acciones políticas, sociales y culturales.

La evidencia de una discusión-reflexión sobre la esencialidad de la lengua kichwa, me permite tomar una postura sobre el planteamiento del kichwa pastoral de Alan Durston. El kichwa pastoral se limita a las traducciones de la doctrina cristiana, por ello considero la reflexión analítica en términos de kichwa misional, debido a que en la Misión de Canelos se observan traducciones de doctrina cristiana, poesías de literarios y políticos, formas de administración a las comunidades indígenas establecidos por la Iglesia y el Estado, cantos de indígenas y recopilación de vocabularios de kichwa Canelos. A partir de estos contenidos establecen procesos de inculcación cristiana, lo que me lleva a reflexionar sobre la traducción.

Parto esta reflexión con el paradigma de la traducción de Ricoeur (2002) quien analiza la traducción en dos dimensiones: primero, menciona la imposibilidad de la traducción de las

lenguas, debido que el contexto comunitario tiene su significación lingüística en relación a su entorno, por ende, se vuelve impracticable para el mundo externo; segundo, con el ejemplo de un extranjero en un entorno comunitario que se relaciona con los agentes dentro de la comunidad, argumenta que la comprensión es sinónimo de traducción. A estas dos dimensiones agrega que la traducción tiene una postura ética, en reciprocidad a la facilidad brindaba por la comunidad para su comprensión-traducción.

En otro análisis con Ricoeur (2002) observo que a pesar de tejer una línea fina de análisis entre lo impracticable y la comprensión como el fin de la traducción, parece dejar un análisis ambiguo, por tanto, es importante traer a discusión a Cassin (2019), quien en su trabajo el elogio de la traducción da cuenta que las lenguas son intraducibles. La autora argumenta que “las operaciones de cultura y lengua son operaciones de lenguas” que son conocidas como huellas dactilares de las lenguas y ello son “intraducibles”. La traducción es una especie de juego de equívocos donde cada momento se inventa palabras nuevas que permita seguir filosofando y dejar de confundir la realidad.

En referencia a estos dos autores la traducción establece puentes de diálogos entre diferentes culturas, en este caso entre el kichwa misional y el kichwa de las comunidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana. Estos puentes traman relaciones de poder debido que el kichwa misional corresponde a la lengua civilizada del Estado y la Iglesia Católica. Yasnaya Aguilar (2019) en una reflexión analítica desde una postura feminista que politiza las lenguas indígenas como una forma de hacer frente a los procesos coloniales, argumenta que las lenguas indígenas conllevan una cosmogonía de práctica cotidiana arraigada desde la historia. Al parecer las traducciones exactas de las lenguas son casi imposibles, pero se generan acomodados y desplazamientos semánticos debido al uso colonial de las lenguas nativas, sobre todo las comunidades resignifican a su propia cotidianidad.

En esta perspectiva analítica retomo la catequización en kichwa para observar que la lengua no escapa de las estructuras de las relaciones de poder (Aguilar 2019), donde el kichwa al ser una lengua vernácula de mayor expansión se considera como la lengua “aceptada” por los

dominadores, en ello vehicular los sentidos de la evangelización y colonización de otras lenguas que no precisas a esa lengua culta y educada.

Bajo esta reflexión teórica las significaciones de colonialidad dan cuenta el proceso de inculcación cristiana, configurados por una dominación patriarcal en las relaciones cotidianas de las comunidades de la Amazonía ecuatoriana. De esta manera la visión eurocéntrica se ha inmerso en la cosmogonía de los pueblos indígenas, con la inculcación de contenidos kichwas con significaciones de Iglesia Católica y Estado.

Metodología de investigación

El estudio se enmarca en una aproximación de etnografía documental partiendo de la reflexión que los documentos a través de la historia se han convertido en un objeto de reflexión, estudio e intervención. En ello las revistas El Oriente Dominicano cristalizan un objeto de reflexión de una multiplicidad de eventos y registros de una época y contexto determinado. El análisis me lleva necesariamente a entender que cada rubrica en los archivos son nociones del pasado tan históricas como las que en ella se vivió, que en este trabajo cobra vida (Crespo y Tozzini 2011). Entonces para retomar este pasado histórico enuncio mi reflexión desde la posición de un indígena kichwa⁶ de la zona andina del Ecuador, por lo tanto, el archivo desde otras aristas “no deja de estar sujeto a luchas por significados y representaciones” (Bedoya y Wappenstein 2011, 13).

El registro en los archivos observa sobre lo que decían y hacían los religiosos dominicanos en las poblaciones indígenas de Canelos, y en ello la dialéctica que fueron tejiendo entre las estructuras dominantes como son el Estado y la Iglesia Católica. En esta perspectiva, las revistas El Oriente Dominicano están impregnadas con fotografías, crónicas, documentos gubernamentales y no gubernamentales, poemas, vocabularios, cantos y doctrina cristiana en español y kichwa, además escritos con vocabularios y doctrina cristiana en lenguas shimigae, murato, jibaro y sapara.

⁶ Por una cuestión política que busca revitalizar y resignificar a las lenguas andinas, escribo el kichwa con K y no con Q como se encuentra escrita en las revistas El Oriente Dominicano. Sin embargo, las referencias y citas serán escritas con Q.

La particularidad de este trabajo investigativo recae en observar los contenidos en kichwa publicados a lo largo de los 50 años de vida de la revista El Oriente Dominicano. Las narrativas de los contenidos dan cuenta la representación de los misioneros dominicanos sobre sus actividades en las poblaciones de Canelos y su relación con las estructuras de dominación. En esta reflexión recae la importancia observar los archivos ya que en términos de Laura Nader (1972) me permite estudiar a los de arriba (élites) y/o estructuras sociales desde un pasado aun presente.

Los contenidos kichwas en su gran mayoría están traducida al español y otro solo en kichwa, lo que me ha imposibilitado entender las narrativas del contenido en su totalidad, sobre todo los contenidos en kichwa Canelos. He reflexionado contenidos kichwas desde mi posición de kichwa andino, pero con los contenidos en Kichwa Canelos he solicitado colaboración de Nehwa Paccha Ushigua Cisneros, kichwa hablante amazónica para traducir de algunos contenidos al español.⁷ Es evidente las barreras lingüísticas entre el kichwa andino y el kichwa amazónico.

Se plantea tres momentos de análisis archivística: el primero momento observa el uso del kichwa para los procesos de catequización de las reducciones y poblados indígenas en el Puyo, Canelos y en las cuencas de Río Bobonaza. En el primer momento recojo todos los escritos en kichwa de cantos, poemas, documentos de administración cristiana, vocabularios y doctrina cristiana, publicados desde la primera revista en el año 1927 hasta la última revista 381 del año 1977.

El segundo momento recae en observar dos poesías y un escrito de la doctrina cristiana. La poesía objeto de análisis es de gran importancia por su contenido y particularmente porque son producidos por autores que representan a élite ecuatoriana vinculado a la política y la literatura, mientras la doctrina cristiana evidencia la representación de la iglesia católica. El tercer momento observa los vocabularios en kichwa Canelos escritos por Fray Agustín M. León,

⁷ Pertenezco a la Nacionalidad Kichwa del Pueblo Waranka, un contexto diferente a la nacionalidad kichwa del Pastaza, lo que me ha dificultado generar mi propia traducción ya que el contenido doctrinal está escrito en quichua Canelos. Esta reflexión se suma al argumento de Marleen Habound (2005) sobre la diferencia de la lengua kichwa de los andes y la Amazonía ya que cada contexto socio cultural tienen sus propias concepciones de representar la lengua. La traducción completa de Los Mandamientos del Dios en General se anexará al final del cuerpo de la tesis.

clasificado con base a las palabras que más se repiten en cada contenido de vocabularios publicados a lo largo de los 50 años de la vida de El Oriente Dominicano.

En esta reflexión metodológica la tesis está estructurada de la siguiente manera: la introducción problematiza el trabajo de las misiones en la Misión de Canelos observados en la memoria documental de las revistas El Oriente Dominicano. Para el análisis de esta problemática establezco una pregunta y objetivos que tejen el proceso investigativo, en ello propongo un marco teórico que reflexiona las categorías analíticas que sostienen la investigación.

Contextualizo la revista El Oriente Dominicano que orienta a observar el contexto de la Misión de Canelos, además incorporo la metodología utilizada. El Capítulo I reflexiona el uso colonial del kichwa, que desentraña la importancia de la lengua kichwa para los propósitos misionales. El Capítulo II reflexiona los desplazamientos semánticos en el kichwa Canelos. El Capítulo III reflexiona la domesticación patriarcal de las mujeres indígenas, finalmente realizo las conclusiones y recojo la referencia bibliográfica.

Capítulo 1

Uso colonialista del kichwa en la Misión de Canelos

Los contenidos del kichwa en la revista del Oriente Dominicano permite adentrar en las entrañas de los pueblos indígenas del Pastaza, observando el accionar de la iglesia católica y el Estado, en ellos los imaginarios de género son inculcados a través de las significaciones de estas dos instituciones de dominación. El proceso de colonial desde la lengua kichwa reflexiona la configuración de las relaciones sociales de género bajo preceptos dicotómicos, sustentadas en estructuras religiosas, estatales y comunitarias.

Observando la memoria histórica de la orden dominicana la inculcación cristiana en la lengua kichwa es una enseñanza teológica que ha trascendido desde la época colonial y republicana (Kowii 2013). En esta línea histórica, el kichwa es la base de los religiosos dominicanos en la Misión de Canelos para trabajar la conversión en cada rincón de los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana. Los escritos que generan del trabajo misional se visualizan desde 1927, época donde crean la revista El Oriente Dominicano.⁸

A partir de los escritos del kichwa misional observada en varias ediciones de El Oriente Dominicano durante los 50 años, el presente capítulo reflexiona dos aspectos fundamentales: por un lado, contextualizo los propósitos e importancia de la catequización en kichwa y por el otro, muestro una variedad de escritos del kichwa misional en la vida de la revista de El Oriente Dominicano, que por cuestión metodológico se subdivide en dos momentos de análisis.

El primero momento que va desde 1927 hasta 1947, donde muestra una diversa información doctrinal en kichwa. Varios de estos escritos sobre todo los vocabularios conllevan comparaciones con otras lenguas como el jíbaro, shimigae, murato y latín. La gramática kichwa es publicada por varios autores, con mayor énfasis el trabajo del dominicano Fray Agustín M. León, donde recoge los dialectos del kichwa que son hablados en las poblaciones de Canelos, Sarayacu y las comunidades formadas a lo largo de las cuencas del río Bobonaza.

⁸ El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador N° 1. Año 1927.

El segundo momento que va desde el año 1948 hasta 1977, observa el declive de las publicaciones de los escritos en kichwa dentro de la revista de El Oriente Dominicano. En esta temporalidad los vocabularios y la gramática quichua muestran una explicación simplificada en relación al primer momento, sin embargo, se observa que los escritos en kichwa de la doctrina cristiana conllevan una explicación detallada, sosteniendo la instauración de símbolos que evocan representaciones (Scott 2008), por ejemplo, la pureza de la virgen maría.

Las relaciones de género en este capítulo muestran una evidente dicotomización entre lo femenino-masculino y/o mujer-hombre, observado no solo en los cuerpos subordinados sino también en cuerpos dominantes. Las religiosas dominicanas se ligaban a las actividades de reproducción social dentro de la Misión de Canelos, mientras que los misioneros fueron los encargados de aprender el dialecto kichwa para generar escritos misionales. Por ello se observa que los escritos tienen una representación masculina, como se evidenciará en el cuadro de resumen de escritos en la lengua kichwa (ver tabla 3).

En esta perspectiva dicotómica tomando la reflexión teórica de Carol Pateman (1995) sobre lo público-privado, traslado al análisis del kichwa misional. En este sentido, el hombre indígena vinculado al ámbito público es quien sale de su comunidad a trabajar, permitiéndole vincular con otras lenguas sobre todo con el español, mientras que la mujer indígena kichwa dentro del ámbito privado se relaciona con otras lenguas vernáculas, ya que dentro de un mismo territorio se hablan varias lenguas debido a las relaciones de parentescos. En esta distinción de actividad social público-privado se da cuenta la relación inminente entre lengua y género.

El proceso metodológico en este capítulo muestra una revisión cronológica de la revista misional El Oriente Dominicano, desde el año 1927 hasta 1977. La memoria documental producida en los 50 años, lleva a desentramar 251 archivos, observando el lugar que tuvo la lengua kichwa para la orden dominicana en la Misión de Canelos y con ello las rutas establecidas para la conversión cristiana. De esta revisión cronológica establezco una clasificación de los escritos del kichwa, que a lo largo de este trabajo de investigación documental establece como el kichwa misional. En esta reflexión analítica el kichwa es el lenguaje de uso colonial por los dominicanos en la Misión de Canelos.

1.1 Kichwa y género: discursos de importancia para la conversión cristiana en la Misión de Canelos

Para la Misión de Canelos constituye de gran importancia los dispositivos de lengua y género para la irradiación de los sentidos cristianos y patrios. Observan en el kichwa el camino de inculcación cristiana desde el accionar histórico de la orden dominicana, lo cual motiva con mayor entereza la catequización en kichwa en las poblaciones indígenas de la Amazonía ecuatoriana. El kichwa con propósitos misionales denotan relaciones de jerarquía sobre otras lenguas nativas.

Los propósitos del kichwa desde la memoria histórica

La memoria histórica de los pueblos y nacionalidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana denotan una relación directa con las misiones religiosas, por la delegación del Estado para la conversión a los indígenas en ciudadanías civilizadas (Ortiz 2019). Esta relación misional observada desde la intervención en kichwa, da cuenta las dificultades que tuvieron los misioneros para la intervención doctrinal por la presencia de diversas lenguas vernáculas dentro de las poblaciones amazónicas (Moya 1987).

El poco o ningún conocimiento de las lenguas amazónicas de los religiosos dominicanos para la intervención doctrinal, genera la necesidad de intervenir en la lengua de colonización (Moya 1987), denotando al kichwa como la lengua de mayor presencia en relación al Jibaro, shimigae, murato y sapara. En esa diversidad lingüística los dominicanos observan la acción socio-lingüística de las mujeres indígenas, por ejemplo, Fray Agustín M. León, observaba que las mujeres indígenas en su gran mayoría a pesar de las diversas lenguas nativas, conocían o entendían la lengua kichwa. Entonces la relación lengua y género son los dispositivos para irradiar los sentidos cristianos y patrios (Aguilar 2019). Por ejemplo, Agustín M. León en sus recorridos como Prefecto Apostólicos da cuenta que las mujeres son las que más asisten a las celebraciones cristianas, además de dominar o conocer la lengua kichwa (León 1931). Estos dispositivos constituyen los pilares fundamentales donde se sostiene los propósitos del kichwa misional.

Parto el análisis de los propósitos del kichwa observando el discurso del dominicano Fray Alfonso A. Jerves publicada en 1927, quien reflexiona desde la memoria histórica situado en la segunda mitad del siglo XVIII, mencionando que en los sectores de Andoas, Canelos y sus alrededores, a pesar de la existencia de diversas lenguas los pobladores se comunicaban con los misioneros en la lengua kichwa (Jerves 1927). La catequización facilitaba el cumplimiento de los propósitos de la intervención misional, incluso el trabajo de conversión cristiana fue reforzado por la ayuda de personas mestizos e indígenas de la sierra que catequizaban para adquirir sus propios beneficios.

Este dominicano reflexiona sobre el contexto de aquella época en donde discutían la importancia de la catequización en kichwa en las comunidades o reducciones de la Misión de Canelos. La cita refiere:

Los Canelos (...) hablan generalmente la lengua quechua (...) y las demás reducciones que seguirán (...) hasta el último pueblo *siguiendo el Marañon*, y por esta razón deberá proponerse que en todas las demás reducciones se halla establecida la lengua general quechua o del Inca, que aprendieron sus mayores, para percibir la explicación del Evangelio y tratar con los misioneros, como con las restantes naciones (Jerves 1928, 90).

La reflexión del dominicano da cuenta la importancia de la catequización en kichwa en todas las poblaciones delimitadas a la misión Canelos, una lengua que, a pesar de no ser propia de un pueblo determinado, es hablada-conocida. El kichwa permitiría la interrelación de estas poblaciones con los religiosos y colonos que introducían en la Amazonía con fines particulares, de tal manera que el kichwa va configurando la lengua franca de interrelación étnica y misional (Moya 1987).

Siguiendo la memoria histórica de los dominicanos en Canelos, tomo el trabajo de Carlos Duche (2005) *Los Andoas: Kandwash Ajushtushkani* en donde se da cuenta de una “Carta Histórica” del año 1891 emitido por el dominicano Fray Pedro Guerrero y Sosa a la Misión de Canelos, en dicho documento se observa la intervención misional realizada en los shimigaes, una población cercana a la localidad de Andoas encontrada por el misionero mientras bajaba hasta la casa misional de dicha localidad.

En dicha carta el misionero Fray Pedro Guerrero y Sosa refiere que a su encuentro una de las mujeres shimigae reconoce la llegada de este religioso, a quien le da la bienvenida y en seguida le brinda un poco de alimentación para mitigar su trayecto de tres días. Por la noche el misionero mientras descansa escucha la conversación en kichwa de algunas mujeres, generando cierta tranquilidad para al siguiente día exponer los propósitos doctrinales en kichwa (Duche 2005).

La presencia del kichwa en las poblaciones del Puyo y las cuencas del río Bobonaza, permite a los religiosos dominicanos establecer ciertos vínculos comunicativos con los indígenas. Bajo esta base lingüística organizan actividades doctrinales y celebraciones patrias dentro de la jurisdicción apostólica de Canelos.⁹ En este contexto las primeras publicaciones de la revista del Oriente Dominicano se observan la necesidad de establecer el uso del kichwa, como el lenguaje que permitirá encaminar el trabajo misional repotenciada en 1927.

Los propósitos del kichwa en la creación del Oriente Dominicano

En la segunda revista del Oriente Dominicana del año 1927 en la conversación sobre la experiencia en la misión de Canelos y Macas, el Fray Simón Hurtado comenta al Orientalista ecuatoriano Domingo Romero Terán la existencia de al menos cinco lenguas distintas, que han sido observadas durante su trayectoria misional. El fragmento conversatorio dice: “O. E.- ¿Cuántos idiomas o lenguas principales se habla aquí?, Fr. S.- Cinco: el quichua, el jíbaro, el záparo, el shimigae y el murato, todas distintas unas de otras”¹⁰ (Terán 1927, 45). Este fragmento conversatorio da cuenta que a partir del año 1927 en el discurso de los misioneros en Canelos ya se identificaba una diversa sociedad lingüística, a la cual los religiosos dominicanos tienen que enfrentar.

En esta diversa sociedad lingüística el kichwa denota presencia en indígenas con otras lenguas amazónicas, tanto que un informe en 1927 sobre las actividades desarrolladas en Andoas por el Prefecto Apostólico de Canelos Fray Agustín M. León menciona: “aunque la india hablaba solamente el idioma murato con los suyos, no obstante, entendía el quichua” (León 1928, 97). Es

⁹ Argumento que deduzco de la revisión de El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. N° 1 y N° 2 del año 1927 y N°3 del Año 1928.

¹⁰ Las abreviaturas O.E. refiere al Orientalista Ecuatoriano Domingo Terán y Fr. S. refiera al Dominicano Fray Simón Hurtado dominicano en la Misión de Canelos y Macas.

decir, en este informe el misionero da cuenta que la mujer andoeña a pesar de su lengua nativa el shimigae, habla el kichwa como un medio de interrelación con personas externas a la comunidad. Con esta identificación lingüística en el discurso de los misioneros el kichwa establece una relación jerárquica sobre otras lenguas vernáculas, y en consecuencia la configuración de la catequesis en kichwa. Es un gran “consuelo para el Misionero que no entiende aquellas bárbaras lenguas”, quien tiene la obligación moral y religiosa de convertir a los indígenas en ciudadanías civilizadas (León 1928, 97). La mujer al ser la persona que entiende el kichwa configura el dispositivo para la irradiación de los propósitos misionales en la comunidad.

En esta misma preocupación lingüística el mismo Fray Agustín M. León en el año 1940 al presentar un glosario de vocabularios del kichwa y shimigae en la revista del Oriente Dominicano, refiere: “estos indios hablan perfectamente el quichua, pero entre ellos hablan sólo el Shimigae” (León 1940, 215). En palabras de este dominicano se observa que los indígenas que hablan la lengua shimiagea denotan una fluidez dialéctica del kichwa. Es así que la interacción comunicativa de los indígenas de Andoas estuvo establecida al menos en dos lenguas: la primera, el shimigae que es una lengua para la interrelación interna entre los miembros de la comunidad; y la segunda, el kichwa que es una lengua que permite la interrelación externa, es decir, con los misioneros y colonos.

