

Los salesianos y los shuar

construyendo la identidad cultural

Maurizio Gnerre*



Fotografía 1

Miembros de la comunidad shuar en la misión
de Gualaquiza a inicios del siglo XX

* Antropólogo y lingüista por el Instituto (Universidad) Oriental de Nápoles.

1. Introducción

En el tema de las relaciones entre misioneros salesianos y el pueblo shuar existen, para los lectores interesados, algunas valiosas contribuciones de autores que conocieron y conocen muy bien, no solo la historia del vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, sino también el contexto histórico más amplio en que se desarrolló la actuación de los salesianos entre los shuar, y en los últimos cuarenta años también entre los achuar, en la Amazonía ecuatoriana.

Es mi intención contribuir al análisis e interpretación, dentro de un número necesariamente limitado de páginas, de los instrumentos operativos y las estrategias de acción que los misioneros salesianos implementaron a lo largo de su actuación ultra-secular entre los shuar. Se trata de un proceso complejo, a través del cual se construyó la identidad cultural y política de los shuar de hoy, uno de los pueblos más numerosos y reconocidos de toda la región amazónica, y uno de los más representativos, en términos políticos, de Ecuador. Con la expresión “identidad cultural” me refiero también a las formas religiosas shuar, resultados de los inagotables esfuerzos de los misioneros salesianos para la “cristianización” de los indígenas. Por cierto, también la presencia de los colonos de origen andino contribuyó de formas distintas, y algunas veces negativa, a la emergencia de las formas culturales y religiosas de los shuar de hoy.

Podríamos interpretar este proceso también como de transformación de los antiguos ‘jíbaros’ (denominación percibida hoy como despectiva por los shuar, pero aceptada hasta hace menos de cincuenta años¹), en los shuar contemporáneos. Pero, no cabe duda que todo esto, un verdadero proceso de “etnopoiesis”²; resultó no solo de la actuación de los misioneros, sino de una cooperación, muy

1 Como ya demostré en 1973 (Gnerre, 1973), la voz española *jíbaro* no es otra cosa que la transformación fonológica de la antigua voz shuar **shiwár*, probablemente ‘enemigo’, que en el siglo XVI los españoles escribieron como *xibaro*. El cambio fonológico ocurrido en el español del siglo XVII, mudándose el sonido *sh* al de la actual *j*.

2 Adapto este término a partir del concepto de “antropopoiesis” propuesto por el antropólogo italiano Francesco Remotti (2002, 2009) que, cómo es fácil entender de las dos raíces del griego antiguo que lo componen, lo utiliza para referirse a los procesos culturales en que se forma el ser humano en cada contexto cultural. Aquí me refiero a la ‘formación de un pueblo’, un concepto que ya encontramos en una frase enunciada por el escritor y estadista piemontés Massimo D’Azeglio, en 1861, cuando ya se había cumplido la unidad política de la península, pero por nada aquella cultural e identitaria de sus habitantes: “Italia está hecha, ahora hay que hacer los italianos”. Rubenstein (2005) en su valioso ensayo al que me referiré varias veces en estas páginas, utiliza el concepto de ‘étnogénesis’. Yo prefiero el término de ‘etnopoiesis’ porque me parece que expresa mejor la idea que hubo una consciente construcción histórica de una etnia por parte de los dos agentes principales: los misioneros y los mismos jíbaros/shuar.

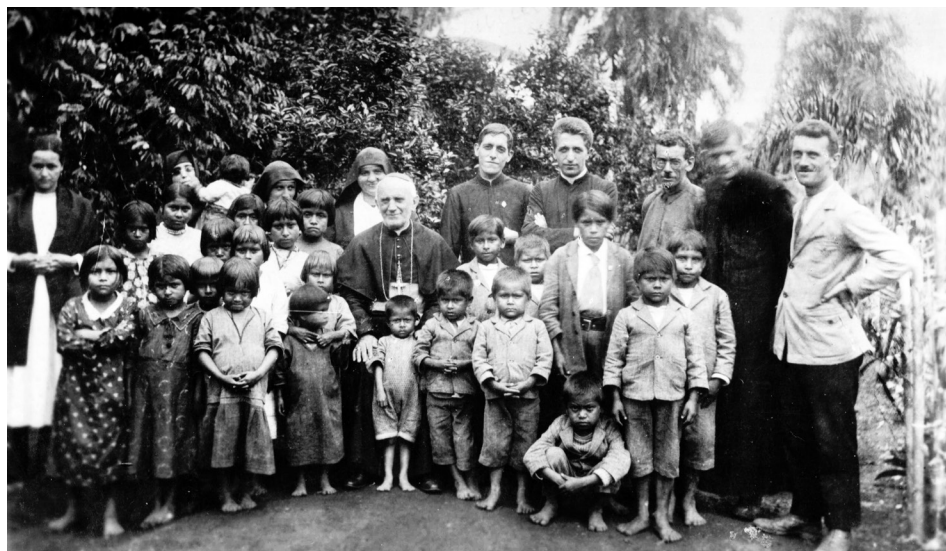
variable a través de las décadas, entre estos y los jíbaros/shuar. El uso que hago de este binomio sintetiza todas las transformaciones socioculturales y la transición histórica desde un tipo de sociedad a otro, desde un tipo de individualidad a otra. Entre todas estas transformaciones, quizás la más fundamental haya sido la inexorable convergencia, identitaria y físico-geográfica, de un gran conjunto de familias extensas, dispersas sobre un territorio inmenso hacia recíprocos reconocimientos y asentamientos cada vez más cercanos. Esto fue posible superando muchas resistencias en tiempos distintos y de caso en caso.

Esta dinámica, que podríamos quizás interpretar como un tipo de “etnopoiesis”, era encarada por los misioneros como uno de los resultados de su actuación, una especie de producto paralelo y necesario de su ‘obra’ centrada sobre la conversión que hubiera transformado un conjunto de paganos “infelices hijos de la selva”, en un pueblo cristiano caracterizado por rasgos observables, como asentamientos “estables”, cada uno con su capilla, residencias unifamiliares, una economía agrícola y de cría de ganado. Entonces, la propia dinámica de inexorable transformación representaba la dimensión de mayor atracción y fascinación para los agentes del cambio espiritual y material, y no podía no tener consecuencias sobre una percepción llena de positivas esperanzas, o hasta de entusiasmos, que (por lo menos) una parte de los misioneros compartía. El hecho que un número creciente de shuar, a consecuencia de la difusión de los ‘internados’, llegara a ser alfabetizado y a alcanzar un nivel de instrucción satisfactorio en términos de conocimientos occidentales, llevó a un núcleo creciente de misioneros a mirar a los antiguos ‘jíbaros’ con ojos nuevos, llenos de apuestas y esperanzas y a representarse como demiurgos de un gran, casi épico, proceso de etnopoiesis. Aún siendo muy difícil afirmarlo, creo que en el proceso de etnopoiesis se produjeron rasgos identitarios y culturales bastante distintos, o hasta divergentes, de los imaginados y deseados por la mayoría de los misioneros, en particular con aquellos activos hasta la década de 1960.

Con todo, sin el aporte y la actuación misionera salesiana, bastante variable a través de su larga presencia entre los shuar, estos probablemente no hubieran podido fortalecerse en términos étnicos y demográficos y, como pasó para muchos otros pueblos amazónicos, hubieran podido hasta desaparecer, en ambos sentidos.

Hoy, la fase de la actuación misionera más intensa ya se agotó, y la mayoría de los shuar tomó, como se podía esperar y era hasta deseable que aconteciera, sus propios rumbos en la sociedad regional y nacional ecuatoriana. Esto se dio y fue posible porque los shuar en su conjunto se habían fortalecido lo suficiente para poder formar parte de la sociedad nacional, aunque con innumerables debilidades. El proceso de ‘autonomización’ de los shuar de la Misión Salesiana se dio a raíz de muchos factores, entre estos su pleno estatuto de ciudadanos (a raíz de su regular

inscripción en el registro civil), su crecimiento económico (a raíz de la formación de las asociaciones de centros y de las cooperativas de producción), su conocimiento cada vez más completo de los mecanismos políticos y de poder (a raíz de su generalizada alfabetización, escolarización, acceso a las radios nacionales y a la propia Radio Federación). No cabe duda que –cómo veremos– todos esos alcances resultaron de la actuación de los misioneros y, más que todo, de la compleja cooperación entre estos y los shuar, que creó condiciones bastantes favorables y tal vez únicas en un contexto de actuación misionera.



Fotografía 2

Niños shuar de la Misión de Sucúa, los acompañan del centro a la derecha: Monseñor Domingo Comín, padre Ángel Rouby, acólito Juan Schmid y el coadjutor Anselmo Montani. Sucúa-Morona Santiago, año 1930

Para que los lectores poco familiarizados con el proceso histórico de que hablamos tengan una idea de los cambios que se dieron, hace noventa años la actuación misionera entre los jíbaros de entonces era vista como una empresa casi sin esperanza por monseñor D. Comín, el propio Vicario Apostólico del vicariato de “Méndez y Gualaquiza” a cargo de los salesianos. En 1920, durante una visita al papa Benedito XV, el Monseñor, refiriéndose a la actuación de sus misioneros entre los jíbaros dijo: “Santidad, estamos regando un palo seco”. Aun al margen del pesimismo que esta frase alegórica muy conocida expresaba, es cierto que la actuación misionera entre los shuar era vista como la más difícil entre todas las otras en que estaban empeñados los salesianos entre los indígenas de América del Sur.

Los resultados obtenidos por los misioneros tienen que ser encarados como una compleja máquina o un engranaje de un número relevante de frentes de acción, llevados a cabo cada uno en modalidades bastante decididas y por personalidades claramente identificables. Es importante destacar la actuación y la especificidad de estas personalidades, tanto de salesianos como, menos conocidos y en muchos casos hasta olvidados, de jíbaros/shuar, que por un lado abrieron nuevos frentes de actuación y por el otro comprendieron que era necesario elaborar formas de cooperación y de interacción con los misioneros para abrir nuevas perspectivas y permitir transformaciones prometedoras. Estas personalidades fueron tanto masculinas, y quizás aún más femeninas (Hijas de María Auxiliadora), siendo la actuación de las segundas menos evidente, o hasta del todo escondida, no solo entre los jíbaros/shuar, sino también entre los salesianos.

Las interacciones y relaciones que se construyeron y se dieron entre los misioneros de Don Bosco y los jíbaros/shuar, fueron múltiples y muy diferenciadas a lo largo del tiempo y del espacio. Misioneros e indígenas han sido y son dos entidades muy diferentes que cambiaron a través de las décadas. En detalle, tenemos por un lado un grupo de misioneros numéricamente limitado y equipado con conocimientos, creencias y representaciones sobre sí mismos y sobre los 'jíbaros' que desde su larga actuación entre ellos variaron bastante; por el otro lado tenemos un conjunto poblacional que hasta la década de 1960 todavía estaba esparcido en innumerables asentamientos de relativa movilidad.

A lo largo de las décadas este conjunto se transformó en "pueblo shuar", asentado hoy en centenares de pueblitos ('centros'), sin considerar el gran número de shuar emigrados a otras regiones del país, e inclusive hacia el exterior. Las capacidades de acción y de reacción de cada una de las dos entidades, tan heterogéneas entre ellas, cambió con el paso de las décadas. Con todo, raramente se llegó a momentos de tensión o hasta de conflicto entre ellos, y de violencia, como se dio, al contrario, en muchos otros casos de actuaciones misioneras. Salesianos y shuar construyeron, en conjunto, una historia de más de un siglo de acercamientos, tensiones, desconfianzas, colaboraciones.

Casi paradójicamente, pero quizás positivamente para los misioneros, algunos de los momentos más trágicos en esta historia no resultaron de conflictos entre ellos y los shuar, sino con grupos de colonos, cuya presencia los mismos misioneros habían favorecido. Fueron famosas las graves tensiones ocurridas en Sucúa en 1969, que culminaron con la quema parcial de la misión; o de las intolerancias de los protestantes, como es el caso del padre Stahl también ocurrido en Sucúa en 1934; o las matanzas de colonos por parte de los shuar, ocurridas en Yaupi en 1941 y la violencia consecuente.

La parte más intensa de esta compleja historia se dio, en mi visión, a lo largo de cincuenta años, entre 1935 y 1985 aproximadamente. Las cuatro décadas anteriores de presencia salesiana entre los shuar (1895-1934), y los últimos cinco lustros (1986-2011) fueron, respectivamente, de ‘fundación’ o de ‘establecimiento’ de su actuación y presencia, y de ‘consolidación’, y subsecuente ‘epílogo’ de la misma. A lo largo del medio siglo indicado, los misioneros actuaron en distintos frentes, en algunos casos quizás sin poder entrever (por lo menos algunos de ellos) el alcance de su propia actuación.

La transformación identitaria y poblacional de los shuar (su ‘etnopoiesis’) maduró a lo largo del medio siglo indicado y, en particular aproximadamente desde la década del cuarenta hasta el final de los años sesenta, cuando la actuación misionera entre ellos ya tenía más de sesenta años. Como señalé, aquí no encaro esta transformación identitaria jíbaro-shuar como el resultado de la acción de un Pígalión, de un agente (el conjunto de los misioneros) sobre un objeto (los jíbaros-shuar), sino como un largo trabajo de cooperación entre estas dos entidades. Como se puede fácilmente imaginar, ambas construyeron y enfrentaron a través de esta compleja historia secular, convergencias, conflictos, cooperaciones, interpretaciones recíprocas y desentendimientos.

Los shuar en cada momento de la historia de sus relaciones con los misioneros plantearon, explícita o implícitamente, sus perspectivas a los misioneros, quienes tuvieron que ‘negociar’ cada uno de sus pasos. Esta capacidad, como se puede esperar, vino a ser más evidente desde que se formó la organización, con líderes y negociadores, como cuando por ejemplo Miguel Tankamash, al inicio de los años sesenta, rechazó el plan de las “casas populares” propuesto por el padre Shutka (Rubenstein, 2005). Los misioneros tuvieron que adaptar sus actuaciones y sus planteamientos en formas y medidas distintas. Fue una negociación continua que se extendió a través de más de un siglo.

No cabe duda que hubo, en distinta medida y según los casos algo de “indigenización” de muchos misioneros (Colajanni, 2008). Este tipo de cambio moldeó profundamente personalidades admirables, como las del padre Bolla, del padre D’Haene (1928-2007) y con rasgos distintos, pero profundos, también las del padre Germani (1929-1999), del padre Domingo Bottasso, del padre Pellizzaro y del padre Broseghini (1949-2006). Tal vez cada misionero profundamente comprometido con los shuar pasó por este proceso, aunque en grados distintos y nunca confesados. Con todo, cada uno de ellos opuso sin duda resistencias racionales a estas atracciones hacia alguna forma de indigenización.

En esta historia es importante diferenciar las actuaciones claramente identificables con sus finalidades, fechas y principales agentes y, el reflejo de estas acciones/actuaciones sobre los jíbaros/shuar en su transición hacia una sociedad cada

vez más estructurada, y hacia cambios de formas de pensamiento, de toma de decisiones y de presencia política. Alguien podría afirmar que el 'pueblo shuar' que emergió de estos procesos es una entidad muy distinta y casi totalmente heterogénea de la suma de lo que eran, tal vez hasta la década de 1950, los innumerables núcleos poblacionales 'jíbaros'; y podría hasta afirmar que los únicos rasgos de continuidad entre estos últimos y los shuar de hoy son los genéticos y lingüísticos/semánticos, es decir, los rasgos más profundos en términos físicos y simbólicos.

Media Centuria de las Misiones Salesianas del Ecuador.

P. ELÍAS BRITO ; P. JOSÉ CORSO (INSPECTOR) ; P. JUAN GHINASSI



Los Caciques del Morona, traídos del Oriente por los Misioneros Salesianos, en uno de los Pabellones de la Exposición Orientalista Salesiana, ofrecen a uno de los Ministros de Estado, una demostración de algunos de sus costumbres aborígenes.

Fotografía 3

En la Exposición Orientalista Salesiana. Padre Elías Brito (segundo a la izquierda), Padre José Corso (Inspector Salesiano, tercero a la izquierda), Padre Juan Ghinassi (derecha). Guayaquil-Guayas, año 1938

Es claro que la percepción que se pueda tener de los shuar de hoy mirando su representación de sí y su actuación social, revela muy poco de su mundo interior, de sus categorías de conocimiento y de interpretación, de las continuidades y discontinuidades dentro de su mundo y entre este y el mundo que llegó a ellos

desde afuera, transformándolos, sin que ellos lo hubieran pedido, pero tampoco rechazado.

Ya hace cuarenta años la observación de las formas de vida, de la organización social de los asentamientos, y de muchos otros aspectos exteriores, había llevado el antropólogo norteamericano Michael Harner (1972) a escribir en el “epílogo” de su libro: “Los cambios ocurridos en la vida de los shuar, después de mi último trabajo de campo de 1964, son mucho más profundos de cualquier cosa que yo hubiera podido prever...”.

A continuación menciono sintéticamente los que identifico cómo principales ‘frentes’ de actuación misionera/indígena que fueron todos posibles a raíz de formas distintas de colaboración o cooperación, más o menos conjunta, de los misioneros con los jíbaros/shuar. Estos frentes contribuyeron, cada uno en formas y medidas distintas, a equipar a los shuar con los instrumentos para su continuidad histórica.

Interesa señalar: 1. La defensa legal de las tierras shuar que posibilitó la formación de los centros, de las asociaciones y de la misma Federación; 2. El extenso programa de educación en los internados misionales; 3. El intenso programa de pacificación y de sedentarismo, en la base de la formación de los centros; 4. La presencia creciente de la asistencia médica, en larga medida a cargo de las Hijas de María Auxiliadora; 5. La intervención socioeconómica, a través de la introducción entre los shuar de nuevos cultivos, de nuevas prácticas agrícolas, y, sobre todo, de las cooperativas ganaderas y agrícolas como la base de formación de los centros; 6. El apoyo factual a la fundación de la Federación Shuar; 7. La institución de una radio emisora, que vino a ser (casi enseguida) “Radio Federación” (hoy en día, “Radio Arutam”); 8. El trabajo de investigación, recolección y elaboración sobre la lengua, la mitología, la literatura oral (en especial poética) y sobre los usos y costumbres, su aplicación en materiales de educación bilingüe y su interpretación catequética; 9. El amplio sistema de educación bilingüe intercultural hecho posible durante muchos años por la actuación de los ‘telemestros’ y de los “teleauxiliares” presentes en centenas de aldeas (centros) shuar; 10. El establecimiento de institutos “bilingües superiores”; 11. El vasto trabajo editorial y de difusión; 12. Los planteamientos catequéticos muy innovadores, que incluyen el análisis e interpretación del conjunto de la tradición mitológica oral shuar y la actuación de los etsérin (catequistas shuar); 13. La organización de un Registro Civil que hizo posible reglamentar la ortografía de los nombres shuar y los principios de asignación de apellidos, requeridos por el Estado; 14. La organización del sistema de transporte aéreo dentro de la región shuar. Además, saliendo de lo específico de las relaciones entre misioneros y shuar, y de la actuación entre ellos, y con ellos,

tenemos que poner en evidencia: 15. La presencia misionera entre los achuar, empezada hace casi medio siglo, con métodos de actuación innovadores.