En el encabezado del mismo glosario el dominicano argumenta que el shimigae es una lengua hablada desde tiempos antaños por todos los indígenas de Andoas, sin embargo, al año 1940, la fluidez de la lengua esta reducida a cuatro mujeres andoeñas: “la Cariajano, la Mucushihua, la Arahuanaza y la Ruca” (León 1940, 215). En este contexto para la población andoeña, el shimigae constituye su lengua vernácula conservada principalmente por las mujeres, mientras que el kichwa le permite relacionar con las poblaciones aledañas. A decir de Marleen Habound (2010) el shimigae es una de varias lenguas habladas por los pobladores de Andoas, que al parecer es una lengua ya extinta.

Por otra parte el misionero dominicano Fray Jacinto D. Marín en un informe presentado al director de la revista del Oriente Dominicano en 1931, en las actividades desarrolladas en el pueblo de Santo Domingo de Tigre ubicada en las riberas del río Tigre, menciona haber tenido

una ventaja en el trabajo con los indígenas Jíbaros hombres y mujeres por su mediano conocimiento de la lengua kichwa –“conocían a medias el quichua”– a quienes le ha explicado el trabajo que está desarrollando la misión de Canelos y la importancia de generar acciones doctrinales encaminadas a generar una población civilizada (Marín 1931, 147).

En esta perspectiva de encaminar a una población civilizada el Fray Agustín M. León (1927) da cuenta la existencia de otras lenguas vernáculas como: el Jíbaro que alude a la lengua Shuar; el kichwa amazónico con diferencias lingüísticas con el kichwa de la zona andina ecuatoriana; y el Murato. Esta última lengua según Duche (2005) observa que es una lengua familia del shimigae parte de la población andoeña, por lo tanto, las características socio culturales del murato y el shimigae fueron de gran similitud.

El Dominicano Fray Agustín M. León en su posición de Prefecto Apostólico durante 10 años y varios años de misionero, pone de manifiesto que las poblaciones que delimitan a la misión de Canelos están rodeadas por varias lenguas vernáculas, no obstante, el kichwa para algunas poblaciones constituye la lengua primaria de interrelación, mientras que para otras poblaciones el kichwa constituye la lengua secundaria que permite interrelacionar con agentes externos a la comunidad. En este contexto socio lingüístico en palabras de Moya (1987) el kichwa se instaure como la lengua franca que vehiculiza los propósitos cristianos y patrias en las poblaciones reducidas a la Misión de Canelos.

Reducciones para incorporar al Estado y la Iglesia Católica

El trabajo de los religiosos dominicanos muestra que las poblaciones reducidas y delimitadas en la misión de Canelos para el año 1934, cuentan con centros de residencia fija para las misiones y otros pueblos de intervención con visitas periódicas, como se describe en la siguiente cita:

De este género son Canelos, Santa Teresita del Villano, Pacayacu, Sarayacu, Juanjiris, Andoas, Santa Rosa del Conambo, Santo Domingo del Tigre, San Jacinto del Tigre, es decir, 8 poblaciones compuestas exclusivamente de indios, a las que es preciso añadir la de Arapicos y del

Puyo formadas de indios y blancos y Mera que consta de sólo blancos¹¹

En esta monografía dominicana muestra que las poblaciones reducidas conllevan una clasificación étnica, siendo solo Arapicos y Puyo formadas con poblaciones indígenas y blancas, mientras que la mayor parte de las reducciones están conformadas por poblaciones indígenas. Para el año 1950 en una de las reducciones de la población del Puyo, la Misión de Canelos funda la comunidad o pueblo de San Jacinto de Pindo. En esta población el misionero dominicano al desarrollar su primera actividad misional da cuenta que los hombres indígenas conocían la doctrina cristiana en castellano, mientras que las mujeres con algunas excepciones rezaban la doctrina en kichwa¹². El relato da cuenta una relación inminente de las mujeres con la lengua vernácula, incluso llegando a conocer discursos cristianos desde su propia lengua.

Es importante dar cuenta por qué el castellano llega a dominar los hombres, lo que me lleva a pensar en la relación directa de los hombres con los colonos, comerciantes y las transnacionales como antes para generar fuerza productiva (Mongua 2018), por ejemplo, en el año 1948 empieza el trabajo petrolero de la empresa petrolera Shell, donde los indígenas son llamados a generar la mano de obra (García 1999). En este sentido los hombres por su relación con agentes externos a la comunidad van relacionando con otras lenguas, mientras que las mujeres inmerso dentro de las comunidades mantienen su lengua vernácula.

En esta línea analítica observo que en 1951 en la población de Canelos cuando celebraban las festividades de navidad y fin de año, el dominicano Fray José Vargas da cuenta que “todos los varones entienden y hablan el castellano, no así las mujeres que prefieren hablar solo en quichua”. Este contraste lingüístico es diferenciado cuando el misionero padre Pablo Suárez dirige algunos cantos, rezos y la explicación de los sentidos cristianos de la navidad (Vargas 1951, 8).

¹¹ Misión Dominicana de Canelos. 1934. “Monografía sintética de la Misión Dominicana de Canelos y guía del cantón Pastaza”. En Homenaje al IV Centenario de la Fundación Española de Quito 1534-1934. Quito: s/e.

¹² El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. N° 220, 221, 222. año 1951. El relato de la fundación de la reducción San Jacinto de Pindo lo hace un misionero dominicano, aunque no especifica su nombre.

Para dirigir estos cantos y rezos en kichwa, es evidente que los misioneros dominicanos estaban en la obligación de conocer esta lengua “Inca”, como se observa en la siguiente cita:

Un sacerdote debía saber el castellano que era la lengua materna, el latín pollazón de su ministerio, el quichua sin el cual no se le permitía ejercer el curato de almas, y por lo común otra lengua indígena más, pues cada cuarenta leguas se hablaban veinte idiomas, cuyos indios no entendían por lo general la lengua del inca. Sobre su conducta y conocimientos el obispo los vigilaba y examinaba (Loor 1941, 183).

Para el trabajo de los dominicanos en la misión de Canelos se muestra la necesidad de conocer la lengua kichwa, referida en ese momento como la lengua de los “incas”, incluso evidencia la existencia de otras lenguas amazónicas, lenguas que también deben ser conocida por los misioneros que vayan a trabajar en aquellas poblaciones. En esta diversidad lingüística el kichwa adquiere cierta relación de dominación sobre otras lenguas, una lengua en donde articula las prácticas y las exigencias del poder que no se pueden expresar abiertamente.

Bajo esta reflexión la catequización en kichwa forma parte fundamental en el proceso de conversión cristiana de las reducciones indígenas de la Misión. El discurso de congratulación del Fray José María Vargas en el años 1964 alude el trabajo misional que viene desarrollando los dominicanos en Canelos, argumentando que: “todos estos religiosos poseían el quichua, que se volvía el idioma obligatorio para quienes debían servir en doctrinas de indios” (Vargas 1964, 554).

Los discursos sobre la necesidad del uso colonial del kichwa en la revista El Oriente Dominicano es evidente hasta el último año de producción escrita en 1977, incluso puntualizando la necesidad para el aprendizaje de las mujeres que no hablan el kichwa. Es así que en 1973 en la toma de posesión del nuevo vicario Mons. Tomas Romero Gross, el Fray Alberto Zambrano en su discurso de bienvenida menciona: “muchas partes de estas homilías las traducía al quichua un nativo con el fin de que entiendan muchas de las mujeres que sólo hablan su idioma” (Fernández 1973, 8).

Los dispositivos para la irradiación de la doctrina cristiana y los sentidos patrios, evidencian a la mujer y la lengua kichwa, incluso dirigido con mayor énfasis la catequización de las mujeres. Este argumento me lleva a traer a colación las palabras de Joan Scott (2008), quien menciona que el género es una forma primaria de configurar las relaciones de poder.

Los propósitos del uso del kichwa van en sintonía con las normativas eclesiásticas de niveles jerárquicos, ya que en la Propaganda Fide determina la obligación a los misioneros de aprender las lenguas locales-nativas (Santos 1971). Entonces la norma eclesiástica legitima el uso del kichwa con fines civilizatorios en las comunidades indígenas.

Las relaciones de género en el kichwa misional

Para la orden dominicana, Fray Domingo de Santo Tomas es el pionero en tejer puentes entre la lengua española-castellana y el kichwa en la época colonial, siendo este el mecanismo único para la expansión de la fe cristiana en las poblaciones indígenas (Segovia 2016). La enseñanza teológica generada por este religioso es evidenciada en la Misión de Canelos como base para estudiar la lengua kichwa de los pueblos indígenas.

Basados en esta memoria colonial traducen al kichwa Canelos doctrina cristiana e introducen contenidos kichwa de la zona andina como fuente para la catequización. El estudio y la construcción del kichwa misional denotan la responsabilidad a la figura masculina, donde los misioneros dominicanos son quienes se adjudica como editores o autores de dichos contenidos doctrinales en lengua nativa.

En el kichwa misional introducen las significaciones de las relaciones de dominación, como refiere Consuelo Yáñez (2007, 7): “en el habla común del quichua no se emplean términos relacionados con los poderes científico, político, económico, social, administrativo, religioso y militar”. Lo argumentado permite en este trabajo dar cuenta la introducción de semánticas cristianas y patrias en el kichwa encaminado por los religiosos dominicanos en las poblaciones del Puyo y las cuencas del río Bobonaza. En clave de género introducen un sistema de dominación masculina sobre los cuerpos de las mujeres, con la asignación de roles específicos para hombres y mujeres.

En esta reflexión analítica establezco una clasificación de los diversos contenidos doctrinales, publicado en varias revistas de El Oriente Dominicano. El cuerpo de cada contenido se encuentra publicada en varias revistas continuas o discontinuas.

1.2 El kichwa misional en El Oriente Dominicano de 1927 a 1977

En las publicaciones del Oriente Dominicano se encuentra una diversa escritura doctrinal en varias lenguas vernáculas, con mayor énfasis en lengua kichwa. Para desentramar esta variedad del contenido del kichwa misional hago propio las palabras de Pierre Nora (2008) estableciendo como los lugares de las memorias, de tal manera que recojo en: vocabularios, poemas, explicación catequística, cantos, compendio de gramática quichua y doctrina cristiana. Contenidos que se han ido publicando varios misioneros dominicanos. En la siguiente clasificación sintetizo los contenidos del kichwa misional que resulta de una revisión cronológica de 251 elementos documentales.

Tabla 3: Clasificación de contenidos en kichwa en la revista El Oriente Dominicano desde 1927 a 1977

Administración Cristiana	Vocabuarios y Verbos	Gramática	Doctrina Cristiana	Poemas y Cantos
Por la culturización del indio ecuatoriano: Ñaupaniqui michic quillca. Primera carta pastoral	Breve vocabulario de las principales lenguas en la prefectura apostólica de Canelos: Español-Quichua-Jíbaro-Shimigae-Murato	Compendio de gramática quichua	Explicación catequística en Quichua	Poemas patrias: rinimi llacta, cushiquilca, atahualpa huañui
Llapa runaconapac conasca: Platica para todos los indios	Pequeño ensayo poligloto para las conversaciones más fáciles en Quichua y Shimigae Castellano - Quichua – Shimigae	Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú	Doctrina cristiana según el dialecto Quichua Canelos	Poemas cristianas: diez irae, espíritu santoman, jesus huahua, jesuspac huanui, Sabat mater, manarac comulgashpa, comulgashpa quipa, santo rosario, yupaichashca, cruz chaquipi
Reglamento o norma directiva que observarán los misioneros en las visita misionales a los pueblos	Cuadro comparativo de los idiomas quichua y jíbaro: Quichua-Español-Jíbaro	El estudio del quichua entre los dominicos del Ecuador: Reseña histórica desde la colonia de la composición gramatical del kichwa	Explicación de la doctrina cristiana	Poemas a la lengua quichua: Quillca, elogio del idioma quichua, no morirá el idioma incario
Formulario para administrar el sacramento de la Penitencia/ en caso de necesidad, a los neófitos indígenas. Dolor o Motivo	Vocabularios de palabras quichuas generalmente habladas por los indígenas en la Misión del Oriente dominicano	Panorama Histórico del quichua en el Ecuador 1948	Explicaciones a los indios feligreses de la Misión dominicana en su idioma quichua	Poemas de indígenas Canelos: Canto en un matrimonio
	Ensayo de aprendizaje de dialectos orientales		Ministerios de nuestra santa fe	

	Castellano - Jívaro - Quichua - Latín			
	Breves anotaciones sobre el shimigae: Quichua - Shimigae			
	Verbos, sustantivos, adverbios, adjetivos: Castellano - Quichua – Shimigae			

Fuente: Recopilación de El Oriente Dominicano

La reseña de contenidos del kichwa misional en las revistas El Oriente Dominicanos, me lleva a seguir desentramando las relaciones sociales de género en cada contenido kichwa, estableciendo el análisis en dos momentos. La primera que va desde el 1927 hasta 1947, época de una gran producción de contenidos kichwas. La segunda que va desde 1948 hasta 1977, época del declive de los contenidos kichwas. En esta línea metodológica el kichwa misional da cuenta los sentidos coloniales establecidos en las comunidades indígenas.

El auge del kichwa misional: 1927 – 1947

Vocabularios y verbos

El primer contenido en lengua kichwa se publica en la tercera edición de El Oriente Dominicano por el Prefecto Apostólico Fray Agustín M. León (1928, 87), titulado: “breve vocabulario de las principales lenguas que se hablan en los diferentes pueblos y jibarías de la prefectura apostólica de Canelos y Macas”. Este escrito conlleva algunas palabras en español traducidas a varias lenguas vernáculas, como el “quichua – jíbaro – shimigae – murato”. Los primeros trabajos de recopilación lingüística de este dominicano denotan la existencia de varias lenguas en la Amazonía.

Este escrito de vocabularios es complementado en la revista Nro. 8, de El Oriente Dominicano, en ella se muestra palabras que representan las partes del cuerpo, relaciones de parentesco, pronombres, alimentos y palabras con la dicotomización del género en hombre-mujer y hombre bueno-hombre malo, dicotomía que en kichwa le significan en: cari-huarmi, millai runa-alli runa. En otra publicación del año 1930 se muestra una mezcla entre vocabularios y frases cortas de uso cotidiano, que se titula: “pequeño ensayo poligloto para las conversaciones más fáciles en quichua y shimigae”¹³. El contenido de este escrito da cuenta de palabras y frases que aluden al cuerpo, herramientas de trabajo, relaciones de parentesco, animales, afectividad y sentidos cristianos. El ensayo poligloto en kichwa y shimigae descrito deja abierto a continuar (continuará) con la publicación, sin embargo, al seguir el hilo de estos contenidos en las revistas siguientes, no se encuentra.

¹³ El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. N° 13 año 1930, 40. La publicación del ensayo poligloto en kichwa y shimigae no se adscribe autoría a algún misionero dominicano, dando a entender que estos escritos están bajo la responsabilidad del director de la revista el dominicano Fray José María Vargas.

La publicación de vocabularios en 1938 empieza un trabajo con mayor amplitud contenida en varias revistas, bajo la autoría del dominicano Fray Agustín M. León (1938, 362), quien denomina la publicación: “vocabulario de palabras quichuas generalmente habladas por los indígenas en la misión del Oriente Dominicano”. Estos escritos dan cuenta un trabajo con mayor detalle del misionero dominicano, ya que los vocabularios tienen un orden alfabético de las palabras en kichwa con sus significaciones en castellano-español. El trabajo observa gran contenido con semánticas del kichwa Canelos.

Al año siguiente en 1939 otro trabajo recopilado por varios misioneros dominicanos, entre ellos Bonifacio Zabala, Bernardino Zabala y Raimundo Zabala (1939, 28), titulada: “ensayo de aprendizaje de dialectos orientales”, escrito que da cuenta la traducción a varias lenguas como el “Castellano, Jíbaro, Quichua, Latín”. Esta publicación parte con una breve explicación de algunas nociones gramaticales, para seguidamente evidenciar un largo contenido semántico publicadas en varias revistas del Oriente Dominicano.

Los escritos en kichwa de los vocabularios en el Oriente Dominicano se acompaña de otras lenguas vernáculas y lenguas occidentales como el castellano y latín. El kichwa en esta diversidad socio lingüística contiene un gran contenido semántico a diferencia de otras lenguas vernáculas. Los vocabularios dan cuenta brevemente las significaciones sobre las relaciones de género, con la inculcación cristiana y patria, que serán ampliadas el capítulo III en el análisis de la domesticación y la configuración de la autoridad patriarcal en las poblaciones catequizadas.

Poemas y cantos

El azuayo Luis Cordero como figura política y ex presidente del Estado ecuatoriano es trascendente para los religiosos dominicanos, debido a los escritos poéticos inspirado en los indígenas de la zona andina ecuatoriana. Dos de sus escritos kichwas han sido publicados en la revista El Oriente Dominicano. La primera publicación de este género literario se encuentra en la octava revista de El Oriente Dominicano, titulado “composición al idioma quichua con traducción castellana: ¡rinimi llacta!”; en esta misma revista se observa otro trabajo poético que

titula “cushiquilla¹⁴: composición quichua en que un indio del Azuay celebra la cesantía de los antiguos diezmeros” (Cordero 1929, 6-26).

El contenido del *rinimi llacta* denota la tristeza de un indígena al ser despojado de su territorio, esposa e hijos. Se va lejos de su patria con la nostalgia de saber que no encontrará el calor maternal como en su tierra. El contenido del *cushiquilla* muestra la relación de los indígenas con el diezmero (representante de Estado) para lo cual tienen que trabajar la agricultura para que el diezmero no tome represalias. El sujeto de quien hablan en estos poemas denotan a la figura masculina, que en palabras de Lujano (2014) las significaciones masculinas son tomadas como la representación universal de las personas.

Estos poemas son cantados por los conversos en las actividades cristianas llevadas por la Misión de Canelos, de esta manera, se observa el canto del *rinimi llacta* por unos niños del colegio apostólico en un “programa de velada orientalista que la misión dominicana dedica al comité de señoras Fray Bartolome de las Casas, en agradecimiento de su apoyo cristiano y patriótico prestado a la obra de las misiones”.¹⁵ En palabras del mismo Luis Cordero (1895) estos poemas en kichwa permiten la subjetivación de los sentidos patrios, particularmente en la juventud.

Seguido a estos dos poemas se observa otro escrito poético en la novena revista del Oriente Dominicano titulado “*dies irae*”. Es un escrito de poesía doctrinal traducida al kichwa por el azuayo Luis Cordero. El encabezado de esta poesía conlleva palabras en kichwa “¡Quishpichilla, Jesús Yaya! ¡Quishpichilla, Virgen Mama! ¡Quishpichilla, ñucataca!”¹⁶ (Cordero 1929, 46). Esta poesía cristiana según Quintana y Guerra (2005) es la representación del juicio final donde el alma de los vivos y los difuntos serán premiadas o condenadas.

¹⁴ En la publicación del *Oriente Dominicano* esta titulada como *cushiquilla*, sin embargo, en el texto de *Poesías Serias* de Luis Cordero (1895) se escritura como *cushiquilla*. *Rinimi llacta* en español significa me voy patria; *Cushiquilla* significa coplas de contento.

¹⁵ Relato que se encuentra publicada en la crónica: Programa de la velada orientalista que la misión dominicana dedica al comité de señoras «fray Bartolomé de las casas» en agradecimiento de su apoyo cristiano y patriótico prestado a la obra de las misiones. Publicada en *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. N° 6, 7. Año 1928, pp 169.

¹⁶ “¡Quishpichilla, Jesús Yaya! ¡Quishpichilla, Virgen Mama! ¡Quishpichilla, ñucataca! en español significa “¡Disculparás padre Jesús! ¡Disculparás madre Virgen! ¡Disculparás!

Posterior a Luis Cordero se muestran los poemas y cantos en kichwa recopilados o traducidos por los misioneros dominicanos, publicada en varias ediciones del Oriente Dominicano, particularmente cuando el Fray Agustín M. León ejercía la prefectura apostólica. Los poemas doctrinales que se observa son: Espíritu Santoman, Jesus Huahua, Stabat Mater, Virgen María, Huahua Jesusma yupaichashca y Atahualpa Huañui. Este último poema que no denota precisamente un contenido doctrinal, sino que muestra la tristeza de la muerte del líder indígena en la época colonial, lo que permite en la Misión de Canelos establecer narrativas de hermandad ecuatoriana.

En la dirección de la misma prefectura de Fray Agustín M. León se observan cantos doctrinales como el Jesus Huñuipac y canto al niño Dios. Cabe mencionar que recopilan los cantos que los indígenas amazónicos realizaban en las celebraciones religiosas en la comunidad, estos cantos no precisan por enseñanza de los dominicanos, sino que son las expresiones de las poblaciones indígenas, como refiere el Fray Jacinto Marín en la siguiente cita textual:

lo digno de notarse, y como característica de este pueblo, es el canto, que durante el baile y al son de la caja, el padrino dirige a la novia: Isa isa padrinolla, Nucanchipac noviocuna, Yaya Padre ñaupacpi, (...) Peruano Señorata Ashca cullqui pirdishpa, Ahsca chani randiranchic, Padrinolla, cullqui sapa, Señoreta churachingui¹⁷ (...) cada padrino va conduciendo a sus dos ahijados a la casa de la madre de la novia a entregarle a la joven esposa en posesión del novio (Marín 1930, 135).

El canto en kichwa observa la celebración matrimonial de una pareja indígena en donde el padrino es la imagen central que figura como la persona que posee capital económico, por la cual tiene obsequiar vestimenta a la novia. Además, explicita el control del cuerpo femenino una vez celebrada el matrimonio. El rol del padrino y del novio en la celebración matrimonial dan cuenta la configuración de un sistema de dominación masculina, en la configuración de la familia tradicional.

¹⁷ Desde mi traducción del kichwa al español significa: Eso, eso, padrino de nuestros novios, delante de nuestro sacerdote (...) A la señora peruana haciendo perder mucho dinero, tienes que dar comprando bastante, padrino de mucho dinero, tienes que hacer vestir a la señorita.

Explicaciones catequísticas

En la novena producción del Oriente Dominicano empieza la explicación catequística en el dialecto del kichwa hablado por los indígenas de Canelos y las cuencas del río Bobonaza. Parte la publicación mencionando que la explicación catequística “ha tenido principalmente en cuenta el provecho moral y religioso de los indios; lo cual le ha obligado a servirse algunas veces de voces extrañas al idioma quichua; el idioma tal como al presente se habla en Canelos” (León 1929, 63). El discurso del misionero previo a esta explicación catequística denota ciertas significaciones cristianas incorporadas al kichwa, aunque asumen como voces extrañas.

Los escritos denotan la autoría al Dominicano Fray Agustín M. León, quien empieza su primer contenido catequístico mencionando que es obligación de saber y creer los misterios de la santa fe. La explicación catequística en kichwa de Canelos empieza a publicarse en 1929, dividiendo todo su contenido en varias ediciones del Oriente Dominicano hasta finalizar en 1932, es decir, en cada revista contenía una parte de este contenido catequístico.

La publicación retoma a partir de la revista número 109 de El Oriente Dominicano en 1942, con el título “explicaciones a los indios feligreses de la misión dominicano en su idioma quichua”. El desarrollo de este cuerpo catequístico se divide en varias revistas hasta su última producción en 1945. Estos escritos publicados a lo largo de estos cuatro años no denotan una autoría específica, lo que evidencia la importancia que tenía el prefecto apostólico Fray Jacinto Dávila y al director del Oriente Dominicano Fray José María Vargas, sobre la catequización en kichwa.

El argumento que atraviesa en los escritos de la explicación catequística denota dos aspectos fundamentales, por un lado, la moralidad como el dispositivo para determinar el bien y el mal, lo permitido y lo no permitido, como un sentido de buen ciudadano y buen cristiano (Ortiz 2019). El buen indígena es quien adopta las normas de convivencia cotidiana donde la mujer se liga a las actividades domésticas; la moralidad desde la significación cristiana es una institución sagrada en donde la mujer debe cuidar ese honor (Fuller 1995). Por otro lado, la conversión a los sentidos cristianos de la iglesia católica (shuc sapalla Diosllami tían – existe un solo Dios). De esta manera el catecismo en kichwa Canelos es fundamental para el trabajo misional, porque

catequizar en la lengua vernácula de la misma población permite la inteligibilidad cristiana a la subjetividad de las poblaciones amazónicas.

Doctrina Cristiana

Los escritos de la doctrina cristiana empiezan a escribir a partir de la revista número veinticuatro del Oriente dominicano en enero de 1932, escrita y arreglada por el Dominicano Fray Agustín M. León. El título de este contenido denota que la doctrina cristiana en kichwa fue escrita “según el dialecto quichua de Canelos”. En el desarrollo del contenido observa que los títulos son escritos en español, mientras que los contenidos son traducidos al kichwa de Canelos, es decir, la importancia de contenido doctrinal kichwa Canelos para la catequización de las comunidades indígenas.

En la parte final del cuerpo total de la doctrina cristiana en kichwa se observa una nota que da cuenta la metodología del proceso de inculcación cristiana. En ello, la doctrina cristiana en kichwa en primera instancia es guiada por una figura masculina de la misma población indígena, en caso de no encontrarse una persona indígena, la doctrina cristiana en kichwa es guiada por el misionero dominicano. Para dilucidar mejor este argumento, describo la siguiente cita textual:

En nuestra Misión, la Doctrina cristiana se acostumbra hacer rezar: diariamente, a todos los jóvenes indígenas, de ambos sexos, cuando el pueblo está reunido; en los Jueves y días festivos, a los adultos que asisten a la Misa, durante ella, se les hace rezar por un hermano, desde el principio hasta las Preguntas exclusive, cuidando de que el Acto de Contrición se rece inmediatamente después de la elevación del Santísimo.—Cuando no hay un hermano, el mismo Padre antes de la Misa hace rezar las principales oraciones, después de élla concluye lo demás (León 1932, 130).

El dispositivo para la enseñanza de la doctrina cristiana en kichwa genera a partir de la misma población indígena designada por el misionero a cargo de la comunidad. En este entorno comunitario las relaciones sociales de género expresan la dicotomización de las relaciones sexo genéricas, denotando las relaciones de dominación de la figura masculina sobre la figura femenina. Esta relación se manifiesta al otorgándole el poder simbólico a la figura masculina por ser conocer de la doctrina cristiana en kichwa y es parte fundamental para las celebraciones cristianas.

El kichwa mostrada en la doctrina cristiana denotan una variante del kichwa hablado por los pueblos indígenas asentadas en Canelos y otras reducciones a lo largo de las cuencas del río Bobonaza. Es importante poner de manifiesto la diferencia del dialecto del kichwa de Canelos con otros pueblos kichwas de la Amazonía. Marleen Habound (2010) es una de las autoras que más ha reflexionado esta diferencia lingüística.

Compendio de gramática kichwa

Paralelo a la doctrina cristiana se observa los escritos del compendio de gramática quichua, empezando a publicarse desde la revista 24 de El Oriente Dominicano en 1932. El compendio empieza con una breve introducción del dominicano Fray Humberto M. Mejía, quien pone de manifiesto la importancia de publicar el trabajo gramatical del fallecido Fray Pedro Guerrero y Sosa, ya que es de gran utilidad para los misioneros dominicanos que se inmersa a trabajar en la conversión cristiana de las poblaciones amazónicas.

El compendio gramatical escrito por Fray Pedro Guerrero y Sosa es producto de un largo trabajo misional en las reducciones de la Misión de Canelos, por ello este escrito conlleva la particularidad de kichwa hablado-dialecto de Canelos. La memoria escrita de este fallecido dominicano se publica en varias revistas, dividida en capítulos y subcapítulos. Su contenido da cuenta la estructura de la lengua kichwa, desde el alfabeto hasta las reglas más complejas de la configuración lingüística.

En esta misma línea gramatical se observa un trabajo escrito por el dominicano Fray Agustín M. León, que empieza a publicar en la edición setenta y nueve del Oriente Dominicano en 1939. El compendio introduce con algunas palabras dedicadas al lector, argumentando que su trabajo se basa en el dialecto de las Misiones Dominicanas del Oriente Ecuatoriano, extendidas desde Canelos hasta los pueblos establecidos a lo largo de las cuencas del Río Bobonaza. Además, menciona que el dialecto del kichwa Canelos son las mismas que se hablan en las poblaciones indígenas de la serranía, por ello su contenido gramatical se fundamenta en el kichwa andino con algunas excepciones del kichwa Canelos.

El trabajo gramatical de este dominicano conlleva la explicación de cómo se configura las relaciones sexo genéricas desde la lengua kichwa, mencionando que “el género se especifica mediante los adverbios *cari* varón o macho, *huarmi* hembra: p. e.: el niño duerme, *cari huahua puñun*; el perro, *cari allcu*; la perra, *huarmi allcu*” (León 1939, 202). El género desde este argumento da cuenta que las relaciones sociales son constituidas bajo preceptos de lo masculino-femenino y/o macho-hembra.

La dicotomía macho-hembra en términos de Héritier (2007) da cuenta el discurso cristiano sobre el orden natural de la reproducción biológica, como entes para la producción del capital cristiano. Un discurso que va en sintonía a las significaciones del Estado-nación, ya que los pueblos indígenas de la Amazonía deben inculcarse a las agendas políticas, económicas y sociales del Estado ecuatoriano (Ortiz 2019). En este sentido la división sexo genérica inculcada desde los misioneros dominicanos parecería estar delimitada, particularmente con la asignación de roles específicos para hombres y mujeres.

Sin embargo, esta línea divisoria entre las significaciones masculinas y femeninas explicada desde lengua kichwa parecería no tener una delimitación específica, Fray Agustín M. León menciona la importancia de notar que los “adjetivos solo se emplean cuando el propósito es indicar el sexo”, caso contrario la especificación sexo genérica se omiten (León 1939, 202). Las relaciones sociales de género desde esta perspectiva lingüística denotan una línea fina sobre la división sexual.

Para el análisis del género en el kichwa los religiosos de la Orden Dominicana parecen tener un hilo conductor desde épocas coloniales. Se observa así un compendio de gramática en kichwa del Fray Domingo de S. Thomas, una memoria histórica escrita en la época colonial. Esta memoria se empieza a publicarse en la revista del Oriente Dominicano número 87 en 1940 hasta 1942. Este escrito se divide en varios capítulos; en su segundo capítulo se encuentra el nombre y las propiedades de la lengua, en ella se encuentra la explicación de la configuración del género desde la lengua kichwa, la cita textual refiere:

La tercera propiedad que es *género*: no la hay en esta lengua, porque no hay distinción ni diferencia de género, de tal manera que unos nombres sean masculinos, otros femeninos, otros neutros (...) Y de aquí es que en el adjetivar, el adjetivo con el sustantivo en esta lengua general, no se ha de guardar regla ninguna: porque decimos *álli cari* que quiere decir *buen hombre*; y también decimos *álli guarme*, que quiere decir *buena mujer*. De manera que *álli* que es el adjetivo que quiere decir *bueno*, de la misma manera se dice juntándose con este nombre *cari* que significa varón, que cuando se junta con el nombre *guarme* que significa mujer. Y así en esta lengua no tenemos que tratar ni dar regla alguna para conocer el género del nombre, ni para adjetivar sustantivo y adjetivo, pues en ella no hay género.¹⁸

Este argumento que denota una memoria colonial realizada por Fray Agustín M. León, evidencia que en la lengua kichwa no existe una evidente dicotomía de las relaciones sociales de género, por ende, los misioneros dominicanos intentan introducir roles masculinos y femeninos, ya que para el Estado-nación los ciudadanos se organizan a través de las actividades con roles determinados.

A lo argumentado por estos dominicanos en los escritos del compendio de la gramática kichwa, creo es importante poner en dialogo la reflexión teórica de Joan Scott (2008), con su análisis del género desde una dimensión histórica. Con ello entender que la dicotomización del género conllevan una construcción social, encaminadas con las diversas actividades desarrolladas por los misioneros dominicanos en cada población reducida a la Misión de Canelos, por ejemplo. con la catequización en kichwa se expone los conceptos normativos de masculino-femenino, hombre-mujer y/o macho-hembra, así también conceptos de una ciudadanía que van significadas en personas que hacen el bien (*allí cari* y *allí carmi* – hombre de bien y mujer de bien).

El compendio de gramática kichwa, los vocabularios, los poemas, los cantos, doctrina cristiana y la catequesis en kichwa hasta aquí descritas, muestra que las rutas del kichwa de este primer momento se han establecido en diferentes campos, a través de la cual se han ido significando y resignificando las relaciones sociales de género y los sentidos de patria. Por ello en aras de seguir

¹⁸ El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. N° 79. año 1940 pp 251. El título de este escrito menciona: Gramática o arte de la lengua general inga de los indios de los Reinos del Perú por Fray Domingo de Santo Tomás.

las rutas del kichwa en los 50 años de la memoria del Oriente Dominicano, sigo observando los despliegues del kichwa plasmando un segundo momento que parte desde 1948 hasta 1977.

El declive del kichwa misional: 1948 – 1977

Los contenidos del kichwa observadas en este segundo momento dan cuenta un evidente declive de la producción escrita en las memorias del Oriente Dominicano. Sin embargo, se encuentran varios escritos que permiten seguir analizando la inteligibilidad de los sentidos cristianos, patrios y de género. Estos escritos se evidencian generando un solo cuerpo de análisis a diferencia del primer momento, donde los escritos del kichwa conlleva varios apartados según su contenido doctrinal.

Parto observando este análisis en la revista número 209-212 de la época de 1950, donde el dominicano Fray Agustín M. León (1950, 145) empieza a publicar “los misterios de nuestra santa fe: que tenemos la obligación de saber y creer”. El escrito introduce mencionando la importancia de anunciar una serie de artículos en kichwa y castellano, con la finalidad de facilitar el trabajo misional en el proceso de evangelización en las poblaciones amazónicas. El contenido de estos escritos catequísticos se extiende en varias revistas hasta el año 1953.

Paralelo a los escritos del catecismo en kichwa aparece dos poemas escritas en español: el primer poema se publica en la revista número 230-233, titulado: “el elogio del idioma quichua” (Romero 1952, 42) en donde da cuenta que la lengua kichwa a pesar de no tener una configuración lingüística es hablado por varias poblaciones indígenas de la sierra y la Amazonía ecuatoriana; el segundo poema publicado en la revista número 236-237 que se titula “no morirá el idioma de incario” (Romero 1953, 4) muestra que la lengua kichwa atraviesa la cotidianidad de las poblaciones indígenas, expresadas en los instrumentos sonoros, en los canticos y en las coloridas graficas de las vestimentas.

Estos poemas compuestos por Remigio Romero Cordero que no precisan un contenido doctrinal muestran que la lengua kichwa no es una simple expresión gramatical. En palabras de Cassin (2019) asumo que lengua kichwa es la manifestación social, cultural e histórica de un contexto determinado. Entonces, a pesar de arraigar una cultura a la lengua kichwa los religiosos ponen de

manifiesto las relaciones de dominación sobre el kichwa, por tanto, introducen los sentidos de la iglesia católica y el Estado.

Seguido a estos poemas en la revista número 304 de 1958 se encuentra los vocabularios de “palabras quichuas generalmente habladas por los indígenas en la Misión del Oriente Dominicano” de la autoría del dominicano Fray Agustín M. León. Estos vocabularios son publicados en varias revistas del Oriente Dominicano hasta 1959, cuya secuencia va en orden alfabético. El contenido de estos escritos denota una reproducción de la publicación realizada en otras épocas en las revistas El Oriente Dominicano.

Paralelo a los vocabularios kichwa se observa la reproducción del compendio gramatical en kichwa, un trabajo de la autoría del dominicano Fray Agustín M. León que había expuesto en años anteriores en el mismo Oriente Dominicano. El contenido de este escrito empieza a publicarse en la revista número 305 de 1958, divididas en varias revistas hasta 1959. Las significaciones de género son planteadas en los mismos términos, donde analiza que en la lengua kichwa la dicotomización de las relaciones sociales de género parece tener una línea fina.

Con la publicación de los vocabularios kichwa y el compendio de la gramática kichwa se extingue las publicaciones de los escritos en kichwa en las memorias del Oriente Dominicano. Es decir, desde el año 1960 hasta 1977 los escritos en kichwa a través del cual se catequizaban dejan de tomar interés para el discurso del Oriente Dominicano, por los cambios sociales, políticos y religiosos de la época. Sin embargo, la conversión cristiana en lengua kichwa no quiere decir que haya extinguido, sino que, basados en las memorias de los escritos en kichwa generadas en la Misión de Canelos iban resignificando. Así da cuenta un informe del proceso de preparación de catequistas en el Vicariato de Puyo, donde se menciona: “con un grupo de los más despiertos, uno de cada sector, corrigió y adaptó el quichua del antiguo y valioso catecismo del P. Agustín María León”.¹⁹

¹⁹ Crónicas de nuestras misiones enero – julio 1977. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. número especial 381. año 1953 pp 01-46. Quito: Imprenta Santo Domingo.

1.3 Reflexión del capítulo

El capítulo evidencia la inteligibilidad de los sentidos de género, doctrina cristiana y patrios encaminado por los misioneros dominicanos a los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana. La lengua kichwa desde donde se observa estos sentidos, son planteados como la lengua de gran utilidad que permite encaminar la catequesis. La importancia que tuvo el kichwa para los propósitos misionales son evidencias desde la memoria histórica de la Misión de Canelos, un discurso que al parecer no deja de tener vigencia en la labor misional, estableciendo al kichwa como la lengua franca entre la variedad de lenguas amazónicas. Norman Whitten (1985, 45) argumenta que en el proceso de adaptación al kichwa como la lengua franca, “los Canelos Quichua pudieron mantener y transformar sus características culturales distintivas y estrategias de adaptación frente a los estados-nación en expansión y a las nuevas condiciones de frontera llevadas a ellos”.

Los discursos misionales configuran la necesidad de empezar catequizando a las mujeres indígenas, tomando como el dispositivo a través del cual irradia las significaciones de civilización en la comunidad, es decir, la puerta de entrada para la conversión cristiana está en la figura femenina. El uso del kichwa en la Misión de Canelos en definitiva responde a la representación del Estado y la iglesia católica, como dice Ortiz (2019), las misiones son el Estado y no solo una representación, con ello la reestructuración de las relaciones sociales de las comunidades indígenas bajo preceptos dicotómicos, masculino-femenino, civilizado-salvaje, ciudadano-no ciudadano.

El dominicano Fray Agustín M. León quien se muestra como el misionero intelectual lingüístico de la Misión de Canelos realiza varios escritos en lengua kichwa, que incluso al momento de establecer reglas de la gramática kichwa reflexiona sobre los criterios que determina las relaciones sociales de género, en ella discute que en la lengua kichwa la dicotomía sexo genérica denota una línea fina entre lo masculino y femenino. Sin embargo, los discursos de conversión cristiana con la catequización en kichwa conlleva la dicotomización del género, denotando así las relaciones de dominación sobre la figura femenina.

En esta relación lengua y género, el kichwa ejerce acciones donde las relaciones de poder se muestran evidentes (Habound 2005). Además, el carácter simbólico de poder enmarcadas en el kichwa se pone de manifiesto en la diversa población lingüística, considerada como la lengua franca para la conversión cristiana, donde civilizar al salvaje es una contante que motiva a instruir canticos, poemas, rezos y la doctrina cristiana. Estas estrategias de conversión expresadas a través de las palabras se convierten en acciones y en consecuencia las poblaciones indígenas subjetivan los sentidos inteligibles de la Iglesia y el Estado.

Finalmente, la figura masculina ostenta el poder misional y la autoridad de escribir los contenidos doctrinales en kichwa. Se evidencia el trabajo de las religiosas dominicas en el proceso de catequización en kichwa, que llegan a ser parte de la Misión de Canelos desde el año 1948 por la gestión del prefecto apostólico Fray Sebastián Acosta, en donde se integran las hermanas dominicanas de Sorte Catalina de Seva desde Colombia (García 1999). A pesar del trabajo catequístico en los pueblos indígenas las misioneras dominicanas no evidencian que en la revista El Oriente Dominicano haya publicado algún contenido del kichwa misional.

Capítulo 2

Patria y catecismo desde el kichwa

El análisis de este capítulo observa la construcción de imaginarios de género simbolizada en la figura masculina como la autoridad de la comunidad, Estado e Iglesia Católica. La catequización constituye el puente de esta construcción social, con contenidos poéticos y de doctrina cristiana traducidas a la lengua kichwa. Esta traducción da cuenta los desplazamientos de significaciones sociales y culturales de los pueblos indígenas de la Amazonia a las significaciones de un Estado republicano. En este sentido, el objeto de estudio de este apartado son los contenidos Atahualpa Huañui, Rinimi Llacta y doctrina cristiana: los Mandamientos de Dios en General en Quichua Canelos, publicadas en El Oriente Dominicano.