Aquí me limitaré a tratar, e interpretar las relaciones de los salesianos con los shuar, mientras aquellas con los achuar merecerían otro ensayo, toda vez que tienen muchas peculiaridades; de éstas solo mencionaré algunos (pocos) momentos o episodios, relevantes para profundizar el tema principal de las relaciones con los shuar.

El orden con que menciono estos frentes no es estrictamente cronológico, ya que los primeros seis (que se empezaron y realizaron durante los primeros setenta años de labor misionera) tuvieron continuidades paralelas y entrelazadas durante las últimas cuatro décadas. Tampoco se trata de un orden de importancia, porque siempre podemos identificar influencias e implicaciones de cada una sobre las otras. Mi finalidad es la de construir una referencia clara como base de la reflexión que constituye la parte central de este ensayo. Puedo sugerir que el orden escogido, por lo menos hasta el punto 12, presenta algunos aspectos de una cadena de causalidad. Por ejemplo, sin el punto 1, no hubiera sido posible ni el 2 ni el 6, y así en adelante. Pero, sintetizando mucho, los puntos del 1 al 5 sentaron los fundamentos para las realizaciones de los puntos 6 al 12. Es decir, sin el largo trabajo sintetizado bajo los primeros cinco puntos, no hubieran sido posibles los pasos y las realizaciones de los siguientes. Obviamente, los últimos dos puntos (13 y 14) también tuvieron un rol muy importante, especialmente el primero en lo que respecta la presencia nacional y política de los shuar; el segundo en la cohesión creciente de toda su región.

Para varias de estas actuaciones es posible reconocer una o más figuras de misioneros (o misioneras) protagonistas: para el punto 1, el padre Vigna; para el punto 3 varios misioneros de las primeras décadas, pero tal vez destacando la actuación en algo ejemplar del padre Rouby en la transición de “Sevilla de Oro” hacia “Sevilla Don Bosco” y aquella muy intensa del padre Gomezcoello. Para el punto 4, varias religiosas, destacando Sor María Troncatti, y de formas distintas el padre Brown; para los puntos 5-7, el padre Shutka; para el 8, los padre Pellizzaro y Broseghini; para el 9, el padre Germani; para el 10, el padre Broseghini; para el 11, el padre Juan Bottaso; para el 12, el padre Pellizzaro; para el 13, el padre Sainaghi; para el 14, el padre Barale, y para el 15, los padres Bolla y Domingo Bottasso.

Estas actuaciones contribuyeron, cada una de formas distintas, a amparar y a moldear el pueblo shuar (y después el achuar) hacia la posibilidad de organizarse y resistir a su total absorción dentro de la sociedad nacional. Tengo que dejar afuera de este ensayo, innumerables microeventos, episodios todos muy significativos y reveladores, y concentrarme solo sobre algunos aspectos. Como ya se mencionó, todos estos frentes resultan entrelazados de formas distintas no solo entre sí, sino

también con temas fundamentales como son los religiosos y catequéticos, que podríamos sintetizar bajo el título “*Arutam* y Dios”, los de las formas de organización social y legal que se extienden entre las reglas locales, los reglamentos de la Federación Shuar, hasta las leyes del Estado ecuatoriano. Además, los aspectos económicos abarcan temas como el control de las tierras y de los territorios hasta los conceptos de “propiedad” y los de la caza y cultivos locales/ingresos de la venta del ganado o de la naranjilla. Un tema central ha sido, y continua siendo, el de la construcción de referencias sobrepuestas en términos de formas locales de control de las enfermedades y de aceptación de las formas médicas externas.

Para la documentación de las actuaciones 1-5 y de los temas religiosos, económicos y legales las fuentes más importantes son las ‘crónicas’ de las misiones, con innumerables datos que, día tras día, pacientemente acotados, registraban un sinnúmero de microeventos y de microcambios. Para las actuaciones 6-14 el acervo de la documentación disponible es muy amplio. Por cierto, no solo los jíbaros/shuar han sido tema de una vasta bibliografía, por supuesto de valor variable (véase O’Leary (1963), para las referencias hasta 1960 limitadas a las contribuciones etnográficas internacionales, Zanutto (1983), para las referencias que incluyen las fuentes misionales hasta 1982); sino también la actuación y el desempeño de los misioneros salesianos ha sido el tema de una amplia bibliografía, de origen tanto “interna” a la Orden Salesiana (como, por ejemplo, los muchísimos artículos en el *Boletín Salesiano* desde 1895), como externa a ella.



Fotografía 4

Miembros de la comunidad shuar junto al padre Antonio Gardini
Morona Santiago, año 1940

Seguidamente, tratando de interpretar bajo perspectivas distintas esta compleja historia de interrelaciones entre misioneros y jíbaros/shuar, organizaré el texto en las siguientes ocho secciones: relaciones asimétricas, tiempos y espacios, cambios sociales, auto-representaciones jíbaros/shuar, algunos frentes de actuación, investigaciones, el desafío de la lengua shuar, la Radio Federación y la lengua shuar, y las inovaciones catequéticas. Como es fácil entender, casi todos los temas que se puedan tratar en cada una de estas secciones se cruzan con los de otras secciones.

2. Relaciones asimétricas

Misioneros salesianos y shuar, es decir, los miembros de una importante orden religiosa y un pueblo indígena de la Amazonía ecuatoriana eran, y todavía son, dos entidades intrínsecamente heterogéneas e incomparables. Aunque esto nos parezca obvio, es por cierto un tema para muchas reflexiones.

La primera entidad, la Orden Salesiana, había sido constituida en la segunda mitad del siglo XIX, en las mismas décadas en que en Europa se fundaron otras órdenes religiosas. El contexto histórico e ideológico de la Europa de ese tiempo (digamos, aproximadamente, 1820-1880) era muy complejo. Se trataba de las décadas en que ya habían sido elaboradas las consecuencias de la época napoleónica y de la independencia de las colonias americanas, mientras se actuaban y preparaban nuevas expansiones coloniales, principalmente hacia África. Muchos movimientos de ideas producían por un lado aperturas innovadoras en la iglesia católica (cómo la famosa encíclica *Rerum novarum*, emitida en 1891 por el papa León XIII), y fuertes enfrentamientos entre posiciones conservadoras, monárquicas y clericales y posiciones republicanas, laicas o hasta anti clericales y socialistas, por el otro.

La Orden Salesiana surgió en Piamonte, una región de Italia de por sí pobre y algo marginal, que había liderado la unificación de la península y la propia 'conquista' del reino del Papa (y el consecuente auto-confinamiento del mismo en su ciudadela Vaticana, en 1870). Fue constituida sobre principios y reglas bien definidas, con un nivel muy alto de auto-reconocimiento compartido por sus integrantes, todos conscientes del rol ideológico e histórico de su presencia y actuación. Además, diferentemente de otras órdenes religiosas, la imagen ejemplar de la personalidad carismática del fundador, San Juan Bosco, era muy fuerte y varios de los primeros misioneros que llegaron al Ecuador lo habían conocido personalmente y se sentían enviados por él. Durante las primeras décadas en el Ecuador los salesianos experimentaron un fuerte crecimiento numérico y una notable expansión geográfica. Los pioneros pasaron esta responsabilidad moral a los misioneros que

llegaban año tras año, dando así continuidad a una mística que probablemente caracterizaba de forma especial a los salesianos.

Cuando los primeros salesianos con una epopeya de viajes, por cierto difíciles y llena de serios riesgos llegaron a la región de los jíbaros, se asentaron en grandes casas aisladas, en un estado de continua inquietud y tensión causado por innumerables factores que iban desde la incertidumbre de la exposición a la naturaleza tropical, que a cada rato podía ofrecer o mezquinar sus productos para la alimentación cotidiana, a los inagotables peligros para su propia vida representados por las enfermedades, por muchísimas especies animales, por la presencia de espíritus dañinos, y por los mismos poderes humanos-sobrenaturales amenazadores (como los de los chamanes), y por los más concretos feroces ataques de enemigos.

Los 'jíbaros' a la época de la llegada de los primeros misioneros estaban constituidos por un conjunto de microsociedades recíprocamente 'acéfalas', distribuidas de forma 'horizontal' sobre un extenso territorio, un archipiélago como ya se dijo. No podían representarse de ninguna manera como un 'pueblo' y, más bien, cada microsociedad se definía y se autorepresentaba en una red de muchos conflictos y de pocas alianzas. Se encontraban, entonces, fragmentados en innumerables familias extensas y 'tribus' (palabra que se usaba en la época), que bien representó el etnólogo francés Paul Rivet en su mapa de los 'jíbaros' de 1907. En el archipiélago de sus asentamientos casi cada 'isla', por lo general identificada por el nombre de su varón principal ('*big man*', usando una expresión aplicada por los antropólogos a figuras en algo parecidas de las culturas del océano Pacífico), estaba en continuas luchas con varias otras islas.

Para llegar a una exposición más ordenada de una historia muy compleja de interrelaciones asimétricas entre estas dos entidades, es necesario distinguir entre los reflejos culturales e ideológicos ocasionados sobre los shuar por la secular presencia de los salesianos, y los reflejos sobre estos últimos por el contacto con los indígenas. Mientras el primer tipo de reflejo nos parece obvio, el segundo lo apreciamos solo si conocemos bastante bien la historia de los salesianos entre los shuar. La actuación salesiana es comparable, en sus efectos, más que en sus formas, con la que se dio en muchas realidades del mundo donde poderes distintos, en primer lugar coloniales, pusieron en acto procesos de construcción de identidades étnicas. Eso se dio de formas distintas según las circunstancias. Pero una cosa es la construcción de un grupo identitario que se reconoce bajo la opresión de colonos originarios de otras regiones; otra es la formación de un grupo étnico constituido con el explícito aporte y apoyo de misioneros, como pasó en el caso de los shuar.

Por cierto, dentro de la Orden Salesiana se dieron muchos cambios a lo largo de su historia más que secular y, tal vez otros, y aún más intensos, se dieron entre los salesianos de Ecuador, más específicamente, entre los salesianos de las misiones

con los shuar. Estos últimos cambiaron mucho las perspectivas sobre su actuación y los enfoques sobre las prioridades. Pero los reflejos que modificaron a los misioneros se dieron en primer lugar en el ámbito de sus ideas y planteamientos misionológicos y catequéticos (de los cuales trataremos en la sección 8).

Es posible que en la percepción shuar haya surgido la representación, presente y documentada entre otras poblaciones indígenas del norte de la Amazonía, de haber influido positivamente sobre los blancos con que estuvieron en contacto (Albert y Ramos, 2000), y tal vez fue así. En este contexto de interrelaciones dinámicas se abrieron espacios para nuevas experiencias misionales, menos estructuradas y más creativas, como las de Juan Arcos y del padre D'Haene en Miazal; del padre Bolla en Wichim (y después entre los achuar del Perú) y de los padres Domingo Bottasso y Broseghini, y hoy en día también las del padre Chimento, en Wasakentsa (mencionadas en el punto 15).



Fotografía 5

Asistencia médica a los niños de la comunidad shuar.
Padre Conrado Dardé (izquierda). Gualaquiza-Morona Santiago, (cerca de 1934)

Tal vez solo en pocos aspectos podríamos escribir “vidas paralelas” de las dos entidades, y uno de estos sería el del rol y presencia de las mujeres. Por cierto, a lo largo de más de un siglo hubo muchos cambios en este rol y presencia, pero

tal vez se vivieron más cambios en el rol y presencia de las mujeres shuar, en su propia sociedad, y hasta a nivel nacional que en el rol y presencia de las religiosas (de las Hijas de María Auxiliadora y de otras órdenes) en el conjunto de la acción misionera salesiana. Este aspecto fue, quizás un límite y una dificultad para los misioneros que, además, enfrentaban a cada rato el desafío de explicar implícita o explícitamente a los jíbaros el porqué andaban solos y sin pareja, tratando, de impartir principios y reglas sobre su sistema familiar con el fin de “erradicar” la poligamia.

3. Tiempos y espacios

Tanto el tiempo como el espacio misionero-jíbaro y los tiempos/espacios creados alrededor de esta relación (que establecieron nuevas posibilidades comunicativas y simbólicas, por ejemplo, con los colonos y con los representantes del Estado), fueron construidos o elaborados, en buena medida, aunque no totalmente, con los aportes significativos de las dos entidades ‘asimétricas’ que mencionamos. Cada una actuaba con finalidades y según interpretaciones propias.

Los salesianos que actuaban en el Vicariato desde el final del siglo XIX, habían llegado a controlar con medios relativamente precarios una parte relevante del inmenso y difícil territorio del “Vicariato apostólico de Méndez y Gualaquiza” donde con densidades y profundidades temporales distintas, se hallaban las esparcidas unidades residenciales de los jíbaros. Los misioneros, por lo menos en las primeras décadas de su presencia, conseguían hacer muchas distinciones entre los subgrupos jíbaros, sobre los cuales el ya mencionado etnólogo-lingüista francés Paul Rivet publicó el mapa –para nosotros muy precioso– que incluye como referencias espaciales-étnicas decenas de nombres (por él atribuidos) de los subgrupos de ese modo representaba así la percepción externa, pero quizás también interna, “horizontal” y fragmentada, de los jíbaros.

En este territorio, difícil desde el punto de vista étnico y ambiental, los misioneros actuaban como incansables agentes de “civilización” y de conversión, forjando no solo la organización del espacio físico y sociopolítico (actuando en lugar del Estado), sino también los ritmos temporales (diarios y anuales) de las actividades de las misiones.

Este proceso parece replicar, más de un siglo y medio después por lo menos, algunos aspectos de la construcción de los tiempos/espacios de las reducciones misioneras (en especial las jesuíticas) de los siglos XVII y XVIII. Los antiguos misioneros llegaban a las reducciones con planes utópicos para la construcción de pueblos ‘rurales’, en algo comparables con los de la Europa de donde ellos venían,

caracterizados por los rasgos distintivos de la civilización cristiana, pero libres de los males que en la misma Europa ya eran parte intrínseca e imprescindible de cada pueblo, ciudad y nación. La organización espacial y temporal (una plaza central con la iglesia posiblemente enriquecida por campanas que marcaban los ritmos de cada día, y además un calendario), y otros innumerables indicadores de las relaciones de poder, verticales y no horizontales eran rasgos de estas nuevas fundaciones de ‘tierras sin males’.

También los salesianos, con los medios e instrumentos del siglo XX, construyeron y fortalecieron nuevas representaciones/percepciones del espacio/tiempo. Los misioneros, después de medio siglo de actuación, consiguieron formar algunos primeros caseríos habitados por sus nuevos fieles shuar. En esta tarea de cambio social y espacial un pionero fue el padre Rouby, que ya al final de 1920, conseguía reunir muchos jíbaros en el lugar de la antigua Sevilla de Oro, re-denominada por él ‘Sevilla Don Bosco’. La historia de cada uno de estos nuevos asentamientos es admirable y puede ser objeto de muchas reflexiones. Menciono solo un episodio significativo para la neofundación del padre Rouby, la primera exitosa en la época: el joven misionero tuvo la idea de conseguir de Italia una campana para la capilla del caserío. Ya corría el año 1937 y el padre Rouby escribe del sueño feliz del nuevo instrumento metálico, como de una voz que pueda resonar en lugar de su misma voz (Toscano 1999: 119). Poco más de diez años después, el padre Gomezcoello conseguía del Shuar Katani, en la parte central del valle del Upano, una donación de un poco de tierra nivelada. A partir de este espacio, y de esta actitud positiva de un “mayor” shuar, el misionero fundó el centro de Asunción. Años después, en 1952, el mismo Padre consiguió otra donación de tierra por otro mayor shuar, Papue, y a partir de ésta fundó el centro de Saip (Rubenstein, 2005: 38).

Día tras día las interacciones entre misioneros y shuar (cómo los “jibaritos” del padre Rouby, o los ‘mayores’ – *úunt* – Katani y Papue del padre Gomezcoello), producían redefiniciones espaciales y temporales. Estas incluían y englobaban también tiempos y espacios externos, tanto al mundo misionero como al indígena, elaborando nuevas dimensiones. Se producían tiempos que tenían sus ‘ritmos’, por lo general lentos durante décadas, pero menos lentos durante el último medio siglo. Se construían también espacios caracterizados por nuevos paisajes y nuevos ritmos visuales. Como cada territorio es también un conjunto de dimensiones temporales, se construían así nuevos tiempos/espacios jíbaros/misioneros.

Tal vez los cambios espaciales más relevantes, verdaderamente cualitativos, se dieron para los jíbaros en las primeras décadas de la presencia misionera, porque fueron para ellos cambios de concepción, de perspectiva sobre la relación entre los humanos y el medio ambiente. Los cambios ocurridos en el último medio siglo, en la medida en que ya se formaban los primeros centros shuar, fueron mucho

más cuantitativos que cualitativos: una vez establecido un modelo, una forma de organización espacial (y temporal) ésta se difundió y fue replicada innumerables veces. Para eso contribuían, año tras año, innumerables innovaciones como la introducción de instrumentos de trabajo, cada vez más efectivos y eficaces, de generadores de energía eléctrica, la construcción, inicialmente solo en algunos centros, de las primeras pistas de aterrizaje, y el establecimiento de una radio emisora shuar con la entrega de radios receptoras para cada centro y para muchas familias. La creciente difusión de herramientas y, en años más recientes, hasta de motosierras, el paralelo aumento demográfico, fueron todos factores que, entre otros, contribuyeron a ampliar de forma antes inimaginable los desmontes y la circulación de riquezas y bienes (Münzel y Kroeger, 1981; Bustamante, 1988).

Con relación a los cambios de concepciones temporales se podrían mencionar muchos ejemplos. Solo citamos dos ejemplos, uno temporal y el otro espacial, de la conquista lexical-terminológica emprendida por los misioneros: en un temprano catecismo hallamos indicios de los esfuerzos de traducir al shuar el concepto de “día de fiesta”, con referencia a las ‘fiestas’ cristianas que no existía, por supuesto, en las concepciones shuar. La forma escogida fue *jista tsawanda*, donde la primera palabra es nada más que una adaptación fonológica al shuar (/f/ > /j/, y /ie/ > /i/) de la palabra ‘fiesta’, y la segunda la voz shuar *tsawant* “día”. Así, el neologismo *jista* quedaba quizás impenetrable para los shuar.



Fotografía 6

Vista exterior de la primera iglesia de Méndez-Morona Santiago, año 1950

Un concepto muy importante para esta reorganización espacial era el de ‘poblado, caserío’, para esto algunos shuar ya utilizaban la voz quichua, *llakta*, fonológicamente adaptada en *yakat*. Tal vez por esta razón se prefirió, ya desde la década de 1940, la voz ‘centro’, algo totalmente nuevo y ‘dedicado’ a los replanteamientos espaciales de la región shuar, y distinto de ‘pueblo’ más aún, de ‘caserío’ o ‘recinto’, palabras que evocaban espacialidades y ordenes sociales andinos. La explicación para el uso de esta palabra se debe tal vez al concepto de un ‘centro’ espacial, ubicado entre muchas distintas residencias, como fueron las ‘plazas’ de Asunción y de Saip’ conseguidas por el padre Gomezcoello. Este concepto sugería quizás una renuncia a la idea de formar verdaderos pueblos según patrones coloniales e hispánicos, es decir con una plaza y cuadras, para no forzar demasiado la irrenunciable voluntad de los jíbaros de vivir en casas suficientemente distantes la una de la otra para evitar que los moradores pudieran alcanzar a verse, y a escucharse, recíprocamente. Tal vez la adopción de la palabra ‘centro’ implicaba referencias cristianas: un lugar de reunión de los shuar ya convertidos, mientras los jíbaros’ continuaban viviendo a los márgenes, en las ‘jibarías’.