Atahualpa Huañui es una expresión poética en kichwa recopilada por Juan León Mera (1893), que da cuenta la construcción de narrativas de hermandad patria ante una diversidad étnica en resistencia; Rinimi Llacta es un poema kichwa de Luis Cordero que expresa el despojo de los sentidos comunitarios de los indígenas de la sierra ecuatoriana, en ello las figuras religiosas se muestran defensores y paternales ante el despojo del Estado. Los dos poemas denotan contenidos ajenos a las semánticas de la lengua kichwa amazónica, sin embargo, son utilizados como material de catequización de las comunidades indígenas, donde intentan relacionar el kichwa andino a las semánticas del kichwa amazónico.

Por otro lado, los mandamientos de Dios en General escrita en Quichua Canelos del dominicano Agustín M. León, muestra los preceptos del decálogo de la iglesia católica. La traducción al kichwa de este contenido evidencia el acomodo de algunos contenidos cristianos que no se pueden traducir a la lengua kichwa, lo que Cassin (2019) refiere la intraducibilidad de una lengua pero que este acomodo nos permite seguir dialogando unos con otros. El género en este precepto cristiano establece normas dicotómicas sobre las concepciones masculinas y femeninas, con ello la configuración de un sistema patriarcal en las poblaciones indígenas catequizadas.

Los tres contenidos kichwas evidencian la narrativa de las clases dominantes y las elites intelectuales para el control a las poblaciones indígenas, bajo el discurso de civilizar los cuerpos

salvajes errantes de todo sentido cristiano. Según Muratorio (2003, 365) la narrativa generada sobre los indígenas es por la preocupación en demostrar “como símbolo en la constitución de la identidad” nacional y con ello “la legitimación de las relaciones de poder imperial y local”.

Para las estructuras dominantes los indios se movían entre y en la nación, es decir, que en momentos los indígenas se integraban en la nación y en momentos se posicionaban fuera de la nación, dando a entender que las poblaciones indígenas de la Misión de Canelos por su posición geográfica alejado a las grandes ciudades no configuraban parte del Estado. En este identificar y no identificar como ciudadanos ecuatorianos, el discurso de posicionamiento del indígena dentro del sentido patrio muestra que el lugar de la mujer indígena es oculta y no visibilizada (Prieto 2010).

2.1 Atahualpa Huañui

Aproximación contextual del poema

En honor al inca Atahualpa se han escrito importantes reflexiones analíticas e históricas, tomando como partida relatos, poemas, crónicas y canciones escritas sobre el liderazgo y resistencia ante los conquistadores (Cabrera 2012). La poesía kichwa Atahualpa Huañui es un contenido recopilado por el ecuatoriano Juan León Mera, en su texto: Ojeada histórico-crítica de la poesía ecuatoriana desde su época más remota hasta nuestros días, en 1868²⁰. Según Ruiza y Tamaro (2004) Mera es considerado uno de los escritores de gran relevancia histórica, entre sus obras más destacadas está *Cumanda o un drama entre salvajes* y el *Himno Nacional del Ecuador*.

En la ojeada histórico-crítica, Mera (1893) refiere la importancia que tuvo el nombre de Atahualpa como una figura masculina de liderazgo y resistencia para las poblaciones indígenas, que a pesar de su muerte sigue latente en la memoria oral de los indígenas. El texto refiere:

²⁰ El texto: Ojeada histórico-crítica de la poesía ecuatoriana desde su época más remota hasta nuestros días, del reconocido poeta ecuatoriano Juan León Mera. Es un texto producida en su primera edición en el año 1868 y su segunda edición que aparece en el año 1893. Es en esta segunda edición desde donde analizo el poema kichwa Atahualpa Huañui. El texto puede encontrar en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/ojeada-historico-critica-sobre-la-poesia-ecuatoriana-desde-su-epoca-mas-remota-hasta-nuestros-dias/>

En efecto hay unos versos sobre la muerte de Atahualpa, hechas sin duda cuando la memoria de la terrible catástrofe estaba harta viva todavía entre los indios, y los únicos de aquel tiempo que la tradición nos ha conservado; y sus elegíacos, de aquellos que inspiran solo las profundidades desgracias que no tiene remedio en la tierra (Mera 1893, 16).

Al recopilar el poema kichwa no precisa quien escribió Atahualpa Huañui,²¹ sin embargo, muestra una emotiva reflexión al mencionar que es un indio ecuatoriano el autor de la poesía kichwa. En esta reflexión sobre quien escribió este poema, Jimmy Vásquez (2010) en un análisis histórico genera una hipótesis mencionando que el poema Atahualpa Huañui puede haber sido escrito por el indígena Jacinto Collaguazo o un indígena cacique de Alangasi a inicios del siglo XVIII. Por su parte Harrison (1996, 165) argumenta: quien haya escrito el poema debe ser un bilingüe que entienda los dos idiomas, abriendo la posibilidad que el escrito se atribuya a una persona no-indígena ya que “la rima no es una característica fundamental de la poesía indígena”. Estos autores buscan en la figura masculina indígena la autoría del poema, representación que relaciona al hombre como el generador del saber.

En esta línea reflexiva Víctor Alejandro Jaramillo (1975) genera una biografía de Jacinto Collaguazo, en donde menciona que Collaguazo es un indígena cacique otavaleño que nace a mediados del siglo XVII. Un indígena destacado en las comunidades por su capacidad extraordinaria de contar historias a sus coterráneos. A este cacique se alude haber escrito la obra: Las guerras civiles del Inca Atahualpa con su hermano Atoco, llamado comúnmente Huascar. Sin embargo, en esa época los amautas o historiadores indígenas eran perseguidos por considerar que la escritura no eran sus asuntos, llevando a ser penalizado con la cárcel y quemar la obra en la plaza pública. A pesar de este penoso acontecimiento un corregidor al conocer el trabajo de Collaguazo le encarga para que reescriba la obra al mismo autor (Jaramillo 1975).

Esta reseña histórica del contexto y la época del poema kichwa da cuenta de su escritura antes del nacimiento del Estado ecuatoriano, que luego ha sido utilizado en el proceso de construcción republicana por las misiones dominicanas a través de la catequización en kichwa. Seguido a esta reseña es importante observar la catequización del año 1930, época de publicación de la poesía

²¹ Atahualpa Huañui en español significa *Elegía a la Muerte de Atahualpa* (Mera 1893).

en la revista *El Oriente Dominicano*. Para ello reviso a Mercedes Prieto (2010) en su texto: integración del indígena al Estado-nación, donde genera un análisis de los años 1930 en el que da cuenta la necesidad del Estado en establecer narrativas que permita representar a toda la población, entre ella las comunidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana. En la configuración de esta representatividad se genera un discurso que recoge la historia de Atahualpa, celebrando los cuatrocientos años de su muerte. Un discurso que denota en representar a la autoridad masculina incaica como el generador de la historia de las poblaciones indígenas del Ecuador.

A decir de la misma autora la década de 1930 el Estado-nación estaba próximo a celebrar el primer centenario de su fundación republicana, lo que llevó a desplegar actividades sociales que permitan reconfigurar las relaciones entre los indígenas y el Estado, organizando eventos en las plazas públicas de las principales ciudades en reconocimiento al liderazgo de Atahualpa. A estas actividades acudieron con mayor confluencia las poblaciones indígenas que estaban cerca de las ciudades y actores no indígenas que honran la muerte de este líder inca de la época colonial. Según Muratorio (2003) con la inmersión a las poblaciones indígenas a estas actividades es para construir un sentido de independencia republicana, mostrando a los mestizos y criollos como los salvadores de los indígenas para justificar su lucha contra España.

Lo argumentado da cuenta la construcción de narrativas de hermandad nacional en las poblaciones lejanas de la Misión de Canelos en las riberas del río Bobonaza. Retomando a Ortiz (2019) se evidencia que las misiones religiosas en las comunidades de la Amazonía fueron la figura del Estado, con ello el discurso de cristianización y ciudadanización de las poblaciones indígenas está representada por los dominicos. Es decir, con la catequización en kichwa a los niños y niñas indígenas inculcaba a recitar el poema Atahualpa Huañui, generalmente utilizados en las celebraciones eucarísticas y misionales (León, 1927).

En esta revisión contextual del poema denotan la figura masculina indígena como el eje de construcción histórica de la patria desde la época colonial, estableciendo narrativas que permiten hilar la defensa del territorio patria desde la colonia y en el actual Estado republicano.

Atahualpa huañui: el padre inca

La inculcación de este contenido literario invita a establecer un espacio de análisis, para lo cual se toma exactamente lo publicado en la edición catorce de la revista *El Oriente Dominicano*²² del año 1930. La lingüística del poema es semejante al dialecto del kichwa de la zona andina y la inculcación del Atahualpa Huañui en la Amazonía muestra la visión homogénea del Estado sobre la lengua kichwa, a pesar que Fray Agustín M. León (1939) tenía claro la diferencia lingüística entre el kichwa amazónico y el kichwa andino. La poesía textual dice:

QUICHUA

Rucu cuscungu
Jatum pacaipi
Huañui huacaihuan
Huacacurcami
Urpi huahuapas
Janac yurapi
Llaqui llaquilla
Huacacurcami.
Puyu puyulla
Huiracuchami,
Curita nishpa
Jundarircami.
Inca yayata
Japicuchishpa,
Siripayashpa
Huañuchircami.
Puma shunguhuan,

CASTELLANO

En un corpulento guabo
Un viejo cárabo está
Con el lloro de los muertos
Llorando en la soledad;
Y la tierna tortolilla,
En otro árbol más allá,
Le acompaña en su pesar.
«Como nieblas vi los blancos
En muchedumbre llegar,
Y oro y más oro queriendo
Se aumentaban más y más.
Al venerado padre inca
Con una astucia falaz
Cojiéronle, y ya rendido
Le dieron muerte fatal.
¡Corazón de león cruel,
Manos de lobo voraz,

²² El poema kichwa según Figueroa (2006) ha sido traducida por varios intelectuales, pero en la historia ha trascendido tres traducciones: la primera que aparece en 1868 con una asignación anónima, la segunda que aparece en 1896 con la traducción de Juan León Mera y la tercer que aparece en 2001 de la mano de la profesora Regina Harrison. Este mismo autor al analizar sobre la primera traducción argumenta que es posible que la primera traducción se deba al azuayo Luis Cordero por la buena relación que mantenía con Juan León Mera.

Atuc mapuihuan,
Llamata shina
Tucuchircami.
Runduc urmashpa,
Illapantashpa,
Inti yaicushpa
Tutayarcami.
Amauta cuna
Mancharicushpa
Causac runahuan
Pamparircami.
Imashinata
Mana llaquisha
Ñuca llactapi
Shucta ricushpa.
Turi cunalla
Tandanacushun,
Yahuar pampapi
Huacanacushun
Inca yayalla
Janac pachapi
Ñuca llaquilla
Ricungui yari.
Caita yuyashpa
Mana huañuni,
Shungu llugshishpa
Causaricuni.

Lamentando tristemente
Como a indefenso cordero
Le acabásteis sin piedad!
Reventaba el trueno entonces,
Granizo caía asaz,
Y el sol entrando en ocaso,
reinaba en la oscuridad.
Al mirar los sacerdotes
Tan espantosa maldad,
Con los hombres que aún vivían
Se enterraron de pesar.
¿Y por qué no he de sentir?
¿Y por qué no he de llorar
Si solamente extranjeros
En mi tierra habitan ya?
¡Ay! venid, hermanos míos,
Juntemos nuestro pesar,
Y en ese llano de sangre
Lloremos nuestra orfandad.
Y vos inca, padre mío,
Que el alto mundo habitáis;
Estas lágrimas de duelo
No olvidéis allá jamás.
¡Ay! no muero recordando
Tan funesta adversidad!
¡Y vivo cuando desgarras
Mi corazón el pesar!

Parto el análisis del poema con el fragmento *inca yayata*²³ traducido como *al venerado padre inca*, para dar cuenta la construcción de la figura de Atahualpa como el símbolo de

²³ Traducción propia: Inca yayata = Al padre inca.

representación masculina de los pueblos amerindios. En otro fragmento dice *inca yayalla* traducido como: *y voz inca, padre mío*, lo que denota las significaciones de la construcción de una paternidad indígena figurado en Atahualpa. Entonces el poema inculcado en la catequesis introduce las significaciones de una dominación masculina en las poblaciones indígenas. Al completar el verso se observa la tristeza con que piden al padre inca recordar a indígenas vivos que están sufriendo, de tal manera que se genera la necesidad de una protección simbólica desde un espacio superior-espiritual. Este espacio para la doctrina cristiana configura las significaciones de Dios. El verso textual dice:²⁴

Texto quichua:	Castellano:
Inca yayalla	Y vos inca, padre mío,
Janac pachapi	Que el alto mundo habitáis;
Ñuca llaquilla	Estas lágrimas de duelo
Ricungui yari. ²⁵	No olvidéis allá jamás.

Al observar la traducción del verso al español muestra el acomodo de palabras que permite rimar a la frase del poema, reafirmando la visión masculina jerarquizada en la figura de Atahualpa. Según Prieto (2010) posicionan al inca Atahualpa como el padre del Estado ecuatoriano desde la época colonial. Narrativas que forman parte del contexto de la celebración del primer centenario de la fundación republicana en la década de 1930.

Continuando con el poema en la composición al español de la frase *amauta cuna*²⁶ traducen: *al mirar a los sacerdotes*. Amauta es una persona hombre o mujer con gran sabiduría social y filosófica perteneciente a una comunidad indígena, que al traducir como sacerdotes jerarquiza lo masculino sobre lo femenino ya que para la representación de la iglesia católica el sacerdote es un sujeto varón (Cendoya 2019). Es evidente el desplazamiento del amauta a un sentido colonial, religioso y patriarcal, porque según el Fray Agustín M. León (1927) los sacerdotes son la

²⁴ El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. N° 14. año 1930, 89.

²⁵ Traducción propia: Inca yayalla, Janac pachapi, Ñuka llakilla, rikungi yari = Padre inca, en el espacio superior, recordaras mi sufrimiento.

²⁶ Traducción propia: Los amautas = Persona sabia.

representación viva en la tierra de su patriarca Santo Domingo, que llega a las selvas amazónicas para acompañar a los indígenas en sus lamentos, empezando a “guiar y defender” ante cualquier explotación colonial.

Amauta es una palabra kichwa que no refiere a un género en específico, pero la traducción del poema da cuenta la dominación masculina en la figura del sacerdote y Atahualpa. Lo mencionado trae a dialogo la concepción de Bourdieu sobre cómo se estructuran las relaciones de dominación masculina:

Aunque es cierto que el principio de la perpetuación de esta relación de dominación no reside realmente, o no fundamentalmente, en uno de los lugares más visibles de su ejercicio, sino en unas instancias tales como la Escuela o el Estado -lugares de elaboración y de imposición de principios de dominación que se practican en el interior del más privado, de los universos- (Bourdieu 2000, 9).

Al observar la palabra *Amauta cuna* da cuenta que los sacerdotes al ver el sufrimiento y la muerte de los indígenas se muestran como protectores. Entonces los sacerdotes-amautas en la Misión de Canelos sienten la misma nostalgia que vive las poblaciones indígenas. El verso textual dice:²⁷

Texto kichwa:	Traducción:
Amauta cuna	Al mirar los sacerdotes
Mancharicushpa	Tan espantosa maldad,
Causac runahuan	Con los hombres que aún vivían
Pamparircami. ²⁸	Se enterraron de pesar.

El contenido poético finaliza aludiendo que el recuerdo de la muerte de Atahualpa no le mata, por el contrario, su memoria hace que su corazón viva fortalecido:

²⁷ El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. N° 14. año 1930, 89.

²⁸ Traducción propia: Amauta cuna, manchariscushpa, causac runahuan, pamparircami = Las personas sabias asustados con las personas aún vivas, se enterraron.

Texto kichwa:

Caita yuyashpa

Mana huañuni,

Shungu llugshishpa

Causaricuni.²⁹

Traducción:

¡Ay! no muero recordando

Tan funesta adversidad!

¡Y vivo cuando desgarrar

Mi corazón el pesar!

El poema kichwa reflexionado evidencia a la figura de Atahualpa como el personaje indígena que ha defendido el espacio que ahora se construye como Estado republicano. Este discurso se encamina a través de los religiosos dominicanos en la Misión de Canelos, para atribuir que las poblaciones indígenas son parte de un Estado independiente de la corona española y con ello ir estableciendo el interés de las clases dominantes en los territorios Amazónicos. La significación femenina es ausente en el poema traducida al español, ocultando el accionar histórico de la mujer indígena y posiciona a la figura masculina indígena como el sujeto que ha sido parte de la construcción del Estado.

2.2 Rinimi llacta

Aproximación contextual del poema

La narrativa construida en la poesía kichwa Rinimi Llacta, conlleva directamente a generar una visión sobre algunos declives en la construcción del Estado republicano, por la presencia de diversa población étnica y las dificultades que ello conlleva en el establecimiento de políticas estatales, de manera especial en la Amazonía ecuatoriana (Ortiz 2019). A las narrativas poéticas Lujano (2014, 44) refiere que son “un acto discursivo en interacción continua con la cultura en que se encuentra inmersa: procesos políticos, religiosos, sociales, literarios permean la creación poética para plasmar en ello modos de vida de los individuos según el momento histórico y la sociedad”. Entonces Rinimi Llacta lleva a observar el contexto en que se produce y se publica, así como los propósitos dentro de la catequización de los pueblos indígenas del Pastaza.

El contenido poético evidencia una narrativa del sufrimiento del indígena masculino por el despojo generado por los terratenientes en la serranía ecuatoriana, específicamente del centro y

²⁹ Traducción propia: Caita yuyashpa, Mana Huañui, Shungu llugshishpa, Causarini = Recordando esto, no moriré, fortaleciendo corazón sobrevivo.

sur andino. Para Harrison (1996, 182) esta poesía permite reconocer “la importancia de la integración en la formación del Estado ecuatoriano y la necesidad de crear una política pública que mejore la suerte del indio”. Lo mencionado muestra la necesidad de integrar a las poblaciones amazónicas a un discurso de Estado-nación, inculcando el Rinimi Llacta en los imaginarios de las poblaciones indígenas de la Misión de Canelos.

El contenido literario es un poema en kichwa y español del azuayo Luis Cordero³⁰ escrito en 1875 (Ortiz 2001), que aparece en el apéndice del texto poesías serias en 1895 y es el contenido publicado en la octava revista de El Oriente Dominicano en 1929. El poema encamina los sentidos de la iglesia católica y Estado, bajo preceptos de hombre-mujer, padre-madre. Muestra a la figura masculina indígena como el eje a través del cual construye la historia de las poblaciones indígenas.

Al encaminar los sentidos coloniales en la poesía kichwa, configura en parte fundamental para la catequización en kichwa y las actividades misionales dentro y fuera de Canelos. En esta perspectiva observa un informe desarrollado por el dominicano Fray Ceslao de J. Marín (1928) donde da a conocer el programa en honor al comité de señoras de Fray Bartolome de las Casas, por el apoyo brindado a la Misión de Canelos. En ello menciona el canto incaico del Rinimi Llacta por un grupo de niños indígenas de la Amazonía, como parte de un evento misional. Este tipo de actividades permiten hacer eco del trabajo catequístico que se lleva dentro de la misión dominicana, exhibiendo a cuerpos “adoctrinados” (Flores 2016).

Es importante esta especificación contextual ya que el poema es un contenido escrito en el siglo XIX que trasciende hasta el siglo XX, siendo la significación de género y patria la que hila estos dos momentos. En este sentido, Rinimi Llacta permite dar cuenta el traslado de este contenido poético a los indígenas de la Amazonía, poema que expresa la necesidad de integrar a los indígenas a las políticas sociales del Estado. Acuñando las palabras de Prieto (2010) señalaría

³⁰ Luis Cordero fue poeta y político ecuatoriano, considerado como un intelectual azuayo escritor de poemas kichwas. Sus poemas Rinimi Llacta y Cushiquilla ha trascendido en la memoria ecuatoriana desde finales del siglo XIX. Su reseña biográfica puede ampliar en: <https://tiempodepolitica.com/c-ecuador/luis-cordero/>

que los contenidos kichwa fueron utilizados para generar narrativas en donde los indígenas se representen como parte de una república en construcción, independiente a la corona española.

Rinimi Llacta: el despojo del indio

El contenido del poema kichwa da cuenta el despojo de las poblaciones indígenas por la inmersión colonial. Se ven obligados a dejar sus espacios comunitarios y buscar lugares que acoja al indígena en abandono. Enfatiza el lamento del hombre que abandona la comunidad y la familia, sobre todo la tierra que le vio nacer. En este aparente abandono la iglesia católica se muestra como salvador del indígena. La inculcación de esta narrativa poética en las poblaciones de la Misión de Canelos muestra la trama de las relaciones de poder sobre la cotidianidad indígena, en donde las significaciones de patria, despoja toda semántica comunitaria. A continuación, el poema textual:

QUICHUA

Rinimi, llagta, rinimi,
May carupi causangapa;
Mana quiquin llagta shina
Cuyanguichu runataca.

Huarmi, churita saquishpa,
Aillucunata cungashpa,
Cay tuta, quilla llugshigpi,
Ñanta japinimi, Llagta.

Anga millayta ricushpa,
Imashinami urpi huahua,
Urcuta tigrash, chingarín,
Cacapi miticungapa;

Chasnami cuyaylla rini,

CASTELLANO

Voy a vivir, Patria mía,
En país extraño y distante:
No tienes tú para el indio
Ternura propia de madre.

De esposa, de hijo y parientes
Compelido a separarme,
Parto esta noche, en el acto
Que la luna se levante.

Cual huye la tortorilla
Del gavilán que la invade,
Y allá, tras los montes, busca
Peñasco que la resguarde;

Así, cuitado, me alejo

Supay aputa manchashpa,
Chasnami, mana jaycapi
Ricuringapa, chingasha.

Charig runa cashca quipa,
Huagchami cani cunanca;
Paymi callaymanta quichun
Jatun Apunchi cushcata.

Ñuca huasi paypag huasi,
Nuca allpapish paypag allpa;
Huayrapi rig ugsha shina
Mi causacuni, Llagtalla.

Ushi huahuapish huañunmi,
Paypag ucupi huacashpa:
¡Ushita quichuna randi,
Shunguta quichunman carca!

Alau! nishpa, cungurishpa.
Maquicunata churashpa.
Quishpighigpa ñaupagpimi
Huacani runa cashcata.

Pay Apunchicha ricunga;
Pay chari cayta munarca:
Payhuanmi saquipayani
Ishcay curipititaca.

Ichapish, pay cutichigpi,
Muyumusha, carumanta,

De mi opresor implacable,
Y a ocultarme voy por siempre,
En lejanas soledades.

Rico fui; su tiranía
Me ha dejado miserable:
El me ha quitado de lleno
Cuanto el Gran Dios plugo darme.

Suya es mi casa; son tuyas
Mis perdidas heredades:
¡Ay, Patria! Patria! yo vivo
Cual paja que lleva el aire.

Aun la hija de mis entrañas
Ha muerto en su vasallaje:
¡El corazón, en vez de ella.
Debió el bárbaro arrancarme!

De hinojos, puestas las manos,
Dando lastimeros ayes,
La desdicha de ser indio
Lloro ante el Supremo Padre.

Haga Él lo que justo fuere:
Tal vez mi dolor le place,
A su cuidado abandonado
Mis prendas, en este trance.

Quizá, si El me lo permite,
De lejos vendré, más tarde,

Ñuca huarmi, ñuca churita
japishpa, callpangapa,

Maycan tuta chaupi tuta,
Sachata catish, chayashpa,
Huiqui junda, ugllasha chari
Cunan jichushca cunata.

Ichá quimsandi llugshishun,
Quimsandilla causangapa,
Manapish tarigrima.
Urcu huashapi chogllashpa

Huañunatami llaquini
Chican Uagtapi, sapalla,
Manapish cayman cutishpa,
Manarag ishcayta ugllashpa.

¿Pi chari. chasna, huañugpi,
«Huañunmi» nishpa, huillanga?
Paycuna ñuca cutigta
Shuyanga chari, shuyaylla

iChayca, ña quilla shamunmi,
Puyu chaupita quimllahspa!
iChayca, jatarish purina
Llaquipish chayana cashca!

Rinimi, Llagta, rinimi,
Carupi, tucuringapa:
Mana quiquin llagta shina

Y, con mi hijo, con mi esposa
Saldré corriendo al instante.

Quizá podré, en alta noche,
Llegar por los matorrales,
Y de improviso, bañado
En lágrimas, abrazarles.

Oh! si a los tres, en el fondo
De algún solitario valle,
Nos cubriese una cabaña,
Donde no lo sepa nadie!

Mas ay! peregrino y solo
Tal vez mi existencia acabe,
Patria, sin pisar tu tierra
Y el último abrazo darles.

Muerto yo, ¿quién a los tristes
Dirá: «Muerto es, olvidadle»?
Ay de los dos! cada noche
Se cansarán de esperarme! . . .

He ahí, brillando, la luna,
Por entre las nubes sale:
He ahí, también me aguardaba
La desdicha de expatriarme!

Voy a morir, Patria mía,
En país extraño y distante:
No tienes tú para el indio

Cuyanguichu runataca.

Ternura propia de Madre!

Parto la reflexión observando el primer verso que anuncia cuando el indígena va de su tierra natal, frustrado por el despojo que atraviesa. El verso textual dice:

Texto kichwa:

Rinimi, llagta, rinimi,
May carupi causangapa;
Mana quiquin llagta shina
Cuyanguichu runataca.³¹

Traducción:

Voy a vivir, Patria mía,
En país extraño y distante:
No tienes tú para el indio
Ternura propia de madre.

El verso da cuenta el significado de *patria* que se otorga a la palabra *llagta* y el significado de *madre* que se otorga a la palabra *runataca*. Al revisar el Diccionario Kichwa del MINEDUC (2009) *llagta/llacta/llakta* significa pueblo, ciudad o comarca y *runa* significa persona o ser humano. *Patria* no es una palabra originada en la lengua kichwa, sino una palabra eurocéntrica trasladada para la construcción de un sentido republicano, donde se genera una narrativa de identificación del indígena con las políticas implantadas desde el Estado. En esa visión de Estado-nación se evidencia la dicotomía de los imaginarios de género con las significaciones de maternidad y paternidad. La mujer es simbolizada sinónimo de patria, figuras que cuidan del indígena despojado.

Con este sentido patrio las reducciones y poblaciones que iban configurando en Canelos y en las riberas del Río Bobonaza, son pueblos que van alineando a preceptos de territorio civilizado. Vargas (1927) decía que es un avance misional el ir estableciendo poblaciones en lugares determinados, ya que ello permitiría olvidar las malas costumbres de los indígenas sobre las purinas. Trasladan las significaciones comunitarias de la sierra quienes al resistir a la inmersión de las significaciones del Estado han tenido que ser despojados de su tierra. Entonces el Estado se posiciona como una estructura de cuidado al indígena.

³¹ Traducción propia: Rinimi, llagta, Rinimi; May carupi causangapa; Mana quiquin llagta shina; Cuyanguichu runataca = Me voy pueblo me voy; a vivir muy lejos; no habrá como este pueblo; que quiera a esta persona.

Continuando con la reflexión del poema en el verso siguiente observo la estructura familiar, en donde el esposo se aleja de su esposa, hijo y parientes. Con la catequización de este verso denota al misionero dominicano en Canelos, como el defensor del despojo de la estructura familiar a las poblaciones indígenas. Evidentemente la cristianización de los salvajes en las selvas amazónicas es que defiende a la estructura familiar. Además, generan un discurso donde se liga a la mujer al hogar y por ende permanecer en su pueblo, mientras que el hombre indígena al ser despojado se va lejos, fuera de su espacio domestico-comunitario.

La narrativa da un sentido de naturalidad sobre la fuerza reproductiva y de cuidados a la mujer indígena, lo que Héritier (2002) menciona como la valencia diferencial de los sexos, al referir que las relaciones de poder se construyen la asignación de las tareas y cuidados del hogar. El verso dice:

Texto kichwa:

Huarmi, churita saquishpa,
Aillucunata cungashpa,
Cay tuta, quilla llugshigpi,
Ñanta japinimi, Llagta.³²

Traducción:

De esposa, de hijo y parientes
Compelido a separarme,
Parto esta noche, en el acto
Que la luna se levante.

Construyen una narrativa sobre el lamento del hombre indígena que sale de su pueblo dejando a su esposa e hijo, siendo este alejamiento donde empieza el olvido de su pueblo y familiares. Al catequizar con este verso kichwa según Scott (2008) denotarían un símbolo normativo, donde las mujeres indígenas de la Misión de Canelos por su naturalidad tendrían que asumir roles maternos.

Las relaciones de poder que trama en esta división se tornan evidente, sostenida en la estructura del núcleo familiar, caracterizado por padre, madre e hijos. Entonces recae la importancia que los

³² Traducción propia: Huarmi, churita saquishpa; Aillucunata cungashpa; Cay tuta, quilla llugshigpa; Ñanta japinimi, Llagta = Dejando a la mujer e hijo; olvidando a la familia; esta noche al salir la luna; he de coger camino, pueblo.

indígenas de Canelos asuman que sus viviendas y espacios configurados para las purinas constituyen parte de un Estado. El siguiente verso permite reflexionar lo mencionado:

Texto kichwa:	Traducción:
Ñuca huasi paypag huasi,	Suya es mi casa; son tuyas
Nuca allpapish paypag allpa;	Mis perdidas heredades:
Huayrapi rig ugsha shina	¡Ay, Patria! Patria! yo vivo
Mi causacuni, Llagtalla. ³³	Cual paja que lleva el aire.

La estrofa muestra un sentido de pertinencia republicano que se otorga al espacio de convivencia cotidiana de las poblaciones indígenas de Canelos, en ello al decir *ñuca* y *paypag* están diciendo que es *mío* y *tuyo*, por ejemplo, mi casa es también tu casa; mi tierra es también tu tierra. El verso muestra que las misiones religiosas trabajan para mermar la resistencia de las poblaciones indígenas, y es lo que tiene sentido cuando Cecilia Ortiz refiere que las poblaciones indígenas en la Amazonía ecuatoriana configuraban una agenda propia para hacer frente a las relaciones de dominación colona y misional Ortiz (2019). Entonces con la inculcación de este verso en particular, busca generar la aceptación de los catequizados ante la inmersión de políticas del Estado.

Esta aceptación es trabajada paralelamente con la catequización de la doctrina cristiana en lengua kichwa, en donde el dolor sufrido por el despojo es “sanada” asumiendo que el *apunchik*³⁴ es quien le otorgado esta forma de vida, es decir el sufrimiento sería parte de la naturaleza de las poblaciones indígenas. El verso que sigue precisa lo argumentado:

Texto kichwa:	Traducción:
Pay Apunchicha ricunga;	Haga Él lo que justo fuere:
Pay chari cayta munarca:	Tal vez mi dolor le place,
Payhuanmi saquipayani	A su cuidado abandonado

³³ Traducción propia: Ñuca huasi paypag huasi; ñuca allpapish paypag allpa; huayrapi rig ugsha shina; mi causacuni, llactalla = Mi casa tu casa; mi tierra tu tierra; vivo como la paja que va con el viento; es mi vida, pueblo mío.

³⁴ Apunchik: Nuestro Dios, Jesús. Basado en el diccionario del MINEDUC (2009).

Ishcay curipititaca.³⁵

Mis prendas, en este trance.

Rinimi llacta en su parte final construye una narrativa del indígena en asimilar las relaciones de dominación generada por la inmersión del Estado, lo que lleva esconder tan lejos como fuere posible del nuevo dueño de sus casas y tierras. En cada verso evidencia las relaciones de poder tramadas en la configuración de un Estado republicano, independiente a la corona española, donde las comunidades indígenas de la Amazonía estarían destinadas a sufrir el despojo su llakta.

2.3 Los Mandamientos de Dios en General: la normativa de patria y género³⁶

La catequización en la lengua kichwa Canelos particulariza de otros escritos doctrinales en kichwa, ya que según Fray Agustín M. León (1929) su trabajo misional en las poblaciones indígenas le ha permitido aprender las lenguas vernáculas habladas en las reducciones de la Misión de Canelos. El aprendizaje le permite traducir un amplio contenido doctrinal al kichwa Canelos: cantos, liturgias, rezos y poemas, y es dentro de este compendio donde se encuentra Los Mandamientos de Dios en General, lo que en adelante da cuenta la normativa moral inculcada a las poblaciones amazónicas Acuñaando las palabras de Scott (2008) diría que son símbolos normativos que evocan representaciones sobre la significación femenina y masculina. Según Vargas (1977) el catecismo en lengua vernácula ha sido la base de inculcación cristiana para “los indios quichuas de las misiones dominicanas”, desde el año 1927 hasta 1977.

El contenido doctrinal es un escrito kichwa que introduce a los diez mandamientos de la iglesia católica, su publicación denota la gran importancia mostrada sobre la catequización en kichwa de la década de 1930, donde aparece escritos en kichwa trasladados de la zona andina y escritos en lengua kichwa con dialecto de las indígenas de Canelos. Época de conmemoración del primer centenario de la fundación republicana y con ello la importancia de generar narrativas que integren en la diversidad étnica los sentidos patrios (Prieto 2010).

³⁵ Pay Apunchicha ricunga; pay chari cayta munarca; payhuanmi saquipanyani; ishca curipititaca = El ser supremo observará; él ha querido esto; con él se queda; dos pedacitos de oro.

³⁶ El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. N° 30, 31. año 1933, 08. Este contenido doctrinal en kichwa es lo que se analiza en este subcapítulo.

Los Mandamientos de Dios en General se encuentra en la lengua kichwa de Canelos, contenido que he traducido al español con la colaboración de Nehwa Paccha Ushigua Cisneros, kichwa hablante amazónica. La reflexión de esta traducción es basada en el corpus teórica de Ricouer (2001) *El paradigma de la traducción* y el corpus de Cassin (2019) *El elogio de la traducción*, para mencionar que la traducción a pesar de no ser exacta es un proceso en el que permite generar un dialogo entre lenguas y culturas.

En ello puedo manifestar que el contenido traducido me permite analizar las significaciones semánticas inculcados desde la visión eurocéntrica, es decir, dar cuenta la administración de las poblaciones indígenas con la obediencia de las normas cristianas. Para el Estado es importante la configuración de las familias nucleares, comunidades indígenas, casas misionales e iglesia católica. Instituciones a través del cual inculcan conceptos coloniales significados entre la masculinidad y feminidad.

Bajo esta línea analítica reviso la primera estrofa del contenido kichwa, que textualmente dice:

Texto kichwa:

“Ñucanchic runacuna quishpiringahua Pai
 Dioshuac yachachiscacunata crishpalla
 causanaca mana pactanchu, astahuan Pai
 Dioshuac mandashcacunata, Sta. Iglesia
 mandashcacunatahuas pactachishpa
 causanata ministinmi quishpiringahua: Pai
 Ñucanchic Señor Jesucristomi yachachira
 nishpa “Jahuapachaman risha niepi mandash
 cacunata pactachi”.

(...) Cai chungu mandashcacunata
 cachangahua caitaracmi Dios Yaya nira:
 “cancunahua Apu amu, cancunahuac Dios
 Ñucamicani”. Chaimanta camachira nishpa:

Traducción:

Pará recibir la salvación no solo tenemos
 que creer, sino poner en práctica lo que
 Jesús nos enseñó los mandamientos de Dios,
 con lo que la santa iglesia manda tenemos
 que vivir practicando para poder salvarnos.
 Nuestro Señor Jesucristo nos enseñó
 diciendo: para llegar al cielo hay que
 cumplir los mandamientos.

(...) Estos son los diez mandamientos que
 Dios dijo: “yo soy su autoridad, yo soy su
 Dios”. Por eso dice: “amarás a dios sobre
 todas las cosas; no tomarás el nombre del
 señor tu dios en vano; los domingos
 santificarás las fiestas; honrarás a tu padre y

“Pai Diosta tucui imacunata yallispu	a tu madre; no matarás; no cometerás actos
cuyanguichic. - Ama. Diospac sumac shutita	impuros; no robarás; no darás falso
rimaipi yangamanta japinguichichu. -	testimonio ni mentirás; no desearas la mujer
Domingocunapi fiestacunapipas	de otra persona; no codiciarás los bienes
samancunguichic Pai Diosta muchangahua. -	ajenos”
Yayaiquita mamaitahuas yupaichanguichic.	
- Ama huañuchinguichicchu. - Ama aicha	
juchata juchallinguichicchu. - ama	
shuanguichicchu. - Ama pitahuas	
yangamanta tumbanguichicchuc, amatac	
llullanguichicchu. - Ama shuc runahuac	
huarmita munapayanguichicchu. - Ama	
shucpac imacunata munapayanguichicchu”	

El texto observa la necesidad de atravesar en los cuerpos de las poblaciones indígenas la idolatría de la iglesia católica bajo una autoridad cristiana, ya que para los religiosos dominicanos no basta solo en creer, sino, practicar en la cotidianidad de las reducciones de Canelos, como narra Fray Agustín M. León (1931): el hombre indígena como buen ciudadano predica la inculcación catequística en kichwa antes de salir de cacería. De esta manera los preceptos de los diez mandamientos estructuran la cotidianidad sociocultural de las poblaciones indígenas.

Al relacionar al hombre con la cacería intentan mostrar que esta actividad es un rol específico de la figura masculina, con ello encaminar un discurso sobre la cotidianidad de las poblaciones indígenas. Entonces inculcar a las poblaciones indígenas constituyen la reconfiguración de roles cotidianos para hombres y mujeres bajo preceptos cristianos. Estos roles son verificados por los religiosos dominicanos y colonos que vivían alrededor del Puyo y las cuencas del río Bobonaza. Con la siguiente cita textual se amplía lo argumentado:

Texto kichwa:

“Imashina ñucanchic pura muchachucuna
paihuac patruncunata sirvinata charinaun,
hahuacunahuas paihuac yayacunata

Traducción:

Así como nosotros tenemos patrones y les
servimos, así debe ser con Dios debemos
servirle en todo haciéndolo de corazón con

<p>uyanata charinaun, chasnallatac tucui ñucanchic yuyayuccuna Dios Yayaman uyanata, sirvinata charinchic, Paihuac mandashcacunata pactachishpa Diosca tucui yayacunamanta astaun ancha alliman tucui patruncunata, apucunata yalli atipac man”.</p>	<p>Dios, tenemos que escuchar a nuestros padres cuando nos dicen que obedezcamos la palabra de Dios, haciendo llegar los mandamientos y si todos nuestros líderes de igual manera cumplieran con la palabra de Dios serian grandes líderes y patronos.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Además, el discurso de servicio es relacionado con el liderazgo de las poblaciones indígenas mencionando que si los lideres cumplieran todos los mandamientos de la iglesia católica serían grandes líderes, incluso podrían llegar a ser patronos. La norma cristiana jerarquiza las relaciones sociales de género, construyendo un sistema de dominación masculina liderado por los misioneros dominicanos y colonos. En las significaciones de Estado es fundamental la inculcación de servicio, donde las poblaciones indígenas deben ponerse al mando de los patronos.

En ello se evidencia que las relaciones de poder van institucionalizando desde la familia, la comunidad y las casas misionales establecidas en las poblaciones indígenas de la Misión de Canelos. El sentido colonial en esta configuración social está en que el Estado y la iglesia católica controlan el ámbito doméstico de las poblaciones, de manera particular con la asignación de los roles masculinos y femeninos.

2.4 Reflexión del capítulo

Rafael Arízaga (1929, 22) decía que "es indispensable la presencia del Misionero en el Oriente (...) para fomentar la colonización por fines puramente políticos e industriales", de tal manera que los religiosos dominicanos encarnaban esta representación estatal. Entonces en la Misión de Canelos se configura como política misional la catequización en kichwa y con ello generar los mecanismos de organizar escritos en kichwa que permite normar sentidos de género, doctrina cristiana y patria. Atahualpa Huañui, Rinimi Llacta y Los Mandamientos de Dios en General, son contenidos en kichwa y español que ha permitido la inculcación cristiana en las poblaciones reducidas en el Puyo y a lo largo de las cuencas de Río Bobonaza.

Las relaciones de género desde estos contenidos kichwas evidencian la configuración de una normativa moral bajo preceptos femenino-masculino y buen ciudadano-mal ciudadano. Esta significación es ligada a las políticas del Estado-nación, configurando un sistema de dominación patriarcal representado en los misioneros dominicanos y colonos. En ello se observa el traslado de un discurso que representa a los indígenas de la zona andina para hacer propio en las poblaciones indígenas de la Amazonia ecuatoriana.