El establecimiento de ‘días de fiesta’, de celebración litúrgica y de ‘centros’ fue una constante en la historia de la negociación espacial-temporal entre misioneros y jíbaros/shuar, no limitada a los primeros tiempos. En el diario de José Arnalot (1982), leemos lo que acontecía en Wichím’ (entre los achuar) hace cuarenta años. El joven Arnalot y el padre Bolla continuamente elaboraban nuevas celebraciones entre los achuar, y así establecían nuevas marcas temporales y espaciales (Gnerre, 2004). Pero los ritmos espaciales-temporales eran graduados por otros ritmos y otros lugares-eventos, en una serie inagotable de microeventos de la cotidianidad-espacialidad misionera. También, una vez introducidos, los nuevos macro –y micro– ritmos espaciales-temporales entraban, en grados y maneras distintas, en la cotidianidad indígena.

Como ya lo mencioné, la dimensión geográfica de las distancias, los caminos y las posibilidades de contactos con el mundo andino ‘civilizado’, durante varias décadas, digamos medio siglo, fue muy importante, casi una prioridad, desde el primer establecimiento de la Misión de Gualaquiza en 1895 hasta los años que siguieron a la guerra con el Perú de 1941-42, catastrófica para el Ecuador. Durante décadas los salesianos quedaron en los territorios preandinos que les habían sido asignados. Estos eran muy difíciles de recorrer y penetrar, ya que solo en parte, y limitadamente, era posible aprovechar el transporte fluvial. Solo con caballos y mulas era posible desplazarse afuera de las regiones de selva y a lo largo de pocos caminos ‘de herradura’, pero por cierto muy difícil alcanzar las innumerables residencias de los jíbaros alejadas una de la otra en las selvas. Así que, inevitablemente, la cooperación de los indígenas jugaba un papel central, no solo para abrir las posibilidades de traslado, sino también para proteger la vida de los misioneros.

Los salesianos incorporaban las referencias espaciales indígenas y las ratificaban, casi las ‘oficializaban’, a través de la escritura de sus valiosos diarios, crónicas y ensayos. Por un lado, cada vez más los misioneros elaboraban mapas, y muchas veces (¿siempre?) con el aporte de los jíbaros, que los acompañaban no solamente en territorios para ellos bien conocidos, sino también en otros donde nunca antes se habían atrevido a llegar. Por otro lado, en esta expansión en los confines de los conocimientos locales, los misioneros cada vez más podían explicar a sus nuevos fieles, en la medida en que las condiciones lingüísticas lo permitían, que existían calendarios litúrgicos y nacionales. Los introducían así, paulatinamente, a otras temporalidades, además que a nuevas espacialidades.

En un mapa misionero de 1925 está trazado un “Camino de los Jíbaros”, que unía Gualaquiza a Méndez, pasando por la Jivaría Puéngar, la Jivaría Katipi, Indanza, la Jivaría Sharupi, la Jivaría Cucush y Jívaro Ayuy. El ‘Camino de los Jíbaros’ había sido también, durante años, el principal “camino de los misioneros” o, mejor dicho, del propio Vicariato Apostólico de “Méndez y Gualaquiza”. Pero ya treinta años antes, en sus relaciones de las exploraciones realizadas en el bienio 1893-5, el coadjutor Jacinto Pancheri hacía referencias topográficas bastante distintas; en el misma orden hallamos: Tucumbatza (nombre de un río), Sharup (el mismo de la Jivaría Sharupi del mapa de 1925), Indanza (nombre de un río) (Bezzi, 2004). Parece entonces, que a lo largo de menos de treinta años se había dado una reelaboración de las referencias geográficas.

Así como ocurrieron muchos cambios en las referencias espaciales, también se dieron muchos cambios en las temporales. En su lento, pero constante avance hacia la fundación de misiones y la elaboración de formas innovadoras de educación y de organización de los shuar, los salesianos construyeron a través de más de un siglo, macroeventos que enmarcaban distintos tiempos y espacios, los de cada una de las misiones, con sus crónicas, que punteaban los muchos microeventos con innumerables días de trabajos y actuaciones, regulares y rituales. Dentro de estos tiempos y espacios, los salesianos enfrentaron un sinnúmero de desafíos históricos, geográficos y culturales.

Las décadas en que los salesianos llegaron al Oriente de Ecuador también fueron difíciles para el país, caracterizadas por cambios dramáticos de gobiernos, empezando por los anticlericales del final del siglo XIX, pasando por las tensiones y la guerra con el vecino meridional. Además, poderes regionales de la Sierra sur de Ecuador (en especial azuayos), constituidos por terratenientes que veían los territorios habitados por los shuar como un natural desfogue a las presiones políticas-demográficas sobre las tierras andinas meridionales, organizaron y ampararon migraciones de numerosas familias campesinas hacia la región de los shuar. Estas fueron cada vez más posibles en la medida en que se abrían caminos

hacia la región oriental, empezando por el camino de herradura desde El Pan (Azuay) a Méndez que concluyó en 1918 el padre Del Curto, después de enfrentar esfuerzos épicos.

La periodización propuesta por la historiografía salesiana (resumida y ejemplificada por Guerriero y Creamer, 1988) reconoce tres períodos en la historia de los salesianos en el Ecuador: 1. 1888-1934 “fundación y principios”; 2. 1935-58 “consolidación”; y 3. 1959-1988 “expansión”. Esta periodización tal vez se justifica mirando al conjunto de la obra salesiana en Ecuador; si tratamos de aplicarla a la historia misionera entre los shuar tenemos que alejarnos de una visión demasiado centrada en los salesianos, que privilegiaban las dimensiones factuales, fundada en de la idea de las obras, por lo general visibles y apreciables, y acercarnos no solo a la perspectiva de la actuación conjunta y compartida por misioneros y shuar que se propone aquí, sino también a la apreciación de alcances mucho menos visibles. No cabe duda que las ‘obras’ físicas y visibles, desde la abertura de caminos y puentes hasta la construcción de misiones, o la construcción de iglesias, cada vez más imponentes, fue parte importante de la actuación de los salesianos en tierras shuar, pero creo que lo que más quedó, y lo que hechó las bases para una acción a largo plazo fueron las obras invisibles.



Fotografía 7

Padre Albino Fredigotti (Visitador Extraordinario), lo acompañan algunos miembros de la comunidad shuar. Gualaquiza-Morona Santiago, año 1951

Con todo, esta periodización, por cierto muy relevante, puede ser revisada y replanteada cuando se ponga al centro de la perspectiva adoptada las relaciones y las “influencias” recíprocas, ya mencionadas, entre salesianos y shuar.

Si por un lado, como parece obvio, el fortalecimiento y la expansión de las misiones tuvo consecuencias directas sobre los shuar de las distintas regiones, lo tuvo también sobre los mismos misioneros, solo para hablar en términos de consecuencias de planteamientos e ideas. Las misiones como lugares físicos, con su iglesia, comedor, bodega, y otros componentes más, representaban para los shuar, así como para muchos otros pueblos indígenas del mundo, lugares de fascinante atracción y de convergencia, en primer lugar en cuanto fuentes de la ‘riqueza de Dios’, sobre lo que escribió Taylor (1983). Es obvio que constituían espacios para un contacto bastante intenso entre los (pocos) misioneros residentes en cada misión, y los (muchos) jíbaros que llegaban también de muy lejos a ver a los ‘Padres’ con su mundo de máquinas y de conocimientos arcanos e inalcanzables.

En términos espaciales, los salesianos, año tras año, expandieron sus misiones y presencia en la Amazonía de Ecuador desde el sur (Gualaquiza), hacia el norte (Chiguaza) hasta el río Palora, siguiendo una ruta que nos recuerda la que históricamente, a través de los siglos, siguieron los shuar, que entre los pueblos de su misma familia etnolingüística son los más norteños. Se dieron así complejas y largas reformulaciones del espacio: desde el tiempo del “Sendero de los Jíbaros” arriba mencionado, hasta el establecimiento de un número creciente de pistas de aterrizaje. Al mismo tiempo en que entre los shuar se daban muchos cambios socioculturales, también entre los salesianos se daban importantes cambios de perspectivas y de percepción.

Cada año los misioneros se alejaban un poco más de sus puntos de referencia espacial, alejándose, al mismo tiempo, de las condiciones psicológicas de aislamiento, algunas veces angustiantes, que habían experimentado y sufrido los misioneros de las primeras décadas. Tal vez se alejaban también del *ethos* heroico de los primeros años. En la medida en que la red de las misiones se organizaba, cada vez más había celebraciones, visitas de superiores, reuniones entre misioneros, al tiempo que se distanciaba la amenaza del hambre que había perseguido a los primeros de ellos. Todo esto se desprende muy claramente de la lectura de las innumerables relaciones y cartas publicadas en el *Boletín Salesiano* y, aún más, de las muchísimas crónicas. Algunas de estas expresan sensaciones y sentimientos bastante trágicos, como por ejemplo, la crónica de la casa de Gualaquiza de las Hijas de María Auxiliadora, desde su entrada hasta su salida, en 1911: página tras página, día tras día, leemos de lluvias incesantes, de hambre, de ratones que comen lo poco que queda, de incomprendimientos, de visitas atemorizantes por parte de los “salvajes”.

Emblemática de la primera fase de expansión geográfica fue la ya mencionada epopeya de la construcción del camino de herradura desde El Pan (Azúay) hasta Méndez, gran obra del padre Albino del Curto, concluida en 1918. Los misioneros tal vez pensaban en aquella obra no tanto como una facilidad para ellos y sus mismas misiones, lo que por supuesto era, sino como una posibilidad para incrementar la migración de campesinos azuayos que quizás hubieran ofrecido, con sus familias oficialmente monógamas, un modelo de vida cristiana para los jíbaros, motivándolos de tal forma para la conversión y el cambio social. El esfuerzo de la evangelización incluía la posibilidad de introducir a los shuar en el modelo de vida cristiano real, y no solo explicado en los sermones. Era como un “ejemplo” viviente y no solo hablado. Este era algo que para los protestantes era muy importante: en sus obras, bastante exitosas, de conversión de indígenas de todas partes del mundo, ellos siempre favorecieron la presencia local, a largo plazo, de parejas de misioneros, posiblemente con hijos.

En las primeras décadas del siglo XX vivía en Macas una pareja, la del reverendo Olson y su esposa (que llegaron a publicar en 1934 una traducción en el shuar “macabeo” del Evangelio de San Lucas). Obviamente, los misioneros católicos, viviendo solos, sin mujer y menos aún hijos, que les consintieran exhibir su “normalidad” a los ojos de los indígenas, tenían el eterno problema de explicar a ellos las razones de su condición, muchas veces percibidas por los shuar como muy miserables y lamentables. Fue así que el “ejemplo” de las familias cristianas de los colonos podían tener, según los misioneros, un rol muy importante. En 1917-18 ellos tuvieron la idea de traer colonos que formaran pequeños asentamientos que sirvieran como “muestra”, como testimonio de vida cristiana, y también de productividad, para que los shuar pudieran imitarlos. Esta era una combinación de la práctica misionera con un tipo de “ingeniería sociocultural”. Pero enseguida muchos de los atrevidos colonos hallaron formas variadas para explotar o hasta estafar a los temibles jíbaros. Un sinnúmero de microeventos de este tipo llena las crónicas de las misiones, revelando plenamente el afán y las angustias de los misioneros que, quizás, llegaron a desear (sin nunca revelarlo, a bien de la verdad) modelos como los de las reducciones jesuíticas de un siglo y medio antes, donde por lo general los mestizos y los españoles no eran admitidos.

Es sabido que las hazañas no muy honradas de muchos de los supuestamente “ejemplares” colonos cristianos, causaron resistencias y hasta reacciones agresivas por parte de los shuar. A través de los años el problema de las relaciones con los colonos llegó a constituir para los shuar un factor más para convencerlos que tenían que “organizarse o sucumbir”, como se lee en el título de un libro muy famoso del comienzo de la década de 1970 (Federación Shuar, 1972). De hecho, solo el surgimiento de las primeras asociaciones de “centros”, y después de la misma

Federación Shuar con sus amparos legales y los mapas de los territorios de cada “centro”, consiguió frenar esta historia de abusos y explotaciones.

La construcción del primer camino de penetración del Azuay a Méndez (al sur del valle del Upano), representó un fortalecimiento del papel desempeñado por la Misión y de la región que de alguna forma encabezaba. Una o dos décadas más tarde los misioneros empezaron la expansión hacia tierras menos difíciles, hacia el norte del valle del Upano, hasta incorporar, en 1924, en los linderos todavía no oficiales de su Vicariato, al pueblo de Macas, simbólicamente muy importante. Hasta entonces Macas había sido parte de la Prefectura Apostólica de Canelos de los padres Dominicos, obviamente una orden de mucha presencia histórica, que ya había contado, en este mismo Vicariato, con misioneros conocedores de la cultura y de la lengua de los jíbaros, como el padre Enrique Vacas Galindo (autor del primer librito impreso en shuar y de una novela, *Nanguijúkima*, muy representativa de la percepción externa de los jíbaros), algunos otros como el padre Magalli, y hasta el primer recopilador de textos y músicas de los jíbaros, el padre Montero (Gnerre, 2006). Pasaron algunas décadas más para que fuera posible la expansión de la presencia misionera salesiana aún más al norte (hasta Chiguaza), alcanzando el río Palora, entonces el límite norteño de la presencia de los shuar. Al Oriente los misioneros superaron la Cordillera del Cutucú donde establecieron, diez años después de la guerra con el Perú, la misión de Taisha (1951).



Fotografía 8

Una de las celebraciones de la comunidad shuar, acompañan: Monseñor Domingo Comín (izquierda) y el Rector Mayor Renato Ziggotti (derecha). Sucúa-Morona Santiago, año 1957

Recién en el último medio siglo se incrementaron las posibilidades de transporte aéreo, aunque mucho del trabajo pastoral todavía requería de las continuas visitas que los misioneros itinerantes realizaban a los innumerables y pequeños asentamientos shuar. El profundo replanteamiento de todo el espacio geográfico, cultural y demográfico shuar a raíz de la formación de centenas de “centros”, de la asignación de las tierras, del bosque y de la construcción de caminos, puentes y carreteras, llevó a la necesidad, hasta dentro de la propia Federación Shuar, de elaborar un instrumento de conocimiento geográfico no solo escolar: el *Atlas Shuar* (1985).

4. Cambios sociales

Junto a las dimensiones espaciales y temporales se construían, de maneras muy variables a través del espacio y del tiempo, las relaciones de los misioneros con las formas culturales shuar y achuar y su autorepresentación. En este aspecto los salesianos, la orden más ‘obrera’ entre ellas, tuvieron en sus filas a pioneros muy valiosos. Uno de ellos fue Miguel Allioni, que ya en 1910 había escrito una monografía bastante exhaustiva sobre las costumbres de los jíbaros, en un tiempo en que entre las publicaciones científicas sobre los jíbaros, solo había un ensayo del etnógrafo italiano Colini (1883, 1884) y el ya mencionado de Paul Rivet (1908), publicados en Italia y en Francia, respectivamente), alguna nota poco más que periodística y sensacionalista sobre las tsantsas que llegaban a Europa a través de Panamá (Bollaert, 1863a y b), y un relato de viajes (Up de Graff, 1923). Desafortunadamente, el manuscrito de Allioni, después de la temprana muerte de su joven autor, durante más de medio siglo quedó inédito y sin la posibilidad de ser leído por los misioneros, que por cierto hubieran recibido de su lectura muchos insumos útiles para comprender más y mejor la sociedad de los jíbaros/shuar.

Mientras tanto, no sabemos cuál pudiera haber sido la representación que los jíbaros tenían de todos los cambios que modificaban, día tras día, su entera existencia. No quiero decir “los afectaban”, porque esta sería una expresión que implícitamente los pondría en la posición de objetos, y no de sujetos conscientemente co-participantes de los cambios. Algo de lo que pasaba lo podemos reconstruir a través de la lectura de las muchas crónicas misioneras, de transcripciones de entrevistas realizadas a hombres y mujeres jíbaro-shuar a lo largo del último medio siglo, y de algunos trabajos de distinto género escritos por casi veinte autores: Arnalot, Bianchi, Boster, Bustamante, Colajanni, Descola, Harner, Hendrix, Juncosa, Karsten, Kelekna, Kroeger, Mader, Münzel, Ross, Rubinstein, Sterling, Taylor, y el autor de este ensayo, sin mencionar los muchos autores salesianos que actuaron y

vivieron entre los shuar, algunos más entre los achuar, pero teniendo un contacto de “mediación” con los shuar de distintas partes desde la década de 1960.

La experiencia de los internados fue, para muchos niños y jóvenes shuar, un hecho traumático. Por ejemplo, Ricardo Tankámash, hermano de un importante dirigente shuar perteneciente a una familia de Asunción, el primer “centro” shuar fundado por el padre Gomezcoello, en una entrevista realizada y grabada por el antropólogo Mark Münzel en 1975 (cuando el entrevistado tenía 25 años), narró cómo quince años antes, su padre y su madre tenían visiones distintas sobre la relación con los misioneros y con los cambios sociales:

Yo era interno de los salesianos. Yo no quería ir al internado pero mi madre decía: ¡Tienes que hacerlo!; Tienes que aprender castellano, te tienes que civilizar! (...) Mi padre (...) no quería que fuera donde los misioneros. El decía siempre: ‘Lo mejor es matar a los misioneros, entonces habrá paz’ (Él se negaba a visitarme allí, pero mi madre venía. ...) Pero a veces no me dejaban verla, por haber sido desobediente o no haber rezado bien, o por haber hablado en shuar con otros niños, en vez de en castellano. (...) Los padres explicaban a mi madre: ‘Tu hijo ha hablado shuar, por eso no puedes verle hoy. Pero si habla ahora todo el mes español, puedes verle la próxima vez’. Durante las vacaciones podíamos ir a casa. Pero entonces estaba escrito (...) con tiza en la pizarra: ‘Soy amigo del demonio, si en las vacaciones voy a casa donde los shuar’ (...) Y nadie quería ser el amigo del demonio (Münzel y Kroeger, 1981: 217-18).

En los internados misioneros la represión lingüística y de otra orden prevaleció durante toda la década de 1960 y se redujo solo con la institución de la educación radiofónica bilingüe, que de hecho redujo (pero no del todo) la razón de ser de los internados.