Atahualpa Huañui y Rinimi Llacta generan una narrativa mostrando a hombre indígena como el sujeto que es parte de la construcción republicana, independiente de la corona española. De alguna manera el sujeto masculino construido en la narrativa de estos dos poemas, muestra la resignación del indígena a aceptar la inmersión del Estado en las comunidades indígenas (Prieto 2010).

El sujeto femenino en esta resignación se liga a una doble relación de dominación: por un lado, se queda en su pueblo que es parte de la patria y por el otro, se queda al cuidado de la casa y sus hijos. Es decir, la configuración de las poblaciones indígenas en reducciones o poblaciones en una zona geográfica en específico, permite el control del espacio doméstico. En efecto, Fray Agustín M. León (1931) mencionaba con algarabía el logro de las reducciones de la Misión de Canelos, ya que las mujeres quedarían sin ninguna dificultad al cuidado del hogar e hijos cuando los esposos salen al trabajo o de cacería. Entonces, las relaciones de poder se van institucionalizando en la familia, comunidad y las casas misionales configuradas en Canelos.

Al discurso generado por estos dos poemas, Los Mandamientos de Dios en General reafirma una normativa moral configurando el servicio como un mandato cristiano y en consecuencia los indígenas amazónicos deben obediencia a los patronos y colonos. Esta doctrina cristiana es traducida a kichwa hablado por los indígenas de Canelos por el Dominicano Fray Agustín M. León, que ha servido como memoria en toda vida de la Misión de Canelos.

La traducción de la doctrina cristiana a la lengua kichwa Canelos da cuenta el acomodo de las significaciones de la iglesia católica en las relaciones cotidianas de la comunidad bajo preceptos

dicotómicos, ya que la reflexión de los dominicos sobre el kichwa es percibida como una lengua neutra (León 1940). Con la traducción instauran las significaciones de una autoridad patriarcal

Capítulo 3

La domesticación patriarcal de los cuerpos: higiene y moral

Para la década de 1940 empezaba a manifestarse en los territorios del Pastaza la extracción petrolera y la explotación agropecuaria (Sancho y Carrión 1987). Para el Estado constituye de gran importancia establecer dinámicas socio económicas desde una visión de salario y capital, contruidos a partir de la catequización en kichwa. Entonces con las estructuras sociales de familia, comunidad, casas misionales e iglesia católica configuran el control de los cuerpos indígenas en función a la visión del Estado-nación. Las significaciones de género marcan un sistema de dominación masculina representado en misioneros y colonos del sector.

El trabajo lingüístico en la Misión de Canelos está representado en la figura patriarcal del dominicano Fray Agustín M. León, quien para 1938 publica un completo compendio de vocabulario en kichwa Canelos y español. Anterior a este compendio ha publicado varios vocabularios en kichwa comparando con otras lenguas como el shimigae, murato, jibaro y latín. Con esta diversidad lingüística muestra al kichwa como la lengua de mayor comunicación en las comunidades de la misión de Canelos, de esta manera los vocabularios muestran las palabras y frases de uso cotidiano, constituyendo la puerta de interrelación de los misioneros dominicanos con los indígenas.

Según el dominicano Tomas Romero Gross (1977, 32) reflexionando a los vocabularios en kichwa publicados en el Oriente Dominicano menciona, se ha generado por la necesidad “de ponerse en contacto con todas las jibarías para pronunciar el evangelio” además sirven de “base para un estudio científico y formación de verdaderos diccionarios políglotas”. Es denotar que los vocabularios publicados en el Oriente Dominicano casi en su totalidad son de la autoría del Fray Agustín M. León, a quien le han considerado como el misionero lingüista políglota de la misión dominicana. En este sentido los vocabularios en kichwa conllevan varios objetivos: la comunicación de los religiosos con los indígenas, la traducción de la doctrina cristiana, fuente para los diccionarios de lenguas nativas y el dispositivo para la configuración de un sistema patriarcal.

La actividad lingüística en la misión de Canelos para los años 1950 denota otros agentes del Estado, ya que en el encabezado de una publicación del vocabulario menciona: “accediendo a la petición reiterada, de Institutos lingüísticos, de dentro y fuera del País, nos honramos en publicar el mencionado vocabulario” (León 1958, 17). Al parecer los religiosos dominicanos para el año 1958 estaban atravesando tensiones en cuanto a la intervención misional. Para Sancho y Carrión (1987) esta tensión se explica por la inmersión del Instituto Lingüístico de Verano - ILV desde 1952, quien se establece como una nueva estrategia de civilización de las poblaciones indígenas de la Amazonía.

El instituto constituye el puente entre las poblaciones étnicas y grupos dominantes del Estado, proponiendo programas lingüísticos que materialicen una cultura oral a una cultura alfabetizada. Por ello la traducción de la literatura bíblica a las lenguas vernáculas ayudarían a la cristianización de los cuerpos salvajes (Flores 2016). Las relaciones de poder de este agente de Estado son evidentes porque responden a intereses de grupos dominantes mientras que las poblaciones dominadas son objeto de conversión a cuerpos con símbolos cristianos, patrias y género.

En esta perspectiva los vocabularios conllevan significaciones occidentales bajo preceptos de higiene, familia, normas morales, para ello el catecismo en kichwa establece una dualidad entre el cuerpo y la persona (Le Breton 2002). Este dualismo corpóreo no considera los sistemas simbólicos que dan sentido a las comunidades indígenas de la Amazonía que viven alejados de los cuerpos civilizados y ciudadanizados. En estos preceptos es importante dar cuenta en términos de Fernando Rielo (2011) la separación que se genera entre el cuerpo, la mente o psiquis y el espíritu. Este tercer elemento para este autor es la significación de un sujeto abstracto (Dios), quien establece y regula el puente entre el cuerpo y la psiquis. Es importante observar este dualismo corporal ya que según Héritier (2006) es donde se construyen categorías diferenciando los sexos.

Lo mencionado da cuenta que las concepciones occidentales generan imaginarios sociales que asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad (Le Breton 2002). En este sentido los vocabularios evidencian discursos, prácticas, representaciones

e imaginarios de un cuerpo occidental, en ello las significaciones masculinas y femeninas construyen relaciones asimétricas. En esta representación se genera la inquietud: cómo se construyen los cuerpos de las poblaciones indígenas en la Misión de Canelos, que según Foucault (2002) la intervención estandarizada convierte en cuerpos útiles e inteligibles.

Con el presente capítulo analizo los vocabularios del dominicano Fray Agustín M. León, sintetizada en cuadros con vocabularios que más se repiten en relación a la higiene, moral, familia y cuerpo. El contenido permite reflexionar la configuración de un sistema patriarcal en los cuerpos indígenas disciplinados con la catequización en kichwa. De esta manera el apartado conlleva dos momentos de análisis: la primera que reseña la biografía del Dominicano Fray Agustín M. León desde sus primeros años de vida como misionero en las poblaciones de Canelos, a quien le constituyen como lingüista poliglota de la Misión; segundo, analiza tres formas a través del cual el cuerpo catequizado encamina la significación de un sistema de dominación, en donde el género conlleva relaciones de poder.

3.1 Yaya padre leoncito: patriarcado y domesticación de las mujeres

En 1897 el dominicano Fray Agustín María León, a sus dos años de haber consagrado como sacerdote, ingresa por Baños hasta desembocar en el pueblo de Canelos. Este dominicano se suma a los hijos del gran patriarca Santo Domingo de Guzmán que venían trabajando en la misión: Francisco Piérre, Pedro Sosa y Guerrero, Alvaro Valladares, Van Schoote, Enrique Vacas Galindo, Simón Hurtado, Reginaldo Cáceres y José María Magalli (Marín 1927). Esta vinculación es debido al requerimiento de religiosos para trabajar procesos de colonización en las poblaciones de Canelos, debido a la designación de la prefectura de Canelos y Macas a la orden dominicana, en 1886 (García 1999).

En septiembre de 1908 es nombrado prior del convento de Latacunga y en 1926 es nombrado Prefecto Apostólico del convento de Latacunga, sin embargo, renuncia a las dos designaciones por adentrar en la Misión de Canelos (Vaca 1953). En 1926 es nombrado prefecto apostólico de la Misión de Canelos, convirtiéndose en el primer prefecto en asumir el timón desde el territorio de Canelos. (Vargas 1977). Su trayectoria de 30 años de misionero con las poblaciones indígenas le hace merecedor a esta designación desde la jerarquía eclesiástica.

Al frente de la prefectura Apostólica ha trabajado durante 10 años continuos, siendo remplazado a finales del 1936 por el dominicano Fray Jacinto Dávila. En calidad de prefecto apostólico es cofundador de la Revista El Oriente Dominicano en 1927, revista en donde publica los contenidos del kichwa misional, entre: poemas, verbos, vocabularios, doctrina cristiana, normas eclesiásticas, además contenidos en otras lenguas nativas como el shimigae, muratos, sapara y jibara, es decir, es el dominicano que mayor impulsa la publicación de los vocabularios y contenidos en lenguas amazónicas.

Significado como el padre de las poblaciones indígenas por su dominio de las lenguas amazónicas, continuó con su trabajo misional orientado a fortalecer la catequización en kichwa hasta 1945, época en el que se retira a la ciudad de Quito al convento de la orden dominicana a pasar sus últimos años de sacerdocio. Su permanencia en la misión ha llevado a trabajar en los pueblos de “Mera, Puyo, Canelos, Pacayacu, Sarayacu, Montalvo (Juanjiris), Santa Teresita del Villano (Huito), Andoas, Santa Rosa del Conambo, el Alto Curaray, el Tigre, Macas y Arapicos” (Vaca 1953, 127).

En estas poblaciones fue conocido con el seudónimo “yaya padre leoncito”, en la relación con las poblaciones indígenas. El seudónimo de este dominicano simboliza la visión patriarcal, donde *yaya*³⁷ un vocablo kichwa que significa *padre, papá o progenitor*, que al traducir desde la religión católica y la patria denotan significaciones de protector, cuidador, proveedor, dominador, es decir, padre, papá o progenitor conllevan roles patriarcales. Entonces el cuerpo de Fray Agustín M. León representa una figura de ejemplo y dominación sobre los cuerpos indígenas, constituyéndose como el misionero “querido y respetado” (Vargas 1977, 3). La figura de autoridad estatal y cristiana de este dominicano es la que asumen todos los misioneros en Canelos, por ello la importancia que todos los religiosos aprendan el kichwa.

En esta interacción con las comunidades indígenas llegó a dominar la lengua kichwa hablada en la misión de Canelos, mientras que las lenguas jibara, sapara, shimigae y murato, llegó a entender, pero no logro dominar (Vaca 1953). Su aprendizaje sobre las lenguas amazónicas lo

³⁷ El significado de yaya es tomado del Diccionario del Kichwa de la Casa de la Cultura Benjamín Carrión Núcleo Sucumbíos, 2007.

llevó a generar escritos catequísticos publicadas en las revistas El Oriente Dominicano y la Revista La Corona de María. Las obras y artículos publicadas demuestran la necesidad de utilizar las lenguas nativas de los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana, mostrándose como el misionero encargado de la traducción de la normativa cristiana a la lengua kichwa.

En 1945 termina su trabajo misional en Canelos y pasa a formar parte de las actividades dominicanas en el convento de Quito. No sé desvinculó de la Revista el Oriente Dominicano en lo referente a los contenidos doctrinales en lenguas nativas, además de visitas esporádicas a la prefectura apostólica en la ciudad del Puyo y algunas comunidades de las cuencas del río Bobonaza. Fray Agustín M. León después de 50 años de servicio religiosos fallece en la ciudad de Ambato el 17 de Julio de 1953, y la noticia de su descenso se irradia por las comunidades indígenas, mencionando: “ha muerto el yaya padre leoncito” (Vaca 1953, 127).

3.2 Vocabularios: la colonialidad de frases y palabras cotidianas

El legado lingüístico de gran importancia generado por Fray Agustín M. León son los vocabularios en kichwa, con la cual ha traducido la doctrina cristiana y ha servido el lenguaje base para la interrelación de los misioneros dominicanos con las poblaciones indígenas (León 1946, 17). El contenido denota frases y palabras de uso cotidiano, en ello se remarca la segmentación corporal por sexo y género y las tareas del hogar (Héritier 2006).

Carlos Granja (1977) en la última revista especial enumera la bibliografía de los vocabularios escritos por Fray Agustín M. León, publicados en El Oriente dominicano. A partir de esta enumeración se revisa el contenido de cada publicación, lo que me permite generar la siguiente síntesis:

Tabla 4: Vocabularios escritos por Fray Agustín M. León en la Misión de Canelos.

Título	Época	Lenguas	Contenido
Breve vocabulario de las principales lenguas que hablan en los diferentes pueblos y jibarías de la prefectura de apostólica de Canelos y Macas	1928-1929	Español, kichwa, jíbaro, shimigae y murato	Anatomía del cuerpo, doctrina cristiana, pronombres y la dicotomía hombre y mujer
Breve elenco de idiomas orientales	1930	Español, sapara y shimigae	Pronombres, doctrina cristiana, relaciones de parentesco, productos de

			alimentación cotidiana y anatomía corporal
Comparación del shimigae con el záparo	1930	Español, shimigae y saparo	Conversaciones cotidianas, relaciones de parentesco, productos alimenticios, conductas de higiene, expresiones de afecto
Pequeño ensayo políglota para las conversaciones más fáciles en quichua y shimigae	1930	Español, kichwa y shimigae	Actividades domésticas, relaciones de parentesco, doctrina cristiana y conductas de higiene
Breves anotaciones sobre el shimigae	1940	Kichwa y shimigae	Relaciones de parentesco, anatomía del cuerpo, doctrina cristiana, gestos corporales, productos de alimentación cotidiana y la dicotomía hombre y mujer
Compendio de gramática quichua	1939 – 1940. 1958 - 1959	Español	Reglas gramaticales para la conjugación de los vocabularios kichwa, Puntualiza las normas lingüísticas para la designación del género
Vocabulario de palabras quichuas generalmente habladas por los indígenas en la Misión del Oriente Dominicano	1938- 1939. 1958- 1959	Español y kichwa	Doctrina cristiana, anatomía corporal, normas de higiene, relaciones de parentesco, actividades domésticas

Fuente: Revista El Oriente Dominicano

El presente cuadro evidencia un extenso trabajo lingüístico de Fray Agustín M. León en la lengua kichwa Canelos y lenguas nativas como el shimigae, jíbaro, murato y saparo. Los vocabularios insisten en palabras y frases de uso cotidiano, pronombres, anatomía corporal, actividades domésticas, normas de higiene corporal y espiritual, doctrina cristiana, dicotomías de las significaciones de género entre lo masculino/hombre y femenino/mujer. Los contenidos han publicado en varias épocas, siendo el compendio de gramática quichua y los vocabularios de palabras quichuas el trabajo lingüístico con mayor explicitud, que incluso son publicadas en dos épocas. En palabras de Foucault (2002) intenta generar sentidos inteligibles a los vocabularios, de manera que en la lengua kichwa Canelos sea entendida las significaciones de un cuerpo occidental.

Lo mencionado observa la visión patriarcal del yaya padre leoncito encarnada en el kichwa Canelos, basado en un sistema homogéneo del Estado-nación y de la iglesia católica, dando cuenta que la actividad misional ha generado un capital religioso al servicio del sector dominante (Bourdieu 2006). En esta trama de relaciones de poder, en adelante se observa la construcción de

un cuerpo occidental inscritos con normas morales, donde la higiene, la domesticación de las mujeres y la dominación masculina son el dispositivo para el control social determinado por la valencia diferencial de los sexos (Héritier 2006).

3.3 Mujeres hacendosas: la domesticación de los cuerpos salvajes

Para los misioneros fue de gran importancia la inculcación cristiana a través de la higienización de los cuerpos salvajes, siendo la catequización en kichwa el mecanismo de higiene moral, espiritual y corporal. Estos cuerpos fueron establecidos bajo términos dicotómicos en donde las significaciones femeninas son asociadas a la esfera doméstica y reproductiva, de manera textual el Fray Ceslao de Jesús Marín, mencionaba:

La Misión costea la educación de indias (...) procurando que se adiestren en leer, trabajar, coser y en las demás ocupaciones manuales necesarias a una mujer hacendosa (...) Indias así preparadas contraen matrimonios con indios que han permanecido en las Casas de los Padres Misioneros, aprendiendo así mismo lo necesario para vivir del trabajo honrado. Enlaces entre indios así civilizados han contribuido en parte al progreso de la simpática población del Puyu, que es un modelo de lo que deberían ser los actuales pueblos del Oriente (Marín 1931, 162).

Lo mencionado por el dominicano Ceslao Marín evidencia la domesticación de los cuerpos de las mujeres salvajes. En esta reflexión lo mencionado traigo a dialogo a José Flores (2016) con su trabajo pedagogía y colonialidad, para argumenta que la disciplina de los cuerpos en la Amazonía es la inculcación de roles especificadas para hombres y mujeres. Entonces retomando lo mencionado por Ceslao Marín las actividades misionales dirigida a las mujeres, está en adiestrar a las actividades manuales, trabajo y lectura.

La inculcación de estos roles es lo que constituye para las misiones dominicanas como cuerpos higienizados, en donde las significaciones de mujer hacendosa, mujer preparada para el matrimonio y mujer que vive del trabajo honrado, son significaciones de una familia y comunidad civilizada. Esta reconfiguración social es el precepto del Estado y la iglesia católica donde establece dispositivos de control social a través de la domesticación de los cuerpos indígenas. En este momento recae el análisis de los vocabularios en kichwa con más insistencia

publicados por el dominicano Fray Agustín M. León, ya que es donde va instaurando la visión occidental del Estado.

Para el análisis de la domesticación de los cuerpos salvajes establezco en tres categorías: primero, la familia y autoridad; segundo, inculcación de sumisión frente a los defectos que son rebeldía y; tercero, la higiene moral de los cuerpos salvajes. Estas categorías analizan cómo los vocabularios construyen normativa de cuerpos domesticados, que en términos de Scott (2008) se traducen a normas que cimientan las relaciones sociales masculinas y femeninas. A continuación, recojo algunos vocabularios textuales escritos y recopilados en el proceso misional del dominicano Agustín M. León, en las poblaciones indígenas del Puyo y las cuencas del río Bobonaza.

3.4 La familia y autoridad

Tabla 5: Vocabulario de estructura familiar

Quichua	Español
Aillu	Familia, pariente
Apa	Abuelo, abuela
Cachun	Nuera, cuñada
Huauqui	Hermano (Dice el hermano)
Jachi	Tio, anciano respetable
Masha	Cuñado
Ñaña	Hermana de la hermana
Pani	Hermana (dice el hermano)
Turi	Hermano (dice hermana)
Cassarana	Casarse
Cusa	Marido
Cusayuc	Mujer casada
Huarmiyuc	Hombre casado
Mama	Madre
Auca	Jíbaro no bautizado

Fuente: Vocabularios de Fray Agustín M. León

Los vocabularios inscriben a los cuerpos indígenas con funciones diferentes acordes a la visión del Estado-nación, en ello la importancia de la configuración de la estructura familiar, por ejemplo, los vocablos: *aillu-familia o pariente*, *cachun-nuera o cuñada*, *huauqui-hermano (dice el hermano)*, *jachi-tio anciano respetable*, *masha-cuñado*, *ñaña-hermana de la hermana*, *pani-*

hermana (dice el hermano), turi-hermano (dice hermana), denotan la importancia de instaurar la representación de las relaciones de parentesco a cada cuerpo de la comunidad. Las familias civilizadas se inscriben bajo estos preceptos occidentales y es la antorcha de civilización en las poblaciones indígenas de Canelos.

En esta estructura familiar las corporeidades indígenas conllevan significaciones cristianas que se han construido con la catequización en kichwa, de tal manera que los vocabularios: *casarana-casarse, cusa-marido, cusayuc-mujer casada, huar Miyuc-hombre casado, mama-madre y auca-jíbaro no bautizado*, denotan las inscripciones cristianas. La domesticación de los cuerpos indígenas precisa en la estructura familiar de esposo y esposa legitimados en el matrimonio, además al referir a los hijos como jíbaros denotan la importancia del bautizo, siendo la celebración cristiana la norma de toda civilización. En esta perspectiva para el Estado y la iglesia católica la familia nuclear constituye padre, madre e hijos.