La principal intervención socioeconómica entre los shuar se dio a través de la introducción de nuevos cultivos y, sobre todo, de la organización de cooperativas ganaderas. Estas introdujeron nuevas formas de aparcería y modificaciones radicales en el espacio/tiempo, con los necesarios desmontes, los potreros y, en especial para los varones, la nueva distribución del tiempo de trabajo, obligatoria en cada día del año, una vez que el ganado debía ser atendido diariamente. Pero, mientras se daban todos estos procesos, también los misioneros, en la década de 1960, estuvieron en un profundo proceso de replanteamiento. Para esto contribuyeron nuevas estrategias de formación de los clérigos. Varios de ellos, después de llegados de Europa, eran enviados a seminarios en países de América Latina (en especial a Colombia). Estos jóvenes misioneros entonces podían enfrentar el contexto sociocultural que los esperaba, equipados con instrumentos interpretativos mejores y más aptos de los que habían recibido y manejado los misioneros de las generaciones anteriores, que llegaban a las misiones directamente de Italia o de algunos países de Europa central.

También en la década de 1960 empezaban a tener efectos en las misiones, los cambios que ocurrían en la Iglesia Católica, tanto a nivel central como a niveles más periféricos. Los primeros y más destacados cambios fueron introducidos por el Concilio Ecuuménico Vaticano II en la década de 1960. En pocos años se dieron repercusiones importantes en América Latina, específicamente en replanteamientos misioneros (resultados de encuentros históricos como los de Barbaodos, de Iquitos, y otros más). Estos cambios penetraron despacio en el ambiente misionero, encontrando, como era previsible, algunas resistencias, una vez que movían certezas y formas de autorepresentación preexistentes, consideradas por muchos de los misioneros más ancianos como consolidadas y experimentadas desde décadas atrás.

En algo sería distinta, entonces, la periodización histórica de la actuación misionera entre los shuar, con respecto a la periodización de los salesianos en Ecuador, si la pensáramos no solamente a la luz del conjunto de las relaciones entre los salesianos y los shuar, de las actuaciones y alcances conseguidos, sino también considerando los muchísimos cambios que dinamizaron los dos conjuntos durante las primeras décadas de actuación misionera, hasta después del conflicto con el vecino meridional. Parecería que la década de 1950 fue realmente central en esta dinámica, a manera de un período en que se recogieron algunos resultados (los frutos del “palo seco”), y se sentaron las bases para que se dieran nuevos pasos.

En esta perspectiva, entre los frentes de actuación mencionados al comienzo de este ensayo, reconocemos algunos años importantes y significativos de la actuación misionera. Tal vez el término “antes” se pueda fijar en el año de 1935, en que los misioneros, específicamente el padre Vigna, pidieron y obtuvieron el amparo estatal de las tierras de los shuar. Otro año fundamental fue el de la fundación de la “Asociación de los Centros Jíbaros de Sucúa” en 1962. El tercero con el establecimiento de la radio emisora de la Federación shuar en 1968. En años subsiguientes se dieron varias dinámicas sociopolíticas muy importantes, con una presencia significativa de líderes shuar en la política nacional. Desde la década de 1980 se dio un lento, pero también inexorable alejamiento de las organizaciones shuar de la Misión Salesiana.

La actuación de los misioneros, a nivel sociológico, tenía varios ejes, entre estos el más relevante fue quizás la institución de los “internados” en las misiones. En estos residían, durante casi todo el año, muchos niños y jóvenes shuar de ambos sexos, que prestaban sus servicios de colaboración en las actividades necesarias para la conducción de cada Misión para recibir, a cambio, además de su propia subsistencia, la educación cristiana y formal según los programas estatales. Una vez acabado su ciclo escolar, estos jóvenes regresaban a sus lugares de origen, encontrándose bastante (o muy) desadaptados a las formas de vida que allí con-

tinuaban vigentes, pero trayendo, al mismo tiempo, nuevas ideas y perspectivas. Pero esos jóvenes ya tenían dudas y recelos sobre muchos aspectos de la vida de sus padres y mayores, empezando quizás por la poligamia, un tema de mucha preocupación, casi de obsesión, para los misioneros.

El largo trabajo factual-ideológico realizado por generaciones de salesianos en su afán de “domesticación de los cuerpos salvajes”, como llamé este proceso de control (Gnerre, 2003), fue favorecido, y de alguna manera fortalecido, por factores sociohistóricos complejos. Un año tal vez muy importante en todo este proceso fue el de 1942, cuando se dio el conflicto con el Perú, catastrófico para Ecuador, que motivó y fortaleció la presencia “civilizadora” en toda la región al norte de la nueva frontera establecida por el Tratado de río de Janeiro de 1942. Las consecuencias del conflicto de 1941 sobre la sociedad shuar no han sido todavía ni estudiadas, ni menos aún entendidas, pero sin duda los misioneros actuaron de forma muy funcional (en términos de las posibilidades e ideas de la época) a las exigencias de un Estado que en aquel entonces no tenía la fuerza para expandirse de manera efectiva en una región de difícil acceso.



Fotografía 9

Radio Federación, primera en promover la educación a distancia como una modalidad alternativa para algunas provincias de la Amazonía.

P. Mateo Króvina Macas–Morona Santiago, cerca de 1970

Algunos jóvenes misioneros que llegaron a la región shuar al final de los años cincuenta tuvieron una visión asombrosa de la realidad que observaron a través de sus filtros ideológicos-conceptuales. Cada uno reaccionó de formas distintas. El padre Pellizzaro, por ejemplo, siempre muy sensible a la situación material y cultural-religiosa de los shuar, escribió años después, en 1970, su percepción trágica de un mundo que se estaba deshaciendo:

me encontré con las comunidades shuar destruidas, familias cristianas que, en nombre de un mal entendido cristianismo, querían romper con todas las tradiciones shuar, una sociedad desorganizada, porque la autoridad nacional quería imponer sus leyes, desconociendo absolutamente la organización shuar y sus costumbres, cuando no se añadían también los prejuicios egocentristas, los viejos tradicionalistas pensaron vivir según sus costumbres, la juventud tomó al blanco como un ideal de vida, perdiendo así su personalidad propia, explotados por los colonos necesitados de mano de obra, engañados por comerciantes, depravados por los vendedores de trago, prostitutas y vagabundos y angustiados por su vacío espiritual y las continuas frustraciones de no ser aceptados como blancos, sino estigmatizados siempre como indios, caminaban hacia la marginación y el caos sin remedio (Pellizzaro, 1970).

Diez años más tarde, el padre Broseghini recibía una impresión menos “terminal” y más “evolutiva” de la situación de los shuar. Él narró en una entrevista al antropólogo Jim Boster:

Yo vi en Bomboiza y en Kuchantsa no tanto un pueblo que estaba encaminado a la destrucción, sino más bien un pueblo que estaba animado a encaminarse hacia un nuevo estilo de vida que respondiera a las situaciones actuales. También había la borrachera, había eso, y se veía, por lo menos los domingos: se reunían en la misión para la celebración de la misa, Navidad, Pascua; llegaba mucha gente. Ya había problemas en ese tiempo; pienso que en alguna zona hubiera habido la cuestión de prostitución, pero no tanto. Eso sí, los engaños que le hacían los colonos para hacer malos negocios y muchas veces intervenía la misión para deshacer arreglos sobre ventas de la tierra. Al final, nadie podía vender tierras si no tenía permiso de la Federación, y la Federación deshacía muchos negocios. Los años setenta y ochenta fueron de mucho fervor organizativo de parte del pueblo, tanto como comunidades; incluso obtuvieron la aprobación de un reglamento de contravención interno. Entonces el síndico tenía autoridad casi como una autoridad civil sobre ciertos pequeños delitos que podía castigar con tres, cuatro o siete días de calabozo. Era un esfuerzo para adaptarse a las nuevas circunstancias y para tener un diálogo con la otra cultura, la cultura que venía y entraba y, en cierto sentido, amenazaba la sobrevivencia de los shuar (Broseghini, 1983).

A medida en que se fueron formando los cuadros y profesionales shuar, también con influjo de personas que iban a trabajar con la Federación como voluntarios, de algunos antropólogos que tomaron interés en la Federación, creció entre los shuar un cierto deseo de asumirse como “mayores de edad”, que ya no necesita-

ban al misionero como intermediario, y que ya podían actuar directamente. Hasta los años ochenta había un salesiano actuando a tiempo completo como “asesor” en la Federación. En la medida en que la organización crecía, los dirigentes shuar no quisieron más estos asesores religiosos, ni en la Federación, ni dentro del sistema radiofónico. Así, la presencia salesiana se redujo solo a lo que era la catequesis a través de la radio y a la parte administrativa. Todos los otros asuntos lo llevaban adelante los dirigentes y maestros shuar. A veces consultaban a algunos (pocos) misioneros presentes en Sucúa, pero el deseo de ser autosuficientes creció. Algunos misioneros acompañaron y estuvieron presentes en las asambleas de la Federación. Como dijo Broseghini en la misma entrevista:

Éramos considerados asesores de las zonas de cada asociación; algunas todavía tienen esa figura, otras la dejaron, etc., pero todavía hay campos donde, como misión, estamos apoyando, sobre todo en la formación de la educación secundaria. Ahora, con el proceso de la inculturación, todo el proceso de los ministros, de los catequistas, todo eso, pero en cierto momento hubo distanciamiento, a veces un poco de resentimientos, podemos decir así, de contrastes y otras veces hubo acercamiento y búsqueda de un apoyo de parte de la misión (ídem.).

A partir de los años de ochenta empezó a entrar al Valle del Upano un turismo que de por sí producía una nueva tipología social entre los shuar. Entre estos había (y hay) jóvenes shuar que se representaban como ‘chamanes’ (o lo eran de verdad) y que tenían conexiones con agentes de turismo. A través de ellos entraban en contacto con turistas, principalmente extranjeros, ofreciéndoles viajes al interior de la región para compartir experiencias ‘fuertes’ derivadas de la toma de alucinógenos. Este fenómeno social se extendió fácil y rápidamente a los achuar. Aunque el análisis de este proceso esté afuera del tema central de este ensayo, cabe señalar que por lo menos los iniciadores de esta tendencia turística exótica como una muestra de la ‘cultura’ shuar, eran egresados del contexto misional o hasta exalumnos de los internados (Rubenstein, 1998).

5. Autorepresentaciones jíbaras/shuar

Al final de la década de 1960, algunos jóvenes del valle del Upano ya tenían una distancia auto –(y étero–) irónica suficiente para poder jugar sobre la figura del “jíbarito valiente”, como imagen disminuida, y en sí contraria a la de los feroces “cortadores de cabezas”, aquella elaborada por los viajeros (cómo el ya citado Up de Graff, 1923, o por Cotlow, 1953) y de las imágenes que ofrecían algunos de los misioneros de los primeros años de “exploraciones”. Todavía en 1935, hasta un etnólogo académico como Karsten confirmaba esta imagen asombrosa, titulado su valiosa monografía sobre los jíbaros: “Los cortadores de cabezas del alto Ama-

zonas”. A comienzos de la década de 1970, el mismo Ricardo Tankamash que ya citamos, entonces estudiante de derecho, dijo en un discurso a las autoridades nacionales de visita a la Federación Shuar: “Los shuar que antes cortaban la cabeza ahora están unidos, para cortar la cabeza de la ignorancia, en primer lugar, de la injusticia. Somos capaces de poder razonar, de poder afrontar, para poder resolver los problemas a base de las razones y sin ninguna violencia” (Tankamash, 1983).

Otro ejemplo que evidencia una nueva y orgullosa autoconciencia shuar lo viví en 1974, en Sucúa, cuando un importante dirigente de la Federación Shuar (que llegó a ser Presidente de la misma) que había leído un libro del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, dijo a quien escribe y al colega antropólogo Antonino Colajanni: “nosotros también tenemos nuestra culturita” (Gnerre, 1988). En los mismos años la Federación Shuar había empezado a publicar el periódico *Chicham* y el sistema de educación bilingüe intercultural muchos libros de texto para las tele-escuelas.

La lengua shuar ya era traducida, interpretada y “replanteada”, empezando por el trabajo de grabación de los mitos, de su transcripción y publicación con traducción interlineal realizado de forma sistemática por el padre Pellizzaro. Las elaboraciones textuales incluían la interpretación y la atribución de significados a los textos, una hazaña que llevó en pocos años a nuevas perspectivas misionológicas y catequéticas de las que hablaremos en la sección 8 de este ensayo. La empresa editorial empezada por el padre Juan Bottasso en 1975, con la serie “Mundo Shuar”, se transformó en menos de una década en la editorial Abya-Yala, internacionalmente conocida, reconocida y distribuida.

A las nuevas autorepresentaciones shuar, ya habían contribuido, y por cierto estaban contribuyendo, las nuevas formas de enunciación y de discurso referencial que pocos misioneros, entre ellos en primer lugar el padre Germani (Aijiu Juank’) introducían a través de publicaciones y de la divulgación radiofónica, escolar y religiosa. Se daba así una transición desde formas discursivas prevalentemente de interacción directa cara a cara, hacia formas en que cada vez más tomaba espacio la referencialidad relativa al mundo físico, histórico y sociológico.

Es obvio que para estas nuevas formas discursivas contribuía el crecimiento de la autoconciencia sociocultural y lingüística de los shuar. Ya existían, entonces, las bases para un discurso shuar (elaborado por las promociones salidas de los internados misioneros) autoreferencial y autocontemplativo. En el transcurso de una década se dieron muchos cambios y ya en los setenta Ricardo Tankamash se empeñaba, aunque por breve tiempo, en la recolección de los mitos shuar (Gnerre, 1985). Pocos años después, en Bomboiza, en el Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar (INBISH) se empezaba, promovida por el padre Broseghini, una sistemática recolección de historias de vida y de datos culturales. En el mismo

contexto educacional, un núcleo de jóvenes shuar enfrentaba el desafío de la traducción, elaborando pacientemente, bajo la dirección del mismo misionero, y con la participación episódica de quien escribe, un diccionario español-shuar pensado como un instrumento para la comprensión por parte de los estudiantes shuar de los textos en español. Al final, la primera versión del diccionario, un volumen de 500 páginas, salió publicada en 1988 (Diccionario, 1988), y en 1995 tuvo una segunda edición revisada.

El lado “aplicado” de esta empresa se traducían en publicaciones destinadas a la enseñanza del shuar o a su fortalecimiento, cómo *Aujmátsatai Yatsúchi!* (Germani, 1976) un texto acompañado por las grabaciones de los diálogos, o para el aprendizaje de otras lenguas a partir del shuar. Pero, las dos publicaciones mencionadas reflejaban una actitud no muy realista, y más bien ideológica, con relación a la posición de la lengua shuar, una vez que, como parece obvio, con relación a la primera, los hablantes de la lengua dominante que hubieran deseado aprender el (difícil) idioma shuar, podían alcanzar a lo mejor a algunas unidades, y con relación a la segunda los hablantes nativos que hubieran tenido la exigencia de aprender el inglés muy probablemente ya controlaban muy bien el español.



Fotografía 10

Padre Adriano Barale junto con algunos integrantes de la comunidad shuar, en el taller de carpintería. Misión de Sevilla Don Bosco-Morona Santiago, año 1957

Mientras tanto, el horizonte de los desafíos lingüísticos se ampliaba. En 1978 los misioneros padre Germani y Rivadeneira publicaron en el instituto que se encargaba de la educación radiofónica un memorable libro para el aprendizaje del inglés a partir del shuar, casi sin mediación del español con un orgulloso título bilingüe shuar-inglés: *II Jinti. Our way*. La lógica político-lingüística implícita en este libro apostaba que, con base en el shuar, era posible enfrentar cualquier diversidad lingüística y conceptual (Gnerre, 1999). En una entrevista realizada por el antropólogo Jim Boster con el padre Broseghini en 2004, el entrevistador preguntó: “¿La Misión Salesiana, al seguir esta política, ha cambiado la manera en que el pueblo shuar piensa de su propia cultura?” La respuesta de Broseghini fue positiva:

Yo pienso que sí ha influido bastante, porque se ha buscado encontrar un punto de fuerza, para recuperar un poco el orgullo de la cultura que se estaba también perdiendo. Entonces decirles y hacerles ver, por ejemplo, que también dentro de sus tradiciones había cosas que pueden ser actuales; pienso que es un gran aporte que se hace. A veces, cuando en las comunidades, por ejemplo, se explican mitos y otras cosas, también hay que decir sobre qué base los mayores sacaron este mito, dónde observaron esto, por qué, y se les hace ver cierto comportamiento de la naturaleza, de la luna, de la semilla, del cosmos. La gente entonces dice, claro, los nuestros tenían sabiduría, tenían conocimientos, tenían una interpretación de la vida y nosotros la queremos tirar; no valen.

6. Algunos frentes de actuación

Después de la exposición de algunas perspectivas generales, podemos quizás regresar, con mayor detalle, a algunos de los puntos listados en la parte introductoria de este ensayo, denominándolos “frentes de acción”. Como ya se dijo, los misioneros, en muchos casos, pero no en todos, habían favorecido la migración hacia las tierras orientales de muchísimas familias de campesinos del surandino de Ecuador, de tal forma que, objetivamente, favorecieron una interacción/conflicto entre colonos y shuar, mientras, al mismo tiempo, la mayoría de los misioneros asumió un rol de defensores de los derechos territoriales de los indígenas.

Muchas regiones inmediatamente preandinas, como el valle del Upano donde se ubica Sucúa, durante un tiempo bajo control de los shuar, eran ocupadas cada vez más por familias de migrantes andinos que llegaban a la región, provenientes de las provincias de Azuay y Cañar. En este contexto, fue realmente fundamental la actuación de la Misión para la defensa legal de las tierras shuar y para los convenios con el Estado ecuatoriano. En 1935, el padre Juan Vigna había hecho la primera solicitud para la reserva shuar y en 1945 se obtuvo la primera concesión. Veinte años después, la Federación, una vez formada, tomó fuerza y se comenzaron a formar las cooperativas ganaderas.

Las relaciones que los misioneros establecieron con las instituciones nacionales les permitieron mediar en la construcción de espacios físicos y políticos favorables, por lo menos en principio, al fortalecimiento institucional y demográfico de los shuar (Bottasso, 1986). Cuando el flujo migratorio ya estaba supuestamente reglamentado, en parte, por la ley de Reforma Agraria de 1964, ya se había formado la primera “Asociación de Centros Jíbaros de la misión de Sucúa”, embrión de la futura Federación Shuar, y surgían algunos líderes que podían actuar a nivel nacional, es decir afuera de su región (Directorio, 1976).

A lo largo de las dos décadas que siguieron a la derrota ecuatoriana de 1941, los cambios en la sociedad shuar fueron cada vez más intensos: se redujo considerablemente la conflictividad interna, entonces endémica (mientras crecieron tal vez los conflictos con sus vecinos achuar), parecía que la sociedad shuar estaba casi completamente “pacificada”, posiblemente solo en apariencia.

El intenso programa de ‘pacificación’ y de ‘sedentarismo’ de los jíbaros empezó de formas indirectas (sus acercamientos a las misiones para búsqueda de la “riqueza de Dios”), pero solo desde la década de 1950 empezó de forma totalmente explícita y reconocible, con la formación de los primeros “centros” shuar (en especial por el padre Gomezcoello). Empezaron a formarse así algunos pequeños núcleos de viviendas, algo antes impensable, mientras tal vez disminuía el poder de muchos chamanes, aunque también aumentaba su número (un proceso parecido empezó dos décadas más tarde entre los achuar, véase Descola, 1981).

Entre las décadas de los cincuenta y sesenta algunas aldeas, en especial en el mismo valle del Upano, al sur de la antigua capital, Macas, pasaron a llamarse ‘centros’, dando un paso más hacia cambios drásticos en los modelos territoriales de la región, cada vez más divergentes de los anteriores, del tiempo de los asentamientos aislados.

La formación de estas aldeas, aún no estructuradas según el modelo de un ‘pueblo’, con una plaza y hasta con una capilla, representó la base para cambios profundos en las formas de los asentamientos shuar: con el apoyo y el estímulo de los misioneros se formó un número creciente de pequeñas aldeas habitadas por los shuar que ya se consideraban ‘cristianos’ (o así eran considerados por los misioneros). Una vez que cuidaban potreros y ganado se daba lentamente entre ellos una transición hacia formas de tímido reconocimiento de liderazgos para cada aldea, superando, muy despacio, la tradicional falta de reconocimiento de ‘jefes’ con autoridad extensa más allá de su propia vivienda. Si las ventajas de estos cambios de formas residenciales eran claras para los misioneros, que tenían así a su alcance una población de decenas de personas” en cada aldea y hasta un número creciente de pequeñas capillas que surgían en muchas de estas, lo eran también para numerosos shuar (aunque muchos otros quedaban inconformes y

desconfiados), que vislumbraban mejores condiciones para tener acceso, a través de los misioneros, a bienes occidentales, en primer lugar a herramientas, armas y municiones (supuestamente a ser usadas solo para la caza).

Cada vez más las “nuevas” viviendas de las aldeas eran unifamiliares, ya que muchos exalumnos de los internados misioneros eran sensibles a las insistentes recomendaciones misioneras para reducir la así llamada ‘promiscuidad’, hacia el triunfo del modelo monógamo cristiano-occidental. Esta expansión acarreo consigo nuevos horizontes y reflexiones, como, por ejemplo, el mejoramiento histórico de los internados, la educación bilingüe bicultural y planteamientos catequéticos novedosos.

Otra actuación fundamental fue el fortalecimiento de la asistencia médica-sanitaria, en larga medida a cargo de las Hijas de María Auxiliadora, que en la década de 1960 sentó las bases para la formación de los promotores de salud que empezaron a actuar en un primer tiempo dentro de las estructuras de salud de la Federación Shuar, y después bajo el reconocimiento y con el apoyo del Ministerio de Salud. No fueron muchos los misioneros con preparación médica, entre estos hay que destacar al padre Brown que actuó en Taisha. Hubo también distintos voluntarios internacionales que se empeñaron en la misma dirección, entre ellos A. Kroeger.

Tal vez el paso más importante, durante ese momento de la presencia salesiana ente los shuar, fue el apoyo decisivo de los misioneros para la fundación de la Federación Shuar. Como ya se dijo, esta fue la actuación más importante del padre Shutka que acompañó de cerca el proceso de formación y crecimiento de la Federación y, de hecho, puso en acción todo el proceso organizativo. Pero, como dijo Broseghini en la entrevista ya citada:

el padre Shutka no hizo todo esto solo, sino apoyado por casi todos los misioneros que trabajaban en las distintas zonas, cómo, por ejemplo, en Méndez, en Limón y Chiguaza. Todos contribuyeron para que los shuar se organizaran, para que tuvieran sus autoridades, sus asociaciones para que participaran en los proyectos, en los programas de la Federación y, también en el campo educativo, los misioneros apoyaron mucho.

En 1969, cuando la Federación ya tenía cinco o seis años de camino y estaba en el proceso de legalización de tierras y de contención de la colonización, hubo momentos de tensiones cuando algunos colonos quemaron la Misión de Sucúa. Se buscó entonces contener aún más la penetración de la colonización en territorio shuar. Todos los centros, en especial los que estaban organizados, “sacaron las picas”. Había un equipo de topógrafos voluntarios y shuar que trabajaba con la Federación, con el que se alcanzó a delimitar los territorios de cada centro. La Federación y la Misión Salesiana fueron las primeras que hicieron, como práctica,

las denuncias globales que después fueron asumidas por la Ley de Reforma Agraria. De esto salió claramente la idea de que el territorio fuera comunal, de título global y que el usufructo fuera familiar.

A partir del 29 de enero de 1968, la Federación Shuar empezó a transmitir programas radiales en lengua shuar, durante muchas horas al día a través de una emisora independiente: “Radio Federación”, hoy en día Radio Arútam. La institución de la Radio emisora, tuvo como antecedentes relevantes, por un lado, la presencia de la misión evangélica entre los shuar y el establecimiento de una radio emisora, en Makuma, que complementaba y fortalecía localmente la poderosa radio emisora, también evangélica: “La Voz y los Andes” que transmitía desde Quito. Los evangélicos desde la Misión de Macuma transmitían por radio ya desde varios años atrás y ellos recibían el apoyo lingüístico del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que también elaboraba textos bilingües escolares y por otro lado, algunos shuar ya habían tenido una breve experiencia de locutores en su idioma en las Escuelas Radiofónicas Populares (ERP) del obispado de Riobamba (Monseñor Leónidas Proaño) y estaban listos para asumir la tarea.



Fotografía 11

Construyendo el taller de carpintería en Méndez Kuchantza

En el año de 1967 el padre Shutka, que como ya se dijo, había llevado adelante por una década con gran visión y emprendimiento, el trabajo pacientemente empezado por el padre Gomezcoello, había organizado, desde 1960 las primeras

asociaciones de centros shuar en el Valle del Upano, y consiguió de la Embajada Americana en el Ecuador la donación de un aparato de radio-transmisión. Este fue instalado en Sucúa, en la misma Misión Salesiana, cuando todavía no existía un edificio apto para hospedar las oficinas e instalaciones de la Federación Shuar y menos de la radio. Fue a raíz de esta donación y de la visión del padre Shutka que a comienzo de 1968 Radio Federación empezó sus operaciones, los primeros locutores radiofónicos eran algunos jóvenes de ambos sexos, originarios del valle del Upano, que habían estado varios años en los internados misioneros.

La Radio Federación tuvo desde entonces un admirable desempeño educacional y de defensa de los derechos, de la cultura y del idioma shuar. Bajo esta perspectiva fue objeto, durante algunos años, de atención internacional (Calvet, 1982), en una época en que los temas de la defensa de los derechos de las culturas y de las lenguas minoritaria, y del empleo de las segundas en funciones ‘altas’ como la educación apenas empezaban a ser planteados.

El uso educacional de la emisora de la Federación fue apoyado con mucha eficacia por el padre Germani. Fue él quien prácticamente ideó el sistema radiofónico, elaboró materiales para los telemaestros residentes en Sucúa y para las centenas de teleauxiliares presentes en número creciente en los “centros”. El padre Germani dominaba el idioma, y con los maestros y profesores shuar elaboró los primeros textos bilingües, en especial en lo que concierne a los temas religiosos e históricos. En 1970-71 el padre Germani se encontró algunas veces con el principal lingüista del ILV entre los Shuar, Glen Turner (quien residía al sur de Sucúa, en Chinimbimi, cerca de Logroño, en el valle del Upano), y entre los dos trataron de arreglar algunas diferencias en el sistema de transcripción fonética práctica del idioma shuar. Este mismo sistema sirvió de base para la escritura del idioma achuar que empezaba por esos mismos años.

Si bien el interés de los misioneros en la lengua shuar había disminuido hacia comienzos de la década de 1950, resurgió con fuerza a partir de 1970, cuando se planteó con toda su magnitud el desafío de la educación bilingüe. Los materiales didácticos para el establecimiento de las escuelas bilingües shuar fueron elaborados durante años por Alfredo Germani (Ajiu Juank’), que también redactó textos muy importantes para la Federación Shuar, como *Organizarse o Sucumbir* y un texto histórico en dos volúmenes: *Pueblo de Fuertes*. El padre Germani dejó en 1999, con su trágica muerte, un gran vacío en todos los ámbitos de su amplia actuación, pero, en especial, donde su fino conocimiento del idioma era imprescindible.

Casi como natural consecuencia del fortalecimiento del sistema de educación bilingüe surgió el primer Instituto (pedagógico) Bilingüe Shuar (INBISH). Este paso fue posible solo después de que se formó una visión, compartida por un núcleo de misioneros, representativo tal vez no tanto en términos numéricos,

sino en términos de la “masa crítica” que estos representaban dentro de la Orden Salesiana del Ecuador. Los salesianos que vivieron plenamente esta empresa única y valiosa no fueron muchos. Entre estos tenemos que mencionar una vez más al padre Broseghini, que en la misma entrevista al antropólogo Jim Boster dijo:

Los años de mayor creatividad, digamos, fueron los que estuve en Bomboiza como superior, donde estuvimos formando el Instituto Pedagógico para los Shuar, bilingüe, intercultural, en el que se elaboraban programas, donde se buscó que parte de los contenidos programáticos vinieran de la cultura; donde se buscó con la celebración de la fiesta, con la semana cultural, rescatar formas de bailes y todo, y valorizar a los viejos. Las monografías de los alumnos de sexto curso prácticamente fueron recolecciones de datos etnográficos muy amplias, donde hubo grabaciones, cuadernos de transcripción, traducción. Hubo la elaboración de muchas tesis, un material inmenso. Yo pienso que esos fueron los años de mayor creatividad en este campo, y también en el campo shuar, yo me encontré bien. Fueron años muy buenos.

El proceso que llamaríamos “político” empezó, con presencia y proyección nacional, alrededor de 1985. Entonces ya habían más jóvenes preparados y formados en ambientes no necesariamente salesianos. Habían salido a estudiar afuera de su región y, además habían recibido influencias de antropólogos y de otras personas que venían a la región y hacían sus observaciones sobre la realidad local, desde una perspectiva más amplia. Hubo un acercamiento de muchos líderes al movimiento político Pachakutik, y lo que acrecentó su distanciamiento de la Misión Salesiana. En palabras de Broseghini:

Ellos pensaron que la solución de los problemas que tenía el pueblo shuar se hallaba al captar el poder de las administraciones locales. Y comenzaron las oposiciones políticas dentro de los shuar, porque no todos coincidían en el mismo partido, en el mismo movimiento, se jugaban los intereses personales, intereses de familia; esa característica del shuar de moverse sobre la base del parentesco y la familia es una cosa que se ve muy clarito, y eso no lo han perdido.

Afloraban así las formas de ser de los antiguos jíbaros: familiaristas y en continua lucha recíproca, ahora no más con armas sino en facciones. Estas nuevas divisiones reflejo y extensión de tendencias políticas nacionales, aún sin llegar a ser trágicas, contribuyeron para relaciones cada vez más difíciles entre la Federación y la Misión Salesiana. En un documento redactado en Sucúa del 25 de marzo de 1985, un grupo de jóvenes shuar escribía: “Somos exalumnos y continuadores de la labor misionera: debe haber una relación íntima entre la Federación y la Misión como institución”. Y añadía: “deseamos que la misión se deslinde de sus compromisos y se dedique a su labor espiritual, dejando a nosotros los aspectos de promoción. La Federación se cree capacitada para llevar adelante los aspectos de promoción del grupo Shuar a través de la organización de centros, y solicita a la misión el asesoramiento espiritual”. Como comentó Broseghini:

La mayoría de los misioneros viven deslindados de lo que es el trabajo de la Federación. Ahora (2004), el único vínculo soy yo, y al final quedé porque me eligieron miembro de la comisión de vigilancia. En este último año tampoco pude mantener mucho los contactos por el trabajo que tengo. Pero con todo, pienso que en el aspecto educativo siempre se ha buscado mantener una cierta relación, sobre todo para obtener, de parte del gobierno, ciertos apoyos. Ahora es mayor el distanciamiento y es normal que crezca y que camine por su cuenta, aunque a veces, claro, los shuar tienen sus falencias muy graves, porque la misma organización social, basada sobre las familias, cae en eso que forman centros de poderes antagónicos, muchas veces. Entonces, los proyectos de desarrollo a veces no pasan por todos, sino se quedan encerrados en algunos grupos.

7. Intentos de investigaciones

Varios misioneros que habían llegado a las misiones desde los primeros años sin saber, desafortunadamente, nada de antropología, lingüística, ni de religiones y filosofías comparadas, empezaron a darse cuenta cada vez más de la complejidad de la lengua y de la cultura shuar. Al mismo tiempo algunos de ellos empezaban a alejarse de los postulados eurocéntricos que asumían acríticamente la indiscutible superioridad de los conocimientos y de las formas de representación occidentales. En general, para los que empezaban esta reflexión crítica solo la religión quedaba afuera de este espacio de apreciación, que compensaba de alguna forma, sus fallas de la formación.

Comparativamente, limitando nuestra visión a las misiones de Ecuador, se puede decir que la orden misionera más “obrera” entre todas puede exhibir, a lo largo de toda su actuación más que centenaria, un número considerable de misioneros estudiosos (y escritores), cada uno con contribuciones en áreas distintas para la formación de una “masa crítica” que filtró hacia los jóvenes shuar, por lo menos a partir de la década de 1950. Entre estos misioneros tenemos que mencionar, en una aproximado orden cronológico, y sin ninguna pretensión de ofrecer un listado completo a: Miguel Allioni, Jacinto Pancheri, Joaquin Spinelli, Telésforo Corbellini, Félix Tallacchini, Juan de María, Ángel Rouby, Carlos Crespi, Juan Ghinassi, Carlos Simonetti, Juan Vigna, Siro Pellizzaro, Lino Rampon, Juan Bottasso, Juan Shutka, Carlos Zanutto, Alfredo Germani, Luís Bolla, Silvio Broseghini, José Arnalot y Edith Molina.

El ya citado padre Pellizzaro ha sido, y es, una figura de gran relieve desde que llegó a las misiones, en los años cincuenta. Como él contó al antropólogo Jim Boster:

Vine aquí a Sucúa, en 1962, y después de quedarme un año, me fui a Paute. Ahí comencé un movimiento de catequistas, de líderes religiosos Shuar, ahí comencé más o menos el trabajo un poco de inculturización, aunque no tenía tantas ideas claras, en aquellos tiempos, no sé si fue antes, le escribí una carta a Juan Arcos, en la que le pedía que me informara bien de todos los detalles de la cultura Shuar, para desarraigar todas las supersticiones que ellos tenían. Pero en la medida que fui profundizando en la cultura, me di cuenta de valores inmensos que había ahí, no solo valores humanos, digamos seculares, sino hasta valores religiosos, y comencé a ver cierta relación también con el Evangelio, con la Biblia, y entonces, poco a poco, me fui convirtiendo a esa cultura; esa cultura me convirtió a mí, en lugar de yo convertirla. Y comencé más a dejar el sistema colonizador, sin imponer nuestra manera de cristianismo, para buscar encarnar siempre más los valores que estaban ya en su cultura. (...) Eso fue en 1962 y el Vaticano II fue en 1965.



Fotografía 12

Niños de la escuela de Kuchantsa junto a ellos
el padre Pedro Maskolaitis (izquierda) y Coadjutor Fabiano Bonato.

En 1957, el padre Lino Rampón fundó, junto con el padre Pellizzaro, el “Centro Misional de Investigaciones Científicas” con sede oficial en Quito, presente en algunas misiones donde residían los salesianos interesados e involucrados en la iniciativa. Los objetivos y planes de trabajo del Centro, destinado a una corta

vida a causa de la precoz desaparición de su fundador y coordinador Rampón, y el escaso apoyo recibido, fueron presentados en el *Boletín de Información y Orientación* publicado en agosto de 1958. Estos incluían un plan de una *Enciclopedia de la tribu Shuara* (que nos recuerda el plan, felizmente cumplido, de la *Enciclopedia Bororo* realizada por los Salesianos del Matto Grosso), subdividida en cinco secciones internas, unas fichas lingüísticas para la recolección de datos en el campo, un proyecto de museo etnográfico y más propuestas. El Centro publicó en 1959 una documentada *Historia de Macas* (del padre Domingo Barrueco). En 1961 salió publicado un valioso *Mapa Antopogeográfico* (Centro Misional, 1961), una recolección geográfico-toponímica del territorio del Vicariato Apostólico. Esta fue, tal vez, la primera publicación del padre Pellizzaro que, luego, en el mismo año, publicó también una recolección de “mitos” shuar (Pellizzaro, 1961). Para entender la importancia de la publicación preliminar (en forma mimeografiada) del mapa toponímico, podemos recordar el hecho que los mismos shuar, ya organizados en la Federación, tuvieron la necesidad de publicar, veinte años más tarde, un *Atlas* de su territorio (Nuestro Atlas, 1982) que ni se acercaba al detalle toponímico de la publicación de 1961.

En esta fase, el padre Pellizzaro había establecido algunas formas de colaboración, o relaciones con investigadores pertenecientes a otras instituciones y naciones. Una de estas era con el lingüista Jean Caudmont, que residía entonces en Colombia, otra, que dio frutos en los años que siguieron, fue con el italiano Piero Forno que publicó una serie de contribuciones sobre la cultura y los cambios sociales de los shuar, a partir de 1964. Estas relaciones y colaboraciones quizás fueron recibidas por algunos misioneros con actitudes más o menos prudentes, o desconfiadas, pero por otros de formas abiertas y receptivas. Un ejemplo de este segundo tipo había sido representado por un coadjutor muy famoso y valiente del tiempo de la fundación de las misiones: Giacinto Pancheri (que en Ecuador escribía su nombre Jacinto Pankeri). Él, medio siglo antes de la fundación del Centro Misional de Investigaciones, había establecido una excelente relación con el naturalista italiano Enrico Festa (1909), y luego con el ilustre historiador y etnólogo ecuatoriano Jacinto Jijón y Caamaño (1919, 1940/7 y s.f.).

Durante décadas no llegaron a las misiones muchos investigadores, y cuando en los años cincuenta algunos misioneros fundaron el Centro Misional de Investigaciones, esta fue una iniciativa relativamente aislada que, por parte de los superiores, no tuvo el apoyo y la comprensión que hubiera merecido. Solamente a comienzos de la década de 1970 empezaron a aparecer investigadores, que habían llegado a la región por motivos distintos. Así hubo un voluntario, Cesare Bianchi, que vivió entre los shuar con su familia, actuando e investigando. Él fue autor de algunas obras valiosas: Bianchi (1981, 1983, y 1985 (para este y para todos los otros autores se indican solamente algunas de las obras)). Llegaron varios antropólogos,

como Antonino Colajanni (1977 y 1982), Janet Hendrix (1982, 1984.), Pita Kelekna (1976, 1981), Elke Mader (1999), el lingüista Maurizio Gnerre (2003, 2010), y últimamente otro, Miroslav Vale. También llegó un arquitecto, Alfonso Calderón (1984) que hizo una gran recolección de grabaciones de historias de vidas y de otros textos.

Como es obvio, a la región de las misiones llegaron muchos otros investigadores, que no tuvieron contacto directo con los salesianos. Entre estos el primero fue quizás el ya mencionado etnólogo francés Paul Rivet y, años después, el etnólogo finlandés Rafael Karsten, que realizó algunos viajes de investigación antes y después de la Primera Guerra Mundial. Siguiéron varios otros, como Michael Harner (1972), Philippe Descola (1986 y 1993), Anne-Christine Taylor (1981, 1989) y Steve Rubenstein (2002).