Tabla 6: Vocabularios con simbología cristiana

Quichua	Español
Jucha	Pecado, culpa
Chacatana	Crucificar
Huiñai pacha	Eternidad
Quishpina	Salvarse, librarse
Ucupacha	Infierno
Supai	Demonio, diablo
Camachina	Platicar, predicar
Yanga micuc	Ocioso, inútil
Yanga runa	Hombre cualquiera sin ningún empleo o título

Fuente: Vocabularios de Fray Agustín M. León

En palabras de Fernando Rielo (2011) las celebraciones de las normas cristianas son el cumplimiento de los cánones de del sujeto abstracto, con las que viven los cuerpos civilizados. La falta de cumplimiento a esta normativa es vivir en el *jucha-pecado o culpabilidad*, a lo que las misiones religiosas denominan como cuerpos salvajes carentes de todo sentido de moralidad (Vargas 1929; Muratorio 2003). Para ejemplificar lo mencionado recojo algunos vocablos que evidencian esta normativa cristiana: *chacatana-crucificar, huañui pacha-eternidad, quishpina-salvarse o librarse, ucupacha-infierno, supai-demonio o diablo*. Es decir, la catequización en kichwa establece normas cristianas en la dicotomía del bien y del mal, por ende, los cuerpos

catequizados adquieren nuevos símbolos de ritos en la cotidianidad social y cultural, como el *camachina-placticar, predicar*.

La visión del Estado-nación es ligar que los cuerpos indígenas con normas cristianas generen fuerza de trabajo productivo, bajo los preceptos de capital-salario. En ello es posicionar a los pueblos de la Misión de Canelos como un entorno geográfico en donde se instaure empresas extractivas y agroindustriales (Vargas 1931). En este sentido, a los cuerpos indígenas se inscriben como cuerpos trabajadores y al no incorporar a esta visión de Estado son denominados como cuerpos *yanga micui-ocioso o inútil, yanga runa-hombre cualquiera sin ningún empleo o título*. Para los misioneros dominicanos fueron necesario ligar a los cuerpos indígenas en actividades cotidianas de fuerza productiva, porque los propósitos del Estado orientaban a instaurar haciendas en las extensas tierras baldías de las selvas. En este sentido “el cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido” (Foucault 2002, 26).

Tabla 7: Vocabularios con significaciones de autoridad

Quichua	Español
Apu	Autoridad
Curaca	Gobernador del pueblo
Pudic	Poderoso o pudiente
Pudina	Poder
Ushana	Poder

Fuente: Vocabularios de Fray Agustín M. León

En esta reorganización sociocultural se generan un sistema de dominación masculina dentro de la comunidad, representados en los *apus-autoridades y curacas-gobernadores del pueblo*, sujetos que constituyen dispositivos a través del cual se vigila la domesticación de los cuerpos catequizados, donde los apus y los curacas son el ojo de los misioneros en la comunidad. Al generar esta normativa comunitaria los discursos sobre la importancia de establecer actividades del Estado-nación son evidentes: "la iglesia ha cumplido su deber para con ellos, sus misioneros han hecho cristianos a los indios; cumple ahora al Estado el hacer llegar hasta las selvas las comodidades de la vida civilizada" (Vargas 1929, 01).

Estos vocabularios denotan semánticas eurocéntricas asimiladas por el Estado y la iglesia católica, estableciendo las relaciones de poder de los apus y curacas sobre las comunidades indígenas. Las normas de autoridad aquí descritas “recuerdan los valores de la sociedad y el lugar legítimo de cada uno en la estructura social” (Le Breton, 63). Es en esta estructura donde las relaciones sociales de género son delimitadas, jerarquiza las significaciones masculinas sobre las femeninas, lo que Hérítier (2006) argumenta que esta construcción social es basada en la diferencia biología de sexo y género.

3.5 Inculcaciones de sumisión frente a los defectos que son rebeldías

La gestualidad corporal de los indígenas en Canelos fue observada de manera explícita por los misioneros dominicanos, por ejemplo, el Fray Alberto María Torres en 1931 al ser partícipe de las actividades misionales en una de las comunidades mencionaba:

(...) es la ocasión, cuando destilan estas caravanas, para observar al disimulo, la musical eufonía de la lengua y la donosa mímica de los ojos, la boca y las manos, con que la pronuncian, particularmente las mujeres, quienes, por su casi ningún roce con los castellanos, la conservan en su mayor pureza (Torres 1931, 42).

Lo mencionado da cuenta en palabras de Le Breton (2002, 7) que “del cuerpo nacen y se propagan las manifestaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva”. En ello observa necesidad de domesticar gestos corporales con símbolos de obediencia a la autoridad cristiana y patria. La mujer constituye ese camino de inculcación debido a la conservación del kichwa con mayor pureza. Entonces los gestos, mímicas, expresiones corporales observados por los misioneros dominicanos fueron constituidos como símbolos que denotan rebeldía y desobediencia. A continuación, describo vocabularios que reflexiona lo argumentado.

Tabla 8: Vocabularios defectos que son rebeldía

Quichua	Español
Asipayana	Burlarse
Callu sapa	Hablador
Camina	Insultar
Llulla siqui	Mentiroso
Piña	Bravo, colérico

Piñana	Enojarse
Rimana	Hablar
Muspa	Tonto, imbécil
Sunsu	Tonto
Upa	Tonto, bobo

Fuente: Tomado de los vocabularios del Fray Agustín M. León

En el vocabulario describen gestos corporales del indígena que no son acorde a los gestos civilizados, así encontramos vocabularios como: *asipayana-burlarse*, *callu sapa-hablador*, *camina-insultar*, *llulla siqui-mentiroso*, *piña-bravo*, *piñana-enojarse*, *rimana-hablar*. Al parecer la gestualidad corporal de los indígenas de Canelos denotan defectos de las expresiones corporales. Según Agustín M. León (1929) por lo general quienes mostraban este tipo de gestualidad vienen de indígenas que mostraban liderazgos en reducciones o poblaciones.

A estas expresiones corporales las misiones dominicanas conciben como indígena *tonto*, reiterando su traducción en tres vocablos kichwa: *upa*, *sunsu* y *muspa*, lo que concibe al indígena con una “naturalidad primitiva” con capacidad cognitiva limitada (León 1927). El vocabulario *tonto* reflexiona la necesidad de reafirmar en el vocabulario kichwa Canelos ya que los indígenas son carentes de sentidos morales y de inteligencia (Ceslao 1929), para lo cual la catequización en kichwa vehicularía las significaciones de indígenas civilizados, a través de gestos corporales de sumisión.

Tabla 9: Vocabularios sobre inculcaciones corporales de sumisión

Quichua	Español
Cungurina	Arrodillarse
Muchana	Adorar
Tiyarina	Sentarse

Fuente: Tomado de los vocabularios del Fray Agustín M. León

Los dominicanos simbolizados como “misionero, padre, maestro, apóstol y patriarca de los salvajes” (Vargas 1931, 68), establecen gestos corporales de sumisión, ello manifiesta a través de vocabularios como *cungurina – arrodillarse*, implica una postura del cuerpo para rendir homenaje al ser abstracto (Rielo 2011). Por ejemplo, los hombres indígenas que se adentraban a

las *purinas-cacería* debían persignar arrodillándose cada mañana a su salida de la comunidad (Vargas 1964).

En esta línea analítica el vocabulario *cunana- aconsejar* denota la actividad de inculcación cristiana en las comunidades indígenas, considerados como misioneros dominicanos educan y brinda consejos civilizatorios. El vocablo *muchana-adorar* muestra la adoración a las imágenes de la iglesia católica, por ejemplo, adorar a la virgen María exhibida en las casas misionales (León 1927). A la inculcación cristiana a través de imágenes y pinturas Gruzinski (1992) argumentaba que es debido a la limitación lingüística con las poblaciones indígenas.

Acuña las palabras (Bourdieu 2006) de esta forma de inculcación cristiana y patria denota un proceso de sistematización de prácticas religiosas, debido a la necesidad poseer control de las poblaciones indígenas, ya que la observar gestos y expresiones corporales que denotan rebeldías asumen como expresiones de primitivismo, carentes de todo sentido de moralidad.

3.6 Higiene moral de cuerpos salvajes

Las significaciones de suciedad, enfermedad e higiene moral para la Misión dominicana en Canelos remota a los preceptos médicos de la visión de Estado-nación, convirtiéndose en los dispositivos de control de los cuerpos salvajes. Según David Le Breton las conductas de higiene encaminadas en el vocabulario están construidas bajo la dominación del modelo eurocéntrico, de manera textual refiere:

Es una visión del mundo heredada de la cultura científica y que se corresponde aproximadamente con las conductas cotidianas de la población de clase media de nuestras sociedades, menos con los sectores populares que con frecuencia funciona, no sobre la base de una ausencia de higiene, sino sobre la base de otra relación con la higiene o la prevención (Le Breton 2006, 60).

En esta reflexión analítica las significaciones de higiene de las poblaciones indígenas son desplazadas por la concepción de higiene eurocéntricas, bajo dicotomías de cuerpo sano-enfermo, salvaje-civilizado y masculino-femenino. Para el análisis de esta construcción corporal detallo algunos vocabularios:

Tabla 10: Cuerpo con falta de higiene

Quichwa	Español
Agcha sapa	Cabelludo
Usa	Piojo de la cabeza
Mapa	Sucio
Llusti	Desnudo, muy pobre
Pilis	Piojo del cuerpo

Fuente: Tomado de los vocabularios del Fray Agustín M. León

La concepción de cuerpos con falta de higiene representa en vocabularios: *agcha sapa-cabelludo*, *usa-piojo en la cabeza*, *mapa-sucio*, *llusti-desnudo o muy pobre*, *pilis*, *piojos del cuerpo*. Explicitan en estos vocabularios que el cuerpo del indígena salvaje está lleno de piojos (un ectoparásito que sobrevive en el cuero cabelludo), suciedad que genera enfermedades. Los cuerpos sucios es el dispositivo de intervención higiénica. A esta construcción cultural Héritier (2006) menciona como el alfabeto universal cimentado en la naturaleza biológica común.

Es importante tomar atención el vocabulario que da cuenta la desnudez corporal, ya que los misioneros dominicanos consideraban como la ausencia de sentidos morales. Por ejemplo, Agustín M. León (1930) en una de las comunidades de Canelos al convocar a los niños a la celebración del catecismo, observó que algunos niños no se acercaron porque no tenían vestimenta.

Tabla 11: Cuerpos con enfermedades

Quichua	Español
Chucchui	Temblor, fiebre palúdica
Muru ungn̄i	Viruela
Quichana	Tener diarrea
Upus	Enfermedad de la holanda
Anchayana	Empeorarse el enfermo

Fuente: Tomado de los vocabularios del Fray Agustín M. León

Los vocabularios: *chucchui-remblor o fiebre palúdica*, *murū ungn̄i- viruela*, *quichana-diarrea*, *upus-enfermedad de holanda*, *anchayana-empeorarse el enfermo*, denotan cuerpos con enfermedades. Al parecer traducen a la lengua kichwa Canelos enfermedades externas que han llegado a las comunidades indígenas, por ejemplo, la viruela es una enfermedad infecto

contagiosa causado por un virus que provoca fiebre por la aparición de ampollas de pus en la piel, como consecuencia genera cicatrices permanentes en la piel.

Tabla 12: Higiene y moral

Quichua	Español
Armarina	Bañarse
Atuc sara	Arbusto cuyas flores sirven para lavar como jabón
Chuyayana	Limpiarse, clarificarse
Churana	Poner vestido
Churanina	Vestirse

Fuente: Tomado de los vocabularios del Fray Agustín M. León

Los vocabularios: *armarina-bañarse*, *atuc sara-arbusto cuyas flores sirven para lavar como jabón*, *chuyayana-limpiarse* dan cuenta las formas en que un cuerpo se mantienen limpio. Estos cuerpos limpios conllevan a tener una vestimenta, de esta manera los vocablos: *churana-poner vestido*, *churarina-vestido*, denotan la necesidad que los cuerpos indígenas deben ser cubiertas con vestimentas. De manera textual el dominicano Fray Ceslao Marín mencionaba: “la carestía de ropa es lo que aqueja a no pocas familias; niños hay que viven desnudos en sus casas y se ven imposibilitados en lo absoluto de participar con los demás niños del pueblo de la educación cristiana”, por ello los misioneros fueron los encargados de vestirlos particularmente a las niñas que no disponían de vestimentas para que acudan a las celebraciones cristianas (Marín 1927, 17). En esta descripción corporal se van construyendo las relaciones sociales de género significadas entre lo masculino y femenino:

Tabla 13: Cuerpos con asignación de género

Quichua	Español
Huarmi	Mujer
Cari	Varon o valiente
Runa	Hombre o mujer
Cusayuc	Mujer casada
Huarmiyuc	Hombre casado

Fuente: Tomado de los vocabularios del Fray Agustín M. León

Los vocabularios observan la dicotomía sexo genérica: *cari-varón o valiente*, *huarmi-mujer*, en relación a la diferencia anatómica de los cuerpos según la concepción universal de la biología humana. Jerarquiza la fisionomía masculina al decir que *cari* es el indígena varón que controla y

domina la comunidad indígena (Vargas 1931). El vocabulario *runa* que significa *hombre o mujer* permite retomar lo que Fray Agustín M. León mencionaba que en la lengua kichwa no existía la dicotomía de género. Sin embargo, desde la inculcación dominicana se delimita a la domesticación de los cuerpos masculinos y femeninos.

Al mencionar *cusayuc-mujer casada y huarmiyuc-hombre casado*, asignan significaciones cristianas a los cuerpos masculinos y femeninos, incluso dando un sentido de control sobre el cuerpo femenino. En esta perspectiva las relaciones de género van tomando diferencias que según Scott (2008) es en donde se instauran las relaciones de dominación, por ejemplo: a las mujeres le enseñan a ser esposas hacendosas porque deben cuidar de sus esposos (Vargas 1931). La catequesis en kichwa en las corporeidades indígenas de Canelos instauran conductas de higiene bajo los parámetros eurocéntricos, denotando que el poder simbólico de las corporeidades indígenas es alejado a los modos de existencia civilizada. ,

3.7 Reflexión del Capítulo

La reflexión analítica sobre la domesticación patriarcal de los pueblos indígenas de este capítulo me ha llevado a observar los vocabularios en kichwa del Dominicano Fray Agustín M. León, publicados en la primera década de la revista el Oriente Dominicano. Este contenido ha formado parte fundamental para la traducción de la doctrina cristiana a la lengua kichwa en la Amazonía ecuatoriana. De esta manera el Fray Manuel Freire en 1977 en el proceso de formación como catequistas indígenas “habló del carácter y exigencias propios de la vida cristiana (moral) y con un grupo de los más despiertos, uno de cada sector, corrigió y adaptó el quichua del antiguo y valioso catecismo”³⁸ (Oriente Dominicano 1977, 40).

Agustín M. León para la historia dominicana en la Misión de Canelos es un personaje de gran importancia, quien, a su temprana edad desde su consagración sacerdotal se pone al servicio misional de la Amazonía. Llega en 1897 a Canelos y a las cuencas de río Bobonaza con el discurso de civilizar los cuerpos salvajes y se encuentra con una diversa lengua amazónica. A

³⁸ Crónicas de nuestras misiones enero – julio 1977. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. número especial 381. año 1953 pp 01-46. Quito: Imprenta Santo Domingo.

partir de esta diversidad se motiva a materializar los vocabularios en kichwa según el alfabeto occidental, donde recopila las palabras y frases más hablados. Su trabajo lingüístico le lleva a convertir en el patriarca yaya padre leoncito de las comunidades indígenas.

Los vocabularios recopilados denotan la apropiación corporal con sentidos occidentales, en donde los cuerpos indígenas se conviertan en cuerpos con higiene física, moral y espiritual. Para ello la suciedad, enfermedad e higiene se convierten en dispositivos a través del cual domestican los cuerpos salvajes. Se enfatiza la necesidad de convertir en una mujer hacendosa, lo que lleva a la mujer a inculcar para servir al hombre. En este sentido la higienización de los cuerpos salvajes denota el control de la esfera doméstica de las comunidades indígenas (Muratorio 2003).

El análisis de cuerpos domesticados que atraviesa este apartado observa los dualismos generados sobre la corporeidad indígena, entre el cuerpo y la persona (Le Breton 2002). Asigna al cuerpo una determinación de higiene físico en donde se especifica el aseo de cada parte de la anatomía corporal, mientras a la persona se puntualiza que debe obediencia a preceptos del Estado republicano. Entonces recae en la necesidad que los cuerpos catequizados empiecen a tener nociones de trabajo agropecuarios ya que los propósitos del Estado y la iglesia católica es instaurar haciendas en los territorios de la Misión de Canelos.

En dialogo con Fernando Rielo (2011) en el análisis de esta construcción social se ha dado cuenta la subdivisión corporal en cuerpo, psiquis y espíritu. En esta concepción teológica el espíritu denota la representación de un sujeto abstracto (Dios), quien asigna normas a través del cual se construyen cuerpos civilizados. Las relaciones sociales de género se van delimitando diferenciados por su género, sexo y las tareas del hogar (Héritier 2006). De tal manera que las actividades cotidianas se jerarquizan, por ello las mujeres son asignadas a la actividad reproductiva y de cuidado, naturalizando estas actividades como propias de las mujeres indígenas.

Conclusiones

La colonialidad de las poblaciones indígenas del Pastaza constituye la reflexión analítica de la exploración de los contenidos kichwas publicados a lo largo de 50 años de vida de la Revista El Oriente Dominicano. Observo dos momentos de análisis de la historia documental, orientado por la publicación de los contenidos kichwas, el primero momento desde 1927 hasta 1947 época de gran producción doctrinal en lenguas nativas, el segundo momento desde 1948 hasta 1977 época donde sufre un declive, publicando contenidos mínimos. En este trayecto la importancia del uso colonial del kichwa es una dinámica constante en todo el trabajo de la Misión de Canelos.

El kichwa misional ha generado lugares de la memoria en cantos, poemas, vocabularios, gramática, doctrina cristiana y normativa eclesiástica, traducidas y/o acopladas al kichwa de Canelos, memorias que me ha permitido observar como dispositivos para la subjetivación colonial. Estos contenidos encaminan las significaciones de la iglesia católica y el Estado-nación, con la concepción de civilizar a los indígenas salvajes que viven alejados de la patria. Bajo este precepto configuran un sistema de dominación masculina fundando instituciones sociales como el matrimonio, familia, comunidad, casa misional e iglesia católica.

La agenda misional se construye con la utilización del kichwa por su presencia de lenguas nativas como el sapara, shimigae, murato y jibara, en las poblaciones indígenas de Canelos y las cuencas de Rio Bobonaza. En esta diversidad lingüística el kichwa establece relaciones de dominación que vehiculiza la doctrina cristiana y los sentidos patrios, en ello los imaginarios de género establecen dicotomías entre lo masculino-femenino y hombre-mujer. En este contexto analítico los dispositivos de lengua y género son observadas desde los primeros trabajos misionales.

Reorganizan a las poblaciones indígenas en reducciones o comunidades alrededor de una iglesia o casa misional. Esta asignación geográfica constituye para los misioneros la puerta de entrada para la catequización a las poblaciones indígenas. Fray Agustín M. León (1929) en sus recorridos observó el dominio del kichwa en las mujeres, siendo el grupo poblacional objeto de catequización inmediata para posterior continuar con otros indígenas del entorno familiar. En

esta estructura las niñas constituyen los cuerpos más dóciles de conversión (Flores 2016), por ello la importancia que las niñas formen parte de las casas misionales en Canelos y en donde se forjarían en cuerpos hacendosas.

Con las poblaciones establecidas en territorios específicos se genera la importancia de la recopilación de la lengua kichwa según el alfabeto occidental, con mayor entereza el dominicano Fray Agustín M. León, a quien le conocía con el seudónimo *yaya padre leoncito*, el patriarca de los indígenas por su dominio de las lenguas nativas de la Amazonía. Este misionero constituye el eje para la traducción de la doctrina cristiana a la lengua kichwa, no obstante, todos los misioneros que se insertaban en la Misión de Canelos debían conocer esta lengua. Con la recopilación escrita del kichwa Canelos y la continua traducción de la doctrina cristiana, la catequización en kichwa se encamina a institucionalizar en las comunidades indígenas de la Amazonía.