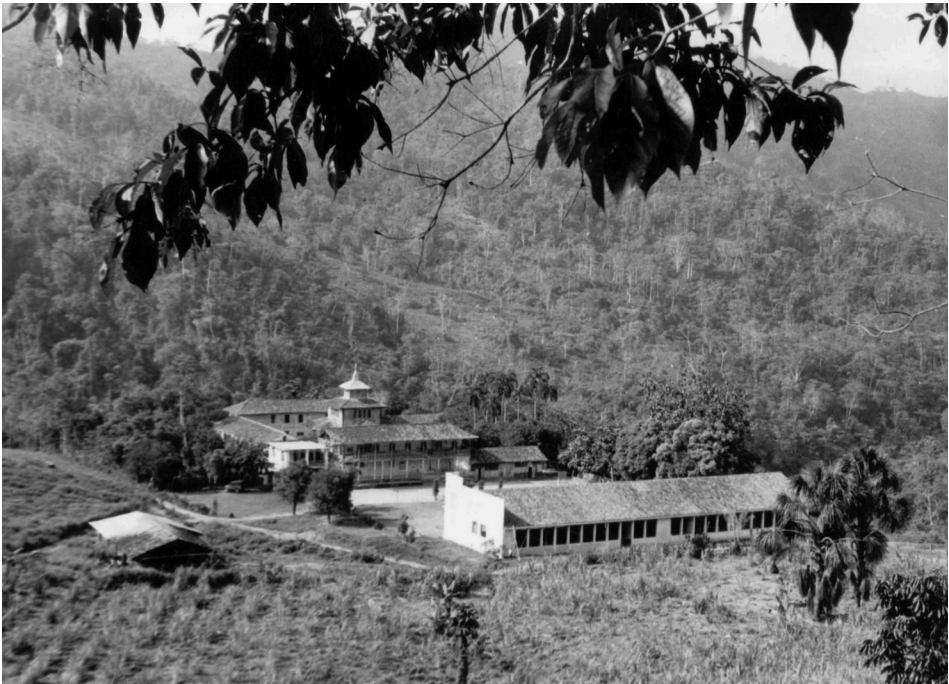
Con todo, el rol de los misioneros (en este caso, no solo los salesianos, sino también los evangélicos), no fue siempre correcta y honestamente reconocido. Algunos antropólogos, pero no todos, trataron a los shuar casi “escondiendo” en sus escritos la presencia de los misioneros. Al contrario, Descola (1993) describe con algo de detalle, y de forma muy penetrante, la actuación del “padre Albo”, es decir, el padre Bolla, entre los achuar, según él pudo observarlo, en los años de 1974-75. Quien escribe, analizó en distintos ensayos el rol de los misioneros en los cambios lingüísticos ocurridos en la lengua y en las formas de hablar y comunicar shuar y achuar (Gnerre, 2000a, 2000b).

Mientras tanto, año tras año, los misioneros se dedicaban a las escrituras diarístico-cronaquísticas, ya mencionadas, que hoy en día, son fuentes primarias muy valiosas para entender en detalle los procesos que aquí tratamos de delinear de forma muy sintética. Tal vez el diario más famoso entre todos, publicado por Abya-Yala (por iniciativa del padre Juan Bottasso), en un acto de positiva transparencia, luego después que el autor había terminado su permanencia entre los achuar, fue del acólito José Arnalot (1970), relatando el año muy intenso que vivió con el padre Bolla en Wichim. Hace pocos años, varios misioneros con actitud abierta y transparente, aceptaron ser entrevistados por un antropólogo norteamericano, Jim Boster, quien recolectó testimonios y relatos valiosos, todavía inéditos, pero aprovechados de formas distintas en esta contribución.

La escasa evidencia de la presencia y releve de la parte femenina de la cultura shuar, se debe quizás al hecho que la mediación cognoscitiva no pasó a través de mujeres investigadoras, que representaron una minoría entre todos los investigadores que llegaron a la región. Ya mencioné anteriormente algunas de ellas: Pita Kelekna (1981), Elke Mader (1999) y Anne-Christine Taylor (1981, 1989). Otra autora que escribió sobre género y lenguaje entre los shuar fue J. Hendrix (1988). Al mismo tiempo, algunas mujeres shuar empezaron a escribir sobre varios temas.

Aparecieron así contribuciones valiosas después de 1980 (Chumpi, 1986); y un tema privilegiado fue al que también una investigadora italiana, Emanuela Napolitano, se había dedicado: el de los *Ánent*, (Napolitano, 1988) los cantos dirigidos a distintas entidades visibles e invisibles.

Un tema en algo difícil y poco representado en la literatura es el del rol misionero de las Hijas de María Auxiliadora. Muchas veces, y en el transcurso de décadas, sus roles y actuaciones quedaron como “escondidas”. Con todo, existen “crónicas” muy valiosas de algunas casas de Hijas de María Auxiliadora como, entre muchas, la de Gualaquiza de 1911 (Archivo de la Inspectoría Salesiana). En este contexto es importante mencionar la fundación, en Sucúa y por iniciativa del ya muy citado padre Pellizzaro, de una orden de mujeres shuar, *Mari núa*, que escogen una vida cristiana dedicada en especial a otras mujeres que, en el ambiente de dramáticos cambios sociales, sufren injusticias y violencia. En años recientes el padre Barrueco, en la serie de libros *Narraciones de la vida misionera* (2001-2008) que editó, tuvo el mérito de incluir varias entrevistas a religiosas salesianas y de otras órdenes activas entre los shuar. Varias de estas abren nuevas perspectivas (no exclusivamente masculinas) sobre la historia y la presencia misionera entre los shuar.



Fotografía 13

Vista exterior de la Misión de Kuchantsa. Méndez-Morona Santiago, año 1969

Como ya se dijo, entre los primeros misioneros que desarrollaron la reflexión cultural sobre los shuar podemos mencionar al padre Miguel Allioni (1910), pero muy pocos llegaron a reflexionar, de forma escrita y explícita, sobre su propia actuación y su rol de misioneros. Tal vez el primero que hizo este paso de forma refinada fue el padre Juan Bottasso, y casi en los mismos años, pero sin llegar a ser misionero, el ya citado José Arnalot. La presencia del padre Juan ha sido durante décadas una voz en algo externa a la actuación misionera, pero de hecho, muy interna. Como comentó el padre Broseghini en la entrevista ya citada:

Pese a que el padre Juan Bottasso está lejos físicamente, siempre ha estado próximo al proceso (de institución del Instituto Superior), porque cuando yo estaba en Bomboiza de director encargado del Instituto lo invité varias veces para que hablara a los profesores y les hablara, sobre todo, de la revalorización cultural. El trabajo del padre Juan tiene mucho peso, porque publicó mucho sobre los shuar, en Sevilla, con Mundo Shuar y, si no hubiera las publicaciones, tampoco hubiese difusión del material entre nosotros, los misioneros, y eso fue parte de la reflexión. El padre Bottasso ha contribuido en muchos aspectos al proceso global, por ejemplo al reproducir el material del padre Siro (Pellizzaro), porque (este) habría quedado estancado con su material. En cambio, el padre Juan Bottasso se las ingenió para buscar fondos y publicarlo e, incluso, hubo talleres sobre eso.

Sin embargo, pocos fueron los misioneros que reflexionaron no solo sobre los cambios sociales y culturales de los shuar y de los achuar, sino también acerca de niveles más profundos, como los de la relación entre la religión cristiana y el conjunto de creencias (¿religión?) de los jíbaros/shuar (y luego de los achuar). Por cierto, los que más se plantearon estos problemas complejos fueron los padres Pellizzaro, Bolla y también el padre Domingo Bottasso. Este último siguió, aún con muchas diferencias, la línea de actuación del padre Bolla y hace aproximadamente treinta años planteó una pregunta difícil, y casi tabuizada hasta entonces, sobre la posibilidad de “cristianizar” toda la cultura shuar y achuar con temas específicos como por ejemplo: “¿Es posible cristianizar el uso de los alucinógenos? ¿Transformar el uso de *natem* y la *maicoa* en un ritual cristiano?” Con relación a este tema que el antropólogo Boster planteó al padre Broseghini, este contestó:

Eso sería una cosa muy difícil, muy difícil, porque yo pienso que eso conlleva una gran interiorización de la palabra de Dios, porque el alucinógeno generalmente hace ver cosas que nosotros ya tenemos dentro. Entonces, solamente si uno ya tiene dentro, interiorizada, la palabra de Dios. Bueno, hay gente que hizo experiencias y que cuenta que han tomado *natem* y que vieron y que prácticamente, a través de esa visión del *natem*, tomaron consistencia también en su voluntad de servir como catequistas y como ministros, porque vieron esto (...), pero creo que depende de la interiorización que logran la persona.

Escribiendo sobre un tema próximo, el padre Pellizzaro en la introducción al libro en que publicaba todos los textos de las plegarias de la celebración de Uwí (Pellizzaro, 1975), se refería a sus esfuerzos para restablecer aquella significativa celebración en algunos centros de la región de Chiguaza, de acuerdo con personas mayores y ancianas, enfrentando una actitud de menosprecio y decisión por parte de los jóvenes. Los cambios culturales y de autorepresentación se habían transformado en actitudes discriminatorias e intolerantes.

8. El desafío de la lengua shuar

Desde la fundación de las misiones crecieron las condiciones para una mayor apreciación, por parte de algunos misioneros, del valor del idioma indígena, percibido no solo como instrumento comunicativo, o “puente” provisional hacia el español, sino como admirable construcción de formas, contenidos y pensamientos. Durante los primeros años los misioneros se servían de algunos colonos que podían comunicar, de formas rudimentarias, por medio de algunos jíbaros varones y algunos de los cuales podían hablar una forma reducida de español (Gnerre, 1984). Es obvio que la función de estos intermediarios lingüísticos no podía satisfacer a la mayoría de los misioneros. Es posible que algunos de ellos hubieran conseguido una o dos publicaciones de los padres Dominicos del Vicariato Apostólico de Canelos. Además de haber ya publicado un pequeño catecismo y un librito de “elementos para el estudio de la lengua jíbara” (Vacas Galindo, 1891a y b), habían publicado una novela y una colección de cartas de misioneros (Magalli, 1890). En una de estas cartas escrita por el misionero Alberto Delgado a sus superiores en 1885, se podían leer un elogio entusiasmado de la lengua de los jíbaros:

Qué opinión distinta tengo ahora de la lengua jíbara (...) ¡Oh! Es una lengua perfecta, filosófica, sentimental, e incluso quisiera decir, tal vez más rica que el castellano y otras lenguas europeas, respecto a la parte zoológica y botánica. La más pequeña planta, incluso el más minúsculo insecto entre todos los infinitos árboles y animales que pueblan estas selvas, tiene un nombre. Tienen mil interjecciones. El verbo auxiliar ser entra en la formación de todos los verbos, así como las terminaciones del nombre latino en la formación de sus casos. ¡Qué combinaciones enérgicas y concisas! Me hallo ahora escribiendo un diccionario; y con este y con el ejercicio estoy seguro de que sabré entender a los jíbaros, pero dudo que alguien logre alguna vez hablar como ellos (Magalli, 1890: 57).

Como se ve, en estas pocas líneas encontramos varios matices. En primer lugar, existe un juicio conjunto de naturaleza estética sobre la lengua shuar en su totalidad, en una perspectiva bastante descontextualizada. Restringiendo el ámbito del juicio al léxico biológico, el autor llega a hacer una comparación con los idiomas europeos. Las dimensiones gramaticales son comparadas con las latinas.

Pero el punto culminante de este fragmento es cuando se habla de los problemas que, en el curso de las décadas siguientes, llegarían a ser fundamentales, auténticos rompecabezas intelectuales, constantemente presentes para algunos misioneros salesianos: por un lado, los de la “comprensión” de la lengua hablada en sus modalidades diarias y rituales, y por otro, los de la “producción” de enunciados y enteras secuencias textuales orales que tuvieran un sentido para los nativos.

Casi ninguno de los misioneros había recibido una formación en estudios lingüísticos y etnográficos. Se destacaba entre ellos la figura casi enciclopédica del padre Crespi, pero que residía en la casa de Cuenca y no en las misiones donde su presencia hubiera sido, quizás, más aprovechada para los aspectos lingüístico-culturales. Con todo, ya en los primeros años de 1900 encontramos noticias de una “Predica in lingua Kivara” (Tallachini, 1904). De hecho, como ya se dijo, desde los primeros años, varios salesianos trabajaron sobre la lengua shuar (Bottasso, 2003), y algunos misioneros armaron un fichero lexical muy valioso (actualmente en el Archivo de la Inspectoría Salesiana). Un punto de llegada fue representado, sin duda, por la publicación de la gramática y diccionario por Juan Ghinassi (1938).



Fotografía 14

Padre Pedro Maskolaitis con el primer jeep utilizado para transportar los productos desde las chacras y abastecer de víveres a la misión. Méndez-Morona Santiago, año 1970

La actitud de interés hacia el conocimiento más profundo de los shuar (ese pueblo desconocido) y también hacia su educación/concientización llevó a un

trabajo realizado por dos o tres generaciones de misioneros. Fue un trabajo de investigación, recolección y elaboración de datos de su cultura y de su lengua. Ya desde la segunda mitad de la década de 1950 algunos misioneros (muy pocos en verdad) entendieron la importancia del estudio de la mitología, y de la literatura oral (en especial poética). En la medida en que estos datos llegaban a condensarse en las obras, aún inéditas de algunos misioneros (los del pequeño núcleo de los fundadores de “Centro Misional de Investigaciones Científicas”, los padres Pellizzaro y Rampón), los datos lingüísticos y, en paralelo, los etnográficos confluieron hacia nuevas perspectivas antropológico-catequéticas. En este contexto se sentaron, ya en los años sesenta, las bases para aplicaciones tanto en materiales de educación bilingüe como en interpretaciones catequéticas. No obstante, muy pocos misioneros llevaron adelante una actitud de investigación sobre la lengua de los jíbaros/shuar que, al alcance de sus oídos, se transformaba moldeada por nuevas modalidades enunciativas.

Pero, como muchas veces acontece, y como pasó con la fundación y rápida desaparición del citado “Centro Misional de Investigaciones Científicas”, las empresas intelectuales tienen que ser reempezadas y replanteadas muchas veces hasta que lleguen a establecerse y a ser reconocidas como valiosas y dignas. Todavía faltaba mucho para que los propios shuar, después de décadas de “castellanización” forzada y de feroz propaganda antijíbara, llegaran a apreciar su propia lengua, en lugar de tener vergüenza de ella.

El empeño hacia el conocimiento y la interpretación de la lengua shuar, y de los conocimientos que esta incluía, había empezado de forma bastante intensa ya en los primeros años de las misiones con los padres Spinelli, Cadena y el acólito De María y había seguido persistente, entre algunos misioneros hasta los años cincuenta y comienzos de los sesenta. Todo el proceso de reflexión directa o indirecta sobre la cultura shuar por parte de los misioneros estuvo entrelazado, de forma bastante profunda, a la reflexión y al estudio de la lengua shuar, llegando, en las décadas del setenta y ochenta a temas ya “aplicados” de expansión referencial, es decir, la elaboración de formas léxicas innovadoras (“neologismos”) útiles para la lengua a ser implementada en las escuelas y, también de un estilo de habla expositivo, “referencial”. Este respondía a la misma necesidad: tener un estilo de lengua hablada y escrita apto para la exposición de temas y contenidos, es decir, distinto de los estilos dialógicos e interactivos que predominan en la interacción cara-a-cara.

Durante décadas, el estudio del idioma shuar por los misioneros había sido motivado principalmente por su uso con los jíbaros adultos que llegaban a las misiones. En estas, como ya se dijo, se pretendía, con los jóvenes shuar “internos”, el uso casi exclusivo del español, el idioma absolutamente privilegiado, y casi obli-

gatorio, en el intento de implementar y fortalecer la “castellanización”. Pero, con todo, los esfuerzos comunicativos de algunos misioneros lingüísticamente más atrevidos fueron notables. En los primeros años de las misiones el mayor desafío para los salesianos fue geográfico, en el sentido de alcanzar las ‘jibarías’, establecer caminos transitables y reducir los conflictos entre sus potenciales fieles. Para la mayoría de ellos el tema de la comprensión de las formas culturales de los “pobres salvajes” casi no era relevante.

Lo poco de shuar que se utilizaba en las misiones estaba limitado al contacto de algunos misioneros con los visitantes shuar que llegaban a las misiones. Afuera de los espacios misionales el idioma era utilizado, y necesario, en los recorridos pastorales de los misioneros “itinerantes”. Por lo general, con los niños y jóvenes internos se habían establecido formas comunicativas, como la disciplina y un asimétrico derecho a la palabra y a la lengua. Con todo, a partir del comienzo de la década de 1960 el resultado de un largo camino (llevado adelante por una minoría de misioneros) hacia la construcción y el dominio de una variedad de shuar hablado y escrito (Gnerre, 1979; Bottasso, 2003) empezó a dar sus frutos. En 1969 salió publicada la gramática shuar que el padre Pellizzaro había elaborado a lo largo de casi dos décadas. Se había introducido y difundido la escritura, no solo para el español, sino también para el shuar (Gnerre, 2000^a).

Una variedad de shuar “domesticada” era aprovechada en los primeros textos religiosos, como los catecismos para la enseñanza de la doctrina cristiana y la conversión de los shuar (Gnerre, 1973). Este tipo de shuar “domesticado” era redactado (y enunciado por los misioneros) con puntos y comas, y con frases relativamente mucho más cortas que las de la enunciación hablada propia de los shuar, y con una proporción mucho mayor de formas verbales “finitas” (con marcas de tiempo/aspecto) sobre las de tipo “gerundio/infinitivo”. Desde la década de 1960 en los textos de contenido educativo utilizados en primer lugar en las escuelas radiofónicas empezó a utilizarse una variedad de shuar “reducida” a la escritura, ya relativamente próxima a los padrones gramaticales de la lengua hablada, aunque menos compleja. Esta fue la obra, en primer lugar, de un misionero muy capaz y creativo, el padre Alfredo Germani (Aijiu Juank’) que desde la mitad de la misma década había empezado a elaborar varios textos mimeografiados (p. ej. entre otros: Germani, 1965).

Este tipo de lengua, utilizada con funciones esencialmente referenciales, expositivas y casi para nada interactivas (pero no así en Aujmátsatai Yatsuchi, un manual para el aprendizaje del shuar hablado, redactado en diálogos), se planteaba mucho menos marcada por “géneros” que la lengua y sus usos orales afuera de los ambientes y los internados misioneros. Estas nuevas formas lingüísticas constituían así un elemento fuerte para introducir entre los jóvenes shuar, aunque

lentamente, nuevas percepciones de los roles masculinos-femeninos, del acceso al conocimiento del mundo exterior y también ideas de la posibilidad de “movilidad” social, alcanzable a través de la educación. Estas posibilidades se vislumbraban en primer lugar a través del control del idioma dominante, el español, que cada vez más se percibía como un “trabajo y un mercado”, pero también el control de estas nuevas formas de shuar escrito y hablado. Los jóvenes que regresaban a sus lugares de origen utilizaban sus habilidades lingüísticas y los conocimientos codificados para fortalecer su presencia política y educacional. Este shuar “domesticado” y “modernizado”, originado en la obra de algunos misioneros y en las prácticas de los distintos internados era relevante, entonces, para construir y llenar espacios socio-políticos nuevos, que cada vez menos los pocos y débiles “mayores” (*uunt*) tradicionales tenían la capacidad de controlar.



Fotografía 15

En la inauguración del puente Tutanangoza, algunos miembros de la comunidad shuar, solicitan al presidente Guillermo Rodríguez Lara, el derecho a sus tierras. Padre Domingo Bottasso (último a la derecha). La Unión, Méndez-Morona Santiago, año 1972

En el medio de esta dinámica sociolingüística salió publicado el diccionario más completo existente hasta el momento, preparado a través de muchos años por el padre Pellizzaro (2005). Este texto incluye, además, una *Gramática Shuar-Chicháman jintí* (15-108) bilingüe, que ha sido redactada en shuar una vez

solucionados, por lo menos provisionalmente, los desafíos de la terminología metalingüística en el mismo idioma shuar.

9. La Radio Federación y la lengua shuar

Tantos cambios sociales tuvieron efectos, de distintas formas, sobre las autorepresentaciones de los shuar y, por supuesto, sobre sus usos y prácticas lingüísticas y comunicativas (Hendrix, 1983). Algunos cambios produjeron casi directamente innovaciones lingüísticas, en especial en los usos y funciones de la lengua shuar, como la reducción de los géneros discursivos, cargados como eran de mucha fuerza locutora, como por ejemplo, las conversaciones ceremoniales (Gnerre, 1986, 2007). El idioma shuar, en especial a través de la radio, vino a ser un instrumento para la acción política y concientizadora.

Por circunstancias históricas, creadas en buena medida, pero no solamente, por la actuación misionera, se dieron las condiciones para una reformulación de las bases metapragmáticas y de enunciación. El shuar radiofónico, hablado por radio día tras día, traía consigo y constituía la que podríamos caracterizar como una nueva ‘deixis socio-identitaria’: hasta en los hogares más lejanos en la selva y, por supuesto, en las escuelas radiofónicas, la lengua llegaba como una voz que traía sus contenidos enunciativos referenciales, y constituía un desafío interpretativo para todos los radio-escuchas, que tenían que interpretar sus propios conocimientos mentales, sus imágenes comunicativas. En esto quizás reside el mayor legado lingüístico-pragmático de la radio shuar, al lado de otros legados, culturales e identitarios.

La mayoría de locutores y maestros de Radio Federación hablaban una variedad del shuar caracterizada regionalmente que, año tras año, se fortalecía como la variedad de “referencia” para los hablantes del shuar presentes en un territorio muy amplio de las provincias de Morona-Santiago, del sur-este de la de Pastaza y del norte de la de Zamora-Chinchipec. Para el fortalecimiento de la variedad del Upano contribuían no solo el poderoso medio radiofónico, sino también las formas del shuar escrito de los textos o “guiones” utilizados por los locutores, y de los libros de texto elaborados para las escuelas radiofónicas escritos por el padre Germani y algunos maestros shuar, utilizados por los “tele-maestros” presentes en número creciente en los “centros” shuar que también crecían año tras año.

De esa manera, se instituía entre los shuar un tipo de “disglósia”, tanto de formas lingüísticas como de estilos discursivos. Al mismo tiempo se establecía una creciente folklorización de los estilos discursivos “tradicionales”, como los de visita, y varios jóvenes shuar llegaban a imitar muy hábilmente las formas de ha-

blar de los “ancianos”, con sus pulsaciones abdominales, sus posturas corporales y su característica emisión vocal. Su finalidad era la de ridiculizar estos estilos, enfatizando su distancia conceptual, desde una perspectiva de adopción de la ‘modernidad’ comunicativa e ideológica.

Emergía, mientras tanto, la idea de una unidad lingüística de los shuar que se autoreconocían por encima de las innumerables variaciones locales. En las décadas de los setenta y ochenta hubo una “expansión” sociolingüística del shuar entre hablantes jóvenes del achuar de Ecuador, en los recién formados pequeños “centros” achuar más occidentales (Germani, 1977) debido a la difusión radiofónica y a la presencia de maestros “tele-auxiliares” shuar formados en los internados misioneros. A consecuencia de la actuación del ya mencionado padre Bolla, hubo un rechazo de esta “invasión” lingüística shuar, mientras los achuar fortalecían su organización indígena: la NAE (Nacionalidad Achuar del Ecuador) y tomaban otros rumbos de autorepresentación lingüística y cultural.



Fotografía 16

Los misioneros Juan Bottaso y Luis Bolla, en la misión achuar de Wichim' 1972

Con el paso del tiempo, la mediación del shuar escrito se fortalecía como la “guía” para las formas lingüísticas adoptadas en la radiodifusión por los locutores y los tele-maestros (Gnerre, 2000a). Pero, como parece obvio, no se trataba solamente del fortalecimiento de una variedad shuar percibida cada vez más como “regional” y de difusión intra-shuar sobre las otras, ya percibidas como “locales”, sino de algo más profundo, de tipo lingüístico-pragmático que surgía de las nue-

vas condiciones de enunciación radiofónica, caracterizadas por una total ausencia de interacción cara-a-cara, hasta entonces la única posible para los hablantes del shuar (como para los hablantes de todas las lenguas de uso exclusivamente oral).

Muchísimos shuar, día tras día, y año tras año, hablaron en los micrófonos de Radio Federación para enviar desde Sucúa mensajes a sus comunidades, más o menos remotas, en el territorio shuar. Entonces, no solo los locutores de Radio Federación, sino todos los que se acercaban a los micrófonos para enviar simples mensajes a sus familias y comunidades, o los líderes de la Federación que pronunciaban sus discursos, todos tenían que construir (casi “inventar”) sus estrategias comunicativas, en ausencia de interacción directa y “visual” con un interlocutor, de un discurso “dialógico”, enfrentando de tal forma una enunciación solo fonético-acústica, y para nada visual. Los locutores ya profesionalizados, y con ellos los tele-maestros, construían sistemáticamente una enunciación condicionada por varios marcos contextuales que llamaríamos meta-pragmáticos. En primer lugar jugaba su rol la ya mencionada ausencia de un interlocutor, casi paradójicamente balanceada por la plena conciencia de la invisible presencia de innumerables radioescuchas. También jugaban roles importantes tanto la actitud necesariamente “referencial”, e implícitamente autoritaria, de tipo “didáctico”, y la conciencia de utilizar un instrumento de gran alcance político, pero controlado en primer lugar por (algunos) misioneros y (pocos) líderes políticos. Las grabaciones de las formas de hablar de los locutores profesionales nos revelan muchos aspectos de este nuevo estilo radiofónico de enunciación shuar.

La implementación casi exclusivamente referencial, expositiva y didáctica de la lengua, en primer lugar radiofónica, pero también escolar y política tenía sus raíces, y al mismo tiempo fortalecía modelos escolares y eclesiásticos de enunciación no-dialógica (Gnerre, 1986). También los sinnúmeros y larguísimos discursos políticos de los líderes shuar (Hendrix, 1983) tenían una fuerte caracterización didáctico-expositiva, y sería tal vez muy atrevido hipotetizar un modelo en los sermones de las iglesias de las misiones desde el “primer sermón en lengua jíbara” elaborado y pronunciado en 1904 (Tallachini, 1904). Además, la lengua y el discurso eran “producidos” como un “servicio social” educacional, algo totalmente nuevo en la praxis comunicativa shuar. Bajo esta perspectiva, y estas circunstancias, hallamos, cómo sería previsible, un énfasis sobre el acto de “escuchar”: Shuar Antuktá! ‘Escucha shuar!’ (raíz *ant-* ‘escuchar, entender’).

Pero una cosa era la emisión radiofónica cultural y política, y otra era la emisión destinada a la educación escolar. En la práctica de las escuelas radiofónicas, al “otro lado” había un “tele-auxiliar”, decodificador de la lengua como se escuchaba a través de la emisora radiofónica, que devolvía algo de vida “hablada” a la voz que

llegaba en las aulas y en las residencias esparcidas en el inmenso territorio, saliendo de la cajita de plástico del aparato radiofónico.

En el marco de una nueva ideología del uso lingüístico y de la enunciación, se formaron nuevas condiciones de indexicalidad. Un ejemplo lo hallamos en las operaciones factuales y cognitivas necesariamente presentes en la enunciación y la escucha de una narrativa mitológica: el locutor leía un texto transcrito de una grabación. Teníamos, entonces, un texto inicialmente hablado/grabado/transcrito (muchos de estos por el padre Pellizzaro) y al final leído por radio, y escuchado por los radioescuchas que, en principio, hubieran tenido que reconstruir todo el proceso para entender, por ejemplo, los morfemas *-ja-i* ‘yo- declaración’, en el contexto de enunciación inicial de un mito como “Nantu, Ajuju *aujmatsattajai*”: ‘Narraré lo de Nantu y Ajuju’. Pero la voz que llegaba a los radioescuchas era del locutor que leía la transcripción de un mito narrado por otra persona, grabado y transcrito.

Nuestra radioescucha shuar hubiera tenido que entender que el referente de *-ja-* no era exactamente el locutor, sino alguien más que había narrado el mito y al cual el locutor que él escuchaba estaba ‘prestando’ su voz. Se trataba entonces de una “ficción” enunciativa, de una especie de discurso referido, e indirecto, que requería de quien escuchaba una complicidad en la decodificación antes nunca expedida. Todo esto preparaba a los shuar a otras experiencias mucho más desafiantes.

Los ‘tele-auxiliares’ desempeñaban también un rol de integración con la lengua escrita: su presencia establecía un triángulo con la voz que salía del aparato radiofónico y los libros de referencia para los estudiantes, estos también elaborados bajo el directo control de algunos misioneros, en primer lugar el padre Germani. Se establecía, así, una percepción de la escritura, instrumento nuevo asociado al otro instrumento nuevo que era la caja hablante, la radio, con su voz. Lentamente, se formaba entre los jóvenes una percepción “reflejada/refleja” de sí mismos, y se construía una referencialidad narrativa como base de una nueva actitud de ‘investigación’. Como ya se dijo, el primer shuar que incorporó esta actitud fue Ricardo Tankamash’, el hermano de un líder histórico de la Federación shuar, Miguel (Minki) Tankámash’. Él recorrió su región grabando y transcribiendo setenta narrativas mitológicas (Rueda, 1983; Gnerre, 1983). Fue uno de los primeros “autores” shuar que ya antes de la entrada en el aire de Radio Federación había producido algunos materiales narrativos, en parte re-elaboraciones escritas de mitos de la tradición oral, replanteados, o ‘enmarcados’ en una referencia discursivo-conceptual católica.

En este mismo contexto de enunciaciones “ficticias” aparecieron, tímidamente, los primeros ensayos de ficción escrita, como la breve representación: *Cazando sapos...* de Pedro Wampútsar (Gnerre, 2000b), donde un padre y un hijo

salen juntos, noche/tiempo, para buscar sapos comestibles, pero acaban desentendiéndose a causa del autoritarismo del papá. Esta representación, como muchas otras, se presentó en una misión, en este caso la de Taisha, como una actuación que tenía, por supuesto, una función didáctica y de autoreflexión, algo como las representaciones teatrales que escribía y ponía en escena, en el Brasil del siglo XVI, el padre Jesuita José de Anchieta, todavía en la tradición de las sagradas representaciones medievales.

Pocos años después, en el recién establecido Instituto Normal Shuar de Bomboiza, donde se hubieran formado los maestros y profesores shuar, el requerimiento para la elaboración de la tesis de licenciatura vino a ser una investigación etnográfica sobre temas shuar, en muchos casos a partir de la grabación de un cuento autobiográfico de un hombre (o de una mujer). Como ya se dijo, esta actuación fue inspirada e implementada por el padre Broseghini. La hipótesis de base en este método era que cada historia de vida revelaba aspectos de la cultura, del cambio sociocultural, representando para los jóvenes un objeto de reflexión y de reelaboración de sus relaciones con las generaciones adultas y mayores.

En estos años y en este contexto creció el interés por aspectos como el muy elaborado lenguaje poético shuar, asociado principalmente a los cantos mágicos (*ánent*), muchos de estos transcritos por el propio padre Pellizzaro. En las emisiones radiofónicas el rol de la música y del canto shuar no era muy destacado, ya que preferiblemente se transmitían grabaciones de *námpet* (cantos de fiesta) y solo de muy pocos *ánent*, en general mucho más difíciles, sí transmitidos fuera de su contexto de enunciación, y sin ningún comentario de apreciación y explicación. Con todo, a partir del trabajo “etnográfico” que ya se dijo, surgieron muchas investigaciones, publicadas o no, sobre el tema de los *ánent*, en especial sobre sus letras, y mucho menos sobre su textura musical, que presentaba un nivel de creatividad musical mínima (Belzner, 1980; Gnerre, 2009; Salivas, 2010). Es importante subrayar que fueron en especial algunas jóvenes shuar las que se dedicaron a este género cantado, que en los cambios socio-culturales parecían ser cada vez más de interés femenino.

El trabajo educativo y de investigación a que se dedicaban varios maestros shuar era en primer lugar meta-lingüístico, dedicado a la expansión referencial de su lengua para que llegara a expresar muchos conceptos sin tener que recurrir al léxico español, algo percibido por muchos casi como una humillante necesidad. Ejemplos de esta expansión no faltaban, ya desde la primera mitad de la década de 1960. Así, por ejemplo, ya se había introducido, quizás espontáneamente, el término *Irúntramu*, una especie de participio pasado pluralizado de la raíz verbal *i-run-* ‘reunir, juntar’, que entró en el uso común para expresar el concepto de “Federación”. Más simple resultó la adaptación metafórica de la voz *tuntui* ‘gran

tambor monóxilo para señales acústicas a distancia' utilizado para referirse a la emisora radiofónica shuar. En este marco se realizó un trabajo largo de búsqueda que permitiera introducir, en la variante radiofónica y escolar de la lengua, neologismos que, al igual que los dos ejemplos mencionados, fueran vaciados o en la utilización de potencialidades del shuar, o en la atribución de nuevos valores semánticos a voces usuales del léxico.



Fotografía 17

Padre Raúl D'Haene, visitando a una familia shuar.
Misión de Yaupi-Morona Santiago, año 1982

Los principales 'ingenieros' lexicales y también 'gramaticales' de la lengua shuar fueron los padres Pellizzaro y Germani. También el padre Bolla participó mucho en este proceso, hasta cuando, a final de la década de 1960, empezó a abrir el frente de acción entre los achuar. A estos misioneros se juntó también el más joven, el padre Broseghini, y algunos jóvenes shuar fueron activos en liderar esta búsqueda de expansión lingüística (Utitiáj, 1998).

Fueron ellos, que con el aporte de varios maestros y colaboradores externos (entre ellos el autor de este ensayo), consiguieron superar muchas dificultades hasta llegar a la publicación, en 1988, de un diccionario español-shuar (INBISH, 1988) que enfrentaba el desafío de la distancia y diversidad conceptual-referencial entre la lengua dominante y el shuar (Descola, 2000 y Gnerre, 2011). El padre

Broseghini había trabajado intensamente, en Bomboiza, para la realización de este diccionario, estimulando con insistencia a los maestros y alumnos del Instituto Superior Bilingüe Shuar. En los mismos años el padre Pellizzaro estuvo trabajando, junto a algunos colaboradores shuar, para elaborar una terminología metalingüística cada vez más detallada, que permitiera escribir y hablar en términos gramaticales sobre la misma lengua shuar, y cualquiera otra, incluyendo el español.

Todos estos esfuerzos eran importantes en las dimensiones conceptuales y sociolingüísticas; a pesar de que no eran muy entendidos, y apreciados, por los observadores (antropólogos, sociólogos y otros, tanto ecuatorianos como extranjeros) de las nuevas formas sociales y políticas shuar. Parecía un empeño en algo minoritario y 'elitista', y sería muy revelador averiguar, cuánto de este trabajo se sedimentó en la lengua shuar utilizada hoy, a la distancia de algunas décadas.

10. Innovaciones catequéticas

Una dimensión que sacudió el ambiente de los misioneros y tuvo consecuencias sobre sus relaciones con los shuar, surgió a raíz de las investigaciones antropológicas del padre Pellizzaro, centradas en primer lugar sobre la mitología shuar, y sus planteamientos teológicos y catequéticos (Colajanni, 2008). Estos incluían en primer lugar la interpretación en clave cristiana del *corpus* de la mitología shuar, estableciendo un paralelismo con el rol del Antiguo y del Nuevo Testamento en la Revelación. El padre Pellizzaro narró en un breve ensayo autobiográfico (1975), la génesis de su nueva propuesta de catequesis:

Por fin descubrí que esos hijos de las tinieblas eran verdaderos hijos de Dios, con una historia sagrada no inferior a la bíblica, con plegarias para todas las circunstancias. Era necesario, por lo tanto, un cambio total en el método misionero. El Concilio Vaticano II nos trazaba la ruta con el revolucionario Decreto 'Ad Gentes'. Dios había preparado a través de los siglos al pueblo shuar, como al hebreo, para la venida de Cristo (que) no venía a destruir sus tradiciones, sino a confirmarlas y a perfeccionarlas. (...) En este ambiente empecé la preevangelización, reuniendo cristianos y no cristianos y explicando que de muchas maneras habían hablado de Dios sus antepasados en los mitos. Y que siempre los había ayudado aunque lo invocaban con distintos nombres en sus anent. Que a pesar de los muchos nombres es un solo Dios. (...). Pasé luego a la evangelización, explicando que ese mismo Dios que ayudó a los Shuar de muchas maneras, se ha hecho hombre naciendo de la Virgen María (...). La alegría de los no cristianos fue grande, pero los cristianos se opusieron en su mayoría acusándome, de que apoyaba las supersticiones de los shuar. La preevangelización consistía en tomar conciencia de que sus mitos y tradiciones nos narraban la creación del mundo por parte de Dios y cómo ayudó a su pueblo de muchas maneras. (...). El método usado en la evangelización consiste en: 1. Comparar un mito

religioso shuar con un milagro de Cristo, para hacer ver que Cristo tiene el mismo poder presentado en el mito; 2. Comparar un mito ético con una enseñanza o hecho de la vida de Cristo, para hacer ver que Jesús perfecciona la moral tradicional; 3. Comparar los medios de salvación tradicionales con los nuevos medios instituidos por Cristo (oración y sacramentos) para hacer ver su superioridad; 4. Comparar los sacerdotes y profetas tradicionales con los nuevos profetas y sacerdotes (Pellizzaro, 1976: 32-34).

Después de décadas de limitados éxitos en las conversiones y en la creación de ‘comunidades cristianas’ shuar, los salesianos empezaron a modificar despacio y con mucha prudencia, sus métodos y técnicas de catequesis, introduciendo cada vez más algunos rasgos de la tradición shuar dentro de la liturgia, y hasta en una serie de documentos metodológicos de base. Así, en la misa dominical fueron introducidos cantos y músicas nativas (Gnerre, 2009). Seguidamente se empezó a favorecer, no sin resistencias entre los misioneros, la constitución de un primer grupo de “ayudantes rituales” (etserin) del sacerdote. Al mismo tiempo, parte de la mitología indígena, investigada por el padre Pellizzaro, era usada en las escuelas con funciones distintas, entre estas para aprendizaje del español en la educación bilingüe y bicultural.