La traducción de la doctrina cristiana a la lengua kichwa en palabras con Cassín (2019) y Ricouer (2001), se ha conceptualizado como un medio para el dialogo de una cultura con otra, sin embargo, en este dialogo se traman relaciones de poder (Aguilar 2019). Por un lado, en el kichwa misional se encaminan sentidos de cuerpos con una visión de Estado homogéneo, en donde las simbologías culturales y étnicas de las poblaciones indígenas responden a cuerpos salvajes; por el otro, el kichwa desplaza otras lenguas nativas de la Amazonía, al considerarse la lengua de interacción interétnica validado por la iglesia católica y el Estado. Aspiazu (2014) argumenta que la evangelización en una de las lenguas nativas como el kichwa, permite aprovechar conocimientos previos sobre esa lengua, así como la afinidad de sintaxis con diferentes lenguas. El kichwa desde esta perspectiva denota una dominación cultural sobre otras lenguas nativas de la Amazonia.

Para la catequización en kichwa además de las traducciones son importante otros escritos kichwas de personajes de la elite ecuatoriana, entre ellos Luis Cordero y Juan León Mera. Basando en los intereses de las estructuras de dominación, estos dos personajes escriben contenidos literarios en kichwas que denotan la presencia de las poblaciones indígenas de la serranía ecuatoriana. Los poemas *Rinimi Llacta* y *Atahualpa Huañui* generan narrativas de

aceptación de la inmersión del Estado en la cotidianeidad comunitaria, siendo estas significaciones las que se intentan trasladar a las comunidades indígenas de Canelos. Con la apropiación de la figura de Atahualpa en las narrativas de la celebración del primer centenario de la fundación republicana, instauran sentidos de ciudadanos ecuatorianos a las comunidades indígenas, aludiendo que Atahualpa es un indígena que ha defendido la patria desde la época colonial. El discurso generado no visibiliza la historia de la mujer indígena y construye en la figura masculina indígena como el defensor del territorio ecuatoriano (Prieto 2010). En el Rinimi Llacta se observa las relaciones de poder de los colonos y los indígenas, en ello intenta significar que los misioneros son los salvadores de la opresión colona, en consecuencia, deben obediencia hacia los dominicanos y el Estado-nación. El cuerpo de la mujer indígena en esta narrativa se construye en una doble relación de dominación, por su identificación étnica y de género.

Construyen semánticas eurocéntricas en los vocabularios del kichwa Canelos, configurando un sistema dominación patriarcal con la inculcación de significaciones de higiene, diferencias anatómicas, asignación de tareas domésticas con roles masculinos y femeninos, es decir, se instaura una concepción del indígena civilizado. Con esta segmentación los cuerpos catequizados orientan a la división sexual de trabajo, ya que la visión del Estado-nación y la iglesia católica fue establecer trabajos agropecuarios en las tierras baldías de las Amazonía. Entonces para los misioneros dominicanos constituye la necesidad de inculcar a las comunidades indígenas a generar la mano de obra que la patria necesita para su desarrollo.

El discurso de los misioneros dominicanos intenta mostrar una reacción pasiva de las poblaciones indígenas, sin embargo, es importante poner a discusión esta posición dominicana. Norman Whitten (1987) en su trabajo etnográfico en las poblaciones de la Amazonía puso a discusión sobre el poder dual, haciendo alusión al poder encaminado por las misiones religiosas y el poder de las poblaciones indígenas arraigada al conocimiento de la cosmogonía amazónica. Es gran relevancia Whitten en esta discusión ya que es uno de los personajes que ha estudiado las dinámicas sociales de los pueblos indígenas de la Amazonía en el mismo contexto sociocultural y dentro de la misma época de análisis de esta tesis.

Por otro lado, está Cecilia Ortiz (2019) quien menciona que las poblaciones indígenas construyeron una resignificación propia al sistema de dominación colona y misional. Entonces no se traduce de manera literal los preceptos de la doctrina cristiana a la lengua kichwa amazónico, por ende, la inculcación de los sentidos patrios y de la iglesia católica en las poblaciones indígenas no se puede entender como reacciones pasivas. Una lengua está enraizada en una cultura y sus actores conllevan significaciones propias (Cassin 2019).

En esta reflexión se observa que en la lengua kichwa las relaciones sociales de género conllevan una línea fina, ya que no existe diferencias de género (León 1931), sin embargo, la catequización en kichwa encamina a la dicotomización de cuerpos indígenas en las diferencias de sexo, género y las tareas del hogar. La catequesis encamina las relaciones de poder en las poblaciones indígenas de Canelos y las comunidades en las cuencas del Rio Bobonaza.

Finalmente, este trabajo deja encaminado a seguir reflexionando sobre el accionar de las misiones dominicanas. Los escritos en kichwas aquí reflexionadas y mencionadas orienta a otras preguntas, en donde el proceso de cristianización y ciudadanización conlleven otras aristas de análisis. El género conceptualizado desde Scott (2008) orienta al análisis de las masculinidades ya que el género es un término relacional, que los escritos del kichwa misional permitiría estudiar las significaciones masculinas que fueron asignando a las poblaciones indígenas en la Misión de Canelos.

Lista de referencias

- Aguilar, Yasnaya. 2019. Lo lingüístico es político. México: Ona ediciones.
- Alderetes Jorge y Albarracín Lelia. 2005. Lengua y Poder: Los hermanos hegemónicos en Argentina. En: *Lenguas e identidades en los Andes: perspectivas ideológicas y culturales*. pp 251-292. Quito: Abya-Yala.
- Arízaga, Rafael. 1929. En pro de las Misiones. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 8 año 1929 pp 01-36. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- Aspiazu Estrada, Roberto. 2014. El Quichua, lengua para evangelizar. En *el Comercio: Ideas*. Disponible en: <https://especiales.elcomercio.com/planeta-ideas/ideas/16-de-noviembre-2014/quichua-lengua-para-evangelizar>.
- Bedoya, María. Wappenstein Susana. 2011. Íconos. *Revista de Ciencias Sociales*. Num. 41, septiembre 2011, pp. 11-16. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador. ISSN: 1390-1249.
- Bilhaut, Anne-Gaël. 2011. El sueño de los zaparas: patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonia. Quito: FLACSO, Sede Ecuador; Ediciones Abya-Yala.
- Bourdieu Pierre. 2006. Génesis y estructura del campo religioso. En *relaciones 108, otoño 2006*. Vol. XXVII.
- _____. 2007. "Estructuras, hábitos y prácticas" En *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. 2000, "Violencia simbólica", en *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, pp. 49-59.
- Cassin, Barbara. 2019. *Elogio de la traducción: Complicar el Universal*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: El cueco de plata.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007. "Michel Foucault y la colonialidad del poder". *Tabula Rasa*, No. 6 (2007): undefined-undefined. Ameli·Ca.
<http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/39600607>.
- Cendoya de Danel, Cristina. 2019. Efectos, ministros y sujetos del Orden. En: <https://es.catholic.net/op/articulos/6839/cat/378/efectos-ministros-y-sujetos-del-orden.html#modal>.

- Cordero, Luis. 1929. ¡RINIMI, LACTA! Composición quichua en que un indio del Azuay lamenta sus desventuras. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 08. año 1929 pp 01-34. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1929. CUSHIQUILCA Composición quichua un que un indio del Azuay celebra la cesantía de los antiguos diezmeros. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 08. año 1929 pp 01-34. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1929. DIEZ IRAE. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 09. año 1929 pp 31-72. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- Crespo Carolina y Tozzini María. 2011. De pasados presentes: hacia una etnografía de archivos. *Revista Colombiana de Antropología Volumen 47 (I)*, enero-junio 2011, pp. 69-90. Bogotá: ICANH.
- Curiel, Ochy. 2007. “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. *Rev. Nómadas Nómadas (Col)*, no. 26 (2007):92-101.
Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241010>
- Duche, Carlos. 2005. *Los Andoas: Kandwash Ajunstushkani*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Durston, Alan. 2007. *Pastoral Quechua. The Historu Of Christian Traslation in Colonial Perú, 1550-1650*. Notre Dame-Indiana: University of Notre Dame Press.
- Esvertit, Natália. 2005. *La incipiente provincia incorporación del oriente ecuatoriano al estado nacional (1830-1895)*. Universidad de Barcelona. Tesis Doctoral
- _____. 2008. *La incipiente provincia. Amazonía y Estado ecuatoriano en el siglo XIX*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.
- Fernández, José Luis. 1973. El nuevo vicario apostólico visita Canelos, Sarayacu, Pacayacu y Montalvo. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 373 año 1973 pp 01-22. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- Flores Collazo, María. 2001. “Archivos, archivistas e historiadores: trilogía retadora para pensar y hacer la Historia”. En *Archivos e Investigación La importancia de la investigación en los archivos y centros de información* Pp. 11-21. Puerto Rico: Archired.

- Flores, José. 2016. *Pedagogía y Colonialidad: Los dominados y el arte de la resistencia*. Quito: Flaco-Ecuador.
- Foucault, Michael. 1977. *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- _____. 2002. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina.
- Fuller, Norma, 1995. “En Torno a la Polaridad Marianismo-Machismo”, en Arango, Luz Gabriela, et.al., *Género e identidad, ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Tercer Mundo, Bogotá, pp. 243-264.
- García, Lorenzo. 1999. *Historia de las Misiones en la Amazonia Ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.
- Granja Carlos. 1977. Bibliografía: artículos relacionados con el oriente ecuatoriano publicados a lo largo de cincuenta años en el “oriente dominicano”. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 381 año 1977 pp 01-44. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- Gross, Tomas. 1977. El De Vicariato Apostólico Puyo, Hoy. *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 381 año 1977 pp 1-48. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- Gruzinski, Serge. 1994. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "blade runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Habound, Marleen. 1985. La variante lingüística del poblador rural y su influencia en la educación. En *Rev. Pontificia Universidad Católica del Ecuador*. Año: 1985 n.43 pp. Quito: Centro de Publicaciones.
- _____. 2005. “Quichua Ecuatoriano: del poder simbólico al poder real. Contacto Lingüístico en los Andes”. En Olbertz. P. Muysken (eds.). *Encuentros conflictos. Bilingüismo contacto de lenguas en el mundo andino. lingüísticos sociales*. Ámsterdam: Vervuert.
- _____. 2010. Pueblos y lenguas indígenas de la Amazonía ecuatoriana. En *Rev. UNICEF/PROEIB Atlas sociolingüístico de pueblos y lenguas indígenas en América Latina*. Quito: Imprenta Mariscal.

- Harrison, Maresa. 1996. Siglo XIX: La polémica en torno de la valorización del quichua en la literatura. En *Entre el tronar épico y el llanto elegíaco: simbología indígena en la poesía ecuatoriana de los siglos XIX – XX*. Quito: Abya Yala.
- Héritier, Françoise. 1996. “La valencia diferencial de los sexos ¿Se halla en los cimientos de la sociedad?”, en *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona.
- Jaramillo, Víctor. 1975. Jacinto Collaguazo. En: *Sarance Revista del Instituto Otavaleño de Antropología. n 1. año 1975. pp 90-93*. Otavalo: IOA
- Jerves, Alfonso. 1927. La Misión de Canelos. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 01 año 1927 pp 01-28*. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1928. Cartas de oriente (inéditas): el padre maestro Fierro al padre maestro Larco. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 03 año 1928 pp 72-104*. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- Kowii, Ariruma. 2013. (In) visibilización del kichwa: políticas lingüísticas en el Ecuador. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Nader, Laura. 1972. “Los de arriba”: Nuevos horizontes de la antropología. En colección *Clásicos y Contemporáneos en Antropología, CIESAS-UAM-UIA*. In: *REINVENTING ANTHROPOLOGY*. New York: Pantheon Books.
- Le Breton David. 2002. La antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires: Nueva visión.
- _____. 2002. La sociología del cuerpo. Buenos Aires: Nueva visión.
- León, Agustín 1927. Explicación catequética en quichua. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 09. año 1929 pp 31-72*. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1928. Breve Anotaciones sobre el Shimigae. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 3 año 1928 pp 75-102*. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1928. Breve vocabulario de las principales lenguas que se hablan en los diferentes pueblos y jibarías de la prefectura apostólica de canelos y macas. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 3 año 1928 pp 75-102*. Quito: Imprenta Santo Domingo.

- _____. 1928. De la vida de nuestras misiones: Informe de Andoas. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 3 año 1928 pp 75-102. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1928. Vocabulario de palabras quichuas generalmente habladas por los indígenas en la Misión del Oriente Dominicano. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 03 año 1928 pp 75-102. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1929. Explicación catequética en quichua. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 09. año 1929 pp 31-72. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1931. Sarayacu, Tigre y Cunambo. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 18. año 1931 pp 01- 44. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1932. Doctrina cristiana según el dialecto Quichua Canelos. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 27. año 1932 pp 115-154. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1938. Vocabulario de palabras quichuas generalmente habladas por los indígenas en la Misión del Oriente Dominicano. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 64, 65 año 1938 pp 341-381. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1939. Compendio de gramática Quichua. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 79. año 1939 pp 195-230. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1940. Breves anotaciones sobre el shimigae. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 03 año 1940 pp 185-225. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1950. Misterios de nuestra santa fe que tenemos obligación de saber y creer. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 209, 212 año 1950 pp 140-170. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1958. Vocabulario de palabras quichuas generalmente habladas por los indígenas en la Misión del Oriente Dominicano. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual

- Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 304 año 1958 pp 01-26. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- León, Juan. 1893. Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana. Barcelona: Imprenta y Litografía de José Cunill Sala.
- Lepe, Luz María. 2015. Cantos de mujeres en la Amazonía. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Loor, Wilfrido. 1941. Cultura de Quito Colonial: juicio crítico de la Obra del Padre Vargas por el Doctor Wilfrido Loor. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 99,100 año 1941 pp 149-194. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- Lujano, Martha. 2014. Identidad y otredad. Poesía femenina en el Estado de México. *Rev. La Colmena* 84 octubre-diciembre de 2014 ISSN 1405 6313. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Manresa, Antonia. 2018. La escuela como proyecto de expansión de la ciudadanía (1900-1960): Una mirada desde las comunidades de la ribera del río Bobonaza, Pastaza. En: *Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la región amazónica*. Cuenca: Abya Yala.
- Marín Ceslao. 1927. De la vida de nuestras misiones: informes de los padres misioneros que han presidido las reuniones en nuestros diferentes pueblos – Canelos. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 1 año 1927 pp 01-32. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1927. Misión Dominicana. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 1 año 1927 pp 1-32. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1929. Vida misional. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 10. año 1929 pp 70-110. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1931. Impresiones de un viaje a Canelos. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 23. año 1931 pp 161-192. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- Marín, Jacinto. 1931. Trabajos apostolicos: Desde Santo Domingo del Tigre. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 21, 22 año 1931 pp 116-161. Quito: Imprenta Santo Domingo.

- _____. 1930. Informe de la primera visita a los pueblos de Santa Teresita del Villano y Pacayacu, verificad el 21 de noviembre de 1929. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 15. año 1930 pp 115-156. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- Meneses, Tania y Cardozo, John. 2014. *La Etnografía: una posibilidad metodológica para la investigación en cibercultura*. Revista Encuentros, Universidad Autónoma del Caribe, 12 (2) pp. 93-103.
- Misión Dominicana de Canelos. 1934. “Monografía sintética de la Misión Dominicana de Canelos y guía del cantón Pastaza”. En *Homenaje al IV Centenario de la Fundación Española de Quito 1534-1934*. Quito: s/e.
- Mongua, Camilo. 2018. Formaciones estatales en las fronteras amazónicas: religiosos, comerciantes e indígenas en el Putumayo – Aguarico (1845-1904). Flacso-Ecuador. Tesis doctoral.
- Moya, Ruth. 1987. Educación bilingüe en el ecuador: Retos y alternativas. Indiana 11. Berlín.
- Muratorio Blanca. 2003. Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional. En: *Antología: ciudadanía e identidad*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- _____. 1988. Rucuyaya Alonso y la historio social y la económica del Alto Napo en 1850 y 1950. Quito: Abya Yala.
- Muysken, Pieter. 2000. Semantic transparency in Lowland Ecuadorian Quechua morphosyntax. *Rev. Linguistics* 38–5. pp 973–988.
- Nora, Pierre. 2008. “Entre memoria e historia. La problemática de los lugares”. En: *Les lieux de mémoire*. pp 18-39. Traducido por Laura Masello. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Ortiz, Cecilia de Lourdes. 2019. Shuar, salesianos y militares: La formación del estado en el sur-orientes ecuatoriano 1893-1960. Quito: Flacso-Ecuador. Tesis Doctoral.
- Pateman, Carole. 1995. El contrato sexual. México: Editorial Anthropos.
- Platt, Tristan. 2015. Entre la rutina y la ruptura: el archivo como acontecimiento de terreno. En *dialogo andino* N° 46. pp 29-54.
- Prieto, Mercedes. 2010. Los indios y la nación: historias y memorias en disputa. Quito: FLACSO, Sede Ecuador; Ministerio de Cultura.

- Quijano, Anibal. 2012. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO.
- Quintana, Francisco. y Guerra Manuela. 2005. progreso en calidad musical. Estudios comparativos: Celanom, Ozarty Verdi. España: Universidad de las Palmas de Gran Canaria
- Ricoeur, Paul. 2001. El paradigma de la Traducción. Estado Unidos: Universidad de París X y Chicago.
- Rielo, Fernando. 2011. El humanismo de cristo. España: Fundación Fernando Rielo.
- Romero, Remigio. 1952. Elogio del idioma Quichua. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 230, 233. año 1952 pp 40-68. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1953. No morirá el idioma del Incario. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 236, 237. año 1953 pp 01-30. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- Sancho, Rafael. Carrión Diego. 1987. Antecedentes históricos: cronología, bibliografía. Pastaza: H. Consejo Provincial de Pastaza.
- Santos, Angel. 1971. Origenes históricos de la sagrada congregación “de propaganda fide”. Madrid: Universidad de Salamanca.
- Scott, Joan W. 2008. “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea, de James Amelany y Mary Nash, Edicions Alfons el Magnanim.
- Segovia, Ana. 2016. La gramática quechua de González Holguín (1607) y las de sus predecesores. Rev. BSEHL n. 10 año 2016. pp. 23-42. Madrid: Departamento de CC. Educación, Lenguaje, Cultura y Artes. Universidad Rey Juan Carlos.
- Taylor, Anee Cristhine. 1994. “El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX, el otro Litoral”. En *Historia y región en el Ecuador*, editado por Juan Manguashca Quito: FLACSO, CEN, CERLAC, IFEA.
- Terán, Domingo Romero. 1927. Apuntes para la historia: especial para el Oriente Dominicano. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 2 año 1927 pp 25-76. Quito: Imprenta Santo Domingo.

- Todorov, Tzvetan. 1982. Amar en: La conquista de América. México: Editores Siglo XXI. Las casas.
- Torres, Alberto. 1931. El Estudio Del Quichua Entre Los Dominicos Del Ecuador. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 19 año 1931 pp 40-82. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- Vaca Pio. 1953. Ha muerto un héroe. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 242-245 año 1953 pp 106-134. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- Vargas, José María. 1929. Los Indios Quichuas de las Misiones Dominicanas del Ecuador Oriente Dominicano. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 8 año 1929 pp 01-36. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1931. Impresiones de un viaje a canelos. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 31 año 1931 pp 161-193. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1951. Nuevas impresiones de un viaje a Canelos. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 99,100 año 1951 pp 01-31. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1964. Discurso gratulatorio pronunciado en la primera misa pontifical. En El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 337, 340 año 1964 pp 547-580. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1977. Ojeada Retrospectiva. El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 381 año 1977 pp 1-48. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- _____. 1977. Prefectura Apostólica de Canelos. El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador. n 381 año 1977 pp 1-48. Quito: Imprenta Santo Domingo.
- Villalba, Jorge. 2003. Memoria perenne de Fray José María Vagas, de la Orden de Predicadores 1902 – 2002. Revista de la Pontifica Universidad Católica del Ecuador. n 72 año 2003 pp 3-6. Quito: Qualityprint Cía. Ltda. Centro de Reproducción Digital (XEROX PUCE).

Whitten, Norman Jr. 1987. *Sacha Runa: Etnicidad y Adaptación de los Quichua Hablantes de la Amazonía Ecuatoriana*, Quito: Abya-Yala.

Yáñez, Consuelo. 2007. *Dos lenguas en contraste quichua-español*. Quito: Abya Yala.

Zabala, Bonifacio. Zabala Bernardino y Zabala Raimundo. 1939. Ensayo de aprendizaje de dialectos orientales. En *El Oriente Dominicano Revista Bimensual Ilustrada de los Misioneros Dominicanos del Ecuador*. n 70,71. año 1939 pp 01-37. Quito: Imprenta Santo Domingo.