Las nuevas directrices de la catequesis misionera fueron expresadas de forma muy clara en un documento del Vicariato Apostólico de Méndez de 1975, en el cual se enunciaba el principio de realizar entre los shuar una catequesis que llevara en cuenta su origen étnico y su cultura. Se declaraba que tal orientación pastoral nacía de los *Documentos del Concilio Vaticano II, como Ad Gentes*. De hecho, en la base de las propuestas catequéticas del padre Pellizzaro estaban algunas elaboraciones teológicas del Concilio Ecuaménico Vaticano II, pero en algo reinterpretadas como propuestas de evangelización.

Como se mencionó anteriormente, ya en los años cincuenta el padre Pellizzaro había empezado a recoger materiales de las tradiciones orales y “mitológicas” shuar. En 1962, en una reunión de misioneros y antropólogos en Colombia, se planteó y cuestionó el asunto de la “tábula rasa”, optando para poner más atención y estudios en las formas y los valores culturales, las cosmovisiones indígenas. También en Iquitos se realizó un encuentro que marcó un hito muy importante en la historia del Vicariato y de la evangelización de los shuar. A partir de los años setenta, el mismo misionero comenzó a operar en la misión de Chiguaza formando catequistas que aceptaran su nueva perspectiva sobre la evangelización y la catequesis. Pero, con todo, el asentimiento de estas perspectivas innovadoras no fue fácil entre los shuar, ni siquiera para las nuevas generaciones.

Estas perspectivas fueron posibles en una fase histórica donde por un lado en el ambiente misionero habían entrado ideas y perspectivas nuevas, como: 1.

Las actitudes relativamente abiertas hacia las culturas locales y orales, 2. Un gran esfuerzo hacia el dominio del idioma y la comprensión de los textos narrativos orales, cuya sintaxis presenta desafíos muy serios para la interpretación, y 3. Como factor agregado, la búsqueda de un catequesis innovadora. Obviamente, pocos de los misioneros tenían un trayecto de reflexión y conocimiento que les permitiera seguir de cerca los planteamientos del padre Pellizzaro. Un problema en algo parecido se ponía para los shuar. La mayoría de los que todavía se reconocían en los referentes y las representaciones del mundo tradicional (*Arútam, Wakán, Íwianch...*), expresado a través de sus narraciones mitológicas, rechazaba la ‘invasión’ de este mundo por las enseñanzas de los misioneros que por otro lado ellos, en la mayoría de los casos, no rechazaban, sino más bien asumían como nuevas verdades enriquecedoras. Como contó el padre Broseghini a Boster:

El esfuerzo de querer encontrar demasiados paralelismos, que hace que la gente muchas veces diga no, esto no lo podemos aceptar (...) hubo un Señor que es Uwishin. Hace cuatro o cinco años se me acercó y dijo: Padre, yo le pido una cosa: que respete nuestra religión, en el sentido de que, como shamán tiene su mundo, tiene sus intereses también, pero al final el esfuerzo que muchas veces hacemos da pie para que la gente, por ejemplo, hable de Arutam (...) Pero si usted comienza a decir Arutam, Arutam, Iwia, Dios, al ser sin cuerpo, es un espíritu todopoderoso; lo traducimos, pero ellos todavía lo perciben, ahora el grupo de los etserin dice espíritus, pero la gente no lo percibe. Dios no puede ser diablo, no puede ser diablo y no hay cómo. Ahí el esfuerzo de inculturación, al final, corre el peligro de desvanecerse, porque dicen: ahora nos quieren meter gato por libre o algo así.

Entre las generaciones jóvenes estos mismos referentes ya tenían un valor evocativo muy disminuido, asociado, quizás a “creencias” de los mayores. Además, las disputas interpretativas sobre los conceptos básicos de las representaciones shuar mencionadas, eran y siguieron siendo necesariamente muy finas y, además, empezaron a ser tomadas en cuenta con interpretaciones de las mismas elaboradas por Karsten (1935) y Harner (1972), una vez que las dos monografías fueron traducidas al español por la ya mencionada, sumamente benemérita Editorial Abya-Yala, fundada por el padre Juan Bottasso.

Este salesiano, hombre de muchas positivas iniciativas y actuaciones, había apoyado desde muchos años atrás el esforzado trabajo de investigación y reflexión del padre Pellizzaro en la búsqueda de semillas del Verbo en las representaciones mitológicas shuar. En 1976 este planteamiento fue apoyado por todos los misioneros, y en ese año se realizó la celebración de la Pascua shuar, donde se reunieron los shuar de cada centro para preparar la celebración de la Pascua. Esta fue la primera vez que se celebró una fiesta cristiana en los centros, y no en las misiones. Ahí fue madurando un poco la idea de que el centro de evangelización no era la misión, sino la comunidad y el Centro shuar.



Fotografía 18

Monseñor Pedro Gabrielli, celebrando las bodas de oro de la misión de Bomboiza-Morona Santiago, año 2006

Pero –como escribe Colajanni (2008: 166) en un ensayo en el que me fundamento para esta parte– en realidad el frente misionero salesiano no era del todo compacto. De hecho, Pellizzaro –aún respetado por todos y considerado un gran especialista de estudios sobre la mitología shuar, que todos terminaban saqueando para demostrar que “tomaban en cuenta la cultura indígena”– suscitaba muchas dudas en algunos de sus hermanos religiosos por su posición radical expresada en el Catecismo Shuar. A pesar del fervor de iniciativas de apoyo a la innovación catequística, por parte de grupos de colaboradores rituales indígenas, que se reunían periódicamente haciendo ejercicios teológicos-metodológicos de aplicación del nuevo catecismo.

Un documento de 1977 demuestra que el debate interno –no formalizado y totalmente “reservado”– era muy intenso. El padre Juan Bottasso, en este documento, sugiere gran prudencia en los esfuerzos de “indigenizar la fe”. Tal empeño debe estar acompañado, en su opinión, por el esfuerzo de no hacerse “confinar”, “particularizar”, “encerrar” en una cultura específica. En efecto, si se ha reprochado acertadamente al cristianismo el hecho de haber aceptado a menudo demasiado acríticamente las categorías de Occidente, no hay que exagerar y cometer el mismo error con otras culturas”. El padre Bottasso agregaba: “Hay que estar sumamente

atentos en dejarse guiar por las semejanzas. Existe el riesgo de un fácil salto del orden fenomenológico al teológico”.

Para Bottasso entonces, no era aconsejable afirmar sin más análisis que “la mitología del pueblo shuar correspondía al Antiguo Testamento y, que Nungui es Jesús”. No era entonces el paralelismo entre la mitología shuar y la Biblia lo que hacía más aceptable para los shuar la salvación, sino el progresivo descubrimiento de la grandeza del verdadero Dios, revelada por Cristo. Así, los misioneros, según Bottasso, debían ayudar a los shuar a conocer su pasado, su tradición, su mitología, pero sin suponer que todo eso pudiera sobrevivir intacto, para partir desde allá para la obra de evangelización. Los cambios en las representaciones religiosas eran necesarios, y se debían esperar.

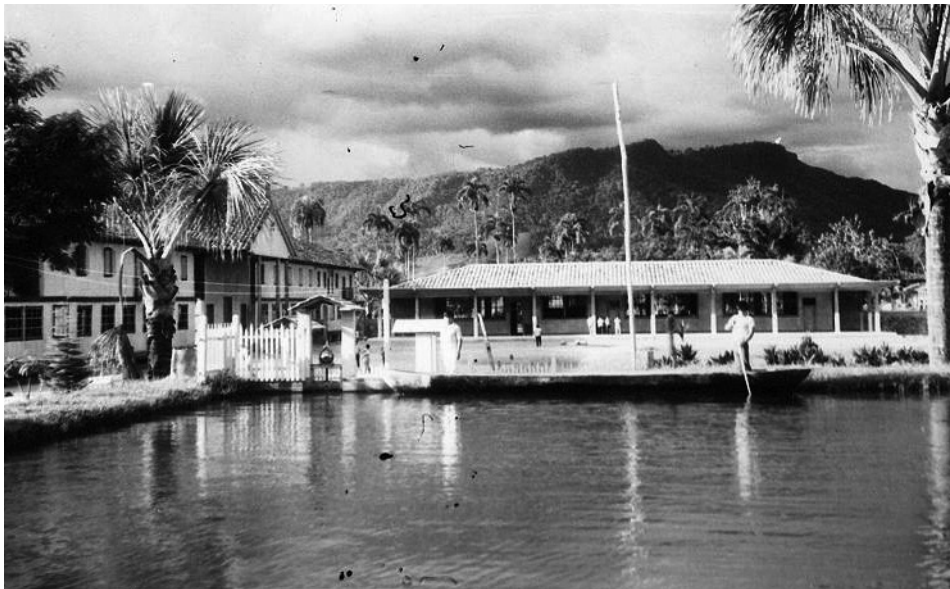
En 1977 los misioneros llegaron a consultar sobre este tema muy difícil a un teólogo de la Universidad Gregoriana, el padre jesuita Joseph Goetz, entonces profesor de Misiología. Este respondió a la interrogación puesta de forma bastante negativa:

Debe constatar que las religiones paganas (...) no tienen ninguna idea de la ‘salvación’, porque sus modelos están situados en el pasado (que es difícil conservar), mientras que los modelos bíblicos están colocados en el futuro (parusía). Según el teólogo Goetz, debe resaltarse con energía el hecho de que la mayoría de los pueblos amazónicos jamás tuvieron ninguna idea de un Dios único, creador y Padre providencial. Para ellos esta idea es una auténtica novedad. Y donde no existe la idea de Dios, no se puede tener una correcta idea de Cristo. Y respecto de la idea de la encarnación” de Cristo en Nungui, o en cualquier ser como Nungui, esta es muy peligrosa, incluso por el hecho de que puede conllevar la consiguiente idea de que todos los niños, o alguno de ellos, pueda ser el producto del ingreso de un espíritu en el seno de una mujer. En este caso, en conclusión, aparecería que Cristo es un “hombre cualquiera”, un simple hombre, con la única diferencia de que de él se cuentan muchas historias: un hombre excepcional y nada más.

El teólogo concluye que, si se quiere realizar una verdadera cristianización es esencial introducir en la cabeza de los shuar unas nociones que seguramente a ellos les faltan e iniciar un largo proceso pedagógico hecho más de “enseñanzas” que de “reconocimientos”. Como comenta Colajanni en el mismo ensayo:

El golpe dado por la opinión del teólogo a los esfuerzos del padre Pellizzaro no hubiera podido ser más severo. Aunque no hubo reacciones explícitas y directas, de hecho, los entusiasmos hacia la utilización del Viejo Testamento y las identificaciones entre espíritus/divinidades mitológicas indígenas y Cristo rebajaron mucho en los años más recientes, aunque la catequesis con bases antropológicas siguió su camino.

Me parece que una huella del cambio y una mayor importancia dada a la obra social del misionero, que acompaña el intento de responder concretamente al “vacío espiritual” que la modernización está determinando en una sociedad en estrecho contacto con los colonos blancos, es evidente en un trabajo del año siguiente (1978) del mismo Pellizzaro, dedicado a la revivificación y reorientación en sentido cristiano de una de las más importantes ritualidades periódicas de los shuar: la fiesta de Uwí (la palmera *bactris gasipaes*, representativa del espíritu Uwí y momento anual de renovación ritual de los frutos alimenticios de la selva, replantados por los hombres). El trabajo contiene un registro y traducción interlineal de textos indígenas sobre el argumento y una propuesta de reorientación en sentido cristiano de los mismos, en un ritual muy complejo y largo, que en el pasado constituía uno de los más importantes –y raros– momentos de comunión colectiva de la sociedad indígena.



Fotografía 19

Misión de Bomboiza-Morona Santiago

En 2004, el antropólogo Jim Boster, entrevistando al padre Boseghini planteó: Los misioneros salesianos han seguido una política de ver la presencia de Dios, desde el principio, en todas las religiones nativas, en busca de la semilla del Verbo. El papel del evangelista consiste solo en descubrir, digamos, esta presencia que siempre ha estado. Entonces el padre Siro (Pellizzaro) ha explicado el método así: en la evangelización se decía que Cristo hizo muchos milagros para que todos se dieran cuenta de que es el mismo Dios que ayudó en todos los tiempos al pueblo Shuar y que vino

a corregir lo que había de equivocado y perfeccionar lo que era incompleto. El método usado en la evangelización consiste en una serie de comparaciones con un mito religioso, con un milagro de Cristo: comparar un mito ético con una enseñanza o hecho de la vida de Cristo, comparar los medios de salvación tradicionales con los nuevos medios y comparar los sacerdotes y profetas tradicionales con los nuevos profetas. Entonces un poco más tarde se dice que una verdadera cristianización debe asumir todo lo bueno enseñado por Etsa y mejorarlo aún más, y darle una nueva fuerza, una cristianización colonizadora que destruye las tradiciones míticas en lugar de valorizarlas y purificarlas; lejos de mejorar al pueblo Shuar, lo lleva ciertamente a una mayor degeneración.

Inmediatamente Boster preguntó: “¿Lo que ha escrito Siro representa la política que han desarrollado otros en la entera misión salesiana?” La respuesta del padre Broseghini fue ‘diplomática’:



Fotografía 20

El p. Silvio Broseghini (1949-2006) impulsó la creación del Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar de Bomboiza así como numerosos proyectos de fortalecimiento organizacional y de desarrollo de los pueblos shuar y achuar

Pienso que hemos utilizado el material, lo hemos elaborado y revisado juntos; de hecho, digamos, hay el mito, la lectura del Antiguo y del Nuevo Testamento, y la lectura del Evangelio. Pero pienso que el fondo teológico es un poco distinto. ¿Ud. conoce un libro azul grande de la Federación, “Solución original para un problema

actual”, escrito por el padre Alfredo (Germani) en 1976, que contiene una nota que toca este tema. El padre Siro considera que todo lo revelado por Jesucristo persiste en la tradición Shuar, y eso no puede ser teológicamente, porque Jesucristo hizo una revelación dentro de un proceso, no? Yo pienso que la semilla del Verbo, si está, está en potencialidades e intuiciones, porque los mitos son, en el fondo, una interpretación de la existencia del hombre basándose en la experiencia de la naturaleza. No sé, por ejemplo, la expectativa de la desorganización y si está, pero está adentro, en una visión cosmobiológica, algo así como nace la luna, como la semilla y todo eso; entonces, el hombre interpreta su existencia sobre eso y hay unos principios. Ahora esa relación, por ejemplo, pienso que no es tan fácil encontrar las correspondencias, no sé cuál mito nos habla también del nacimiento virginal de Jesús, cuál cosa me parece que, hasta cierto punto, al seguir ese método, se corre el riesgo de forzar los mitos a decir lo que no dicen. Ese es un punto de discusión que tenemos con el padre Siro y eso, en las reuniones, aflora y, cuando revisábamos los textos, también se armaron discusiones fuertes, también se unió la traducción de un término, no porque no se pudiera encontrar una correspondencia total de las verdades cristianas en la tradición Shuar. Por ejemplo: una de las discusiones que yo he buscado es con los profesores. Se quiere traducir Dios como espíritu o como purísimo espíritu, pero si nosotros solo tomamos la palabra Iwianch, que tiene más bien una connotación más negativa que positiva, y decimos que los Shuar la usaban bastante en una situación neutra, ni buena ni mala, o que eran muy pocos los aspectos positivos de este Iwianch, entonces, cuando traducimos Arutam, ¿pensamos que decimos espíritu? Pero no lo entienden así, lo conectan, dentro de su tradición y su forma de hablar decían que Arutam es Iwianch, pero Iwianch también es, y el mismo Padre Siro lo pone, el alma del muerto ya separada del cuerpo. Entonces no segregamos muchos, quiero decir, cuando queremos encontrar correspondencias fijas, ya no corre la semántica. Ese es el problema.

Según la opinión del mismo padre Brosegnini, la consecuencia buena de esta política era de no crear una separación entre ser shuar y ser cristiano. Se producía una unidad, porque:

Es un poco lo que tuvieron que hacer los judíos en tiempo de Jesús: decir que el Dios de Jesús es el mismo Dios de Abraham, el mismo Dios de Jacob y ahí hay una unidad y que se mantiene, una unidad interior”. Pero, “si nosotros decimos, bueno, esto es de los shuar y esto es de los cristianos, ¿Qué pasa entonces? Según las conveniencias, soy shuar o soy cristiano. Tengo una doble moral, una doble conciencia. Entonces pierdo la unidad y eso queda atado también a muchos distorsionamientos dentro de las mismas comunidades, porque en algunos momentos son cristianos e identifican al mundo envolvente y, cuando son shuar, al final desgarran y al final vienen contradicciones muy grandes dentro de las comunidades.

En cambio, según Broseghini:

Decir que Dios desde el principio estuvo presente, porque Dios en su providencia siempre estuvo con el pueblo shuar porque les dio la mente de vivir, les dio, desde un

punto de vista de fe, les dio la sabiduría para utilizar las cosas, les dio la sabiduría de organizarse socialmente y de ver lo que es bueno y lo que es malo, aunque, digamos, dentro del ámbito shuar era la familia. Después si había una familia enemiga “si yo mataba, era bien para mí (...). El aporte del cristianismo es superar las barreras familiares y, en nombre de una raíz común, proyectarse a nuevas situaciones actuales que respondan al problema actual. Así pienso.

11. Conclusión

Creo que para concluir este ensayo es útil citar algunas frases que el mismo padre Broseghini dijo en la entrevista ya citada. Broseghini fue uno de los misioneros de la generación más reciente que más reflexionó sobre los rumbos del pueblo shuar, y espero que esta conclusión llegue a ser leída por (algunos) shuar:

A lo mejor nosotros (los misioneros) corremos el riesgo de tener una nueva forma colonizadora, es decir, de alejarnos de su cultura tradicional, pero, por otro lado, con un esfuerzo de nuestra parte para que nazca algo nuevo, algo, digamos, dónde ellos (los shuar) puedan, en un cierto punto, ser ellos mismos los gestores de lo que es la iglesia incultural. Y pienso que es lo que pasó con la cultura occidental, greco-romana y germana, que, hasta cierto punto, asimiló los valores cristianos y los introdujo dentro de la cultura propia, y nació una cultura cristiana también con cosas propias de cada pueblo. Eso es lo que nos auguramos con este esfuerzo. Tal vez sea un camino que puede pasar por ese camino, y habrá un momento en que, al parecer, de lo suyo no le quedará nada y, por otro lado, puede ser que, al final, los valores cristianos, como dije antes, puedan darles una nueva dimensión y darle mayores posibilidades de vivir: el ser shuar o la shuaridad, no a nivel familiar, sino a nivel de pueblo, la aspiración que tienen ahora de formar una nación shuar, pero la nación shuar, si no supera los familiarismos y todo lo demás, va a pasar lo que está pasando ahora en Sevilla, que se están baleando por cuestiones políticas. Y ahí volvemos, por supuesto, a los que viven la condición shuar, quieren una nueva perspectiva de la nación shuar, ser shuar, pero en un sentido más amplio. Pero al final, tienen los límites que le dan su cultura tradicional (...), como la familia. El cristianismo puede dar esa amplitud, digamos así, entre comillas, universal, de tener valores que se comparten y que se proyectan a una nueva situación que, al final, no está tan creada por nosotros, sino por las circunstancias, por la historia.