



CAMPANAS, MISIONEROS Y “BRUJOS”. MASCULINIDADES Y RESISTENCIA EN UNA REDUCCIÓN AMAZÓNICA DE FINES DEL SIGLO XIX

BELLS, MISSIONARIES, AND SHAMANS. MASCULINITIES AND RESISTANCE IN A LATE 19TH-CENTURY AMAZONIAN SETTLEMENT

Lisset Coba Mejía¹

Este artículo recupera las relaciones publicadas en la revista *El Oriente Dominicano* sobre las reducciones indígenas de Canelos en la Amazonía centro-norte de Ecuador a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Estos fueron tiempos de recomposición de la propaganda de fe católica, de reconstrucción de la Casa Misional de Canelos, que las memorias de las personas mayores nombran como *Misiones Uras*. Recojo la crónica misional de sustracción de la campana mayor de la iglesia de Pakayaku por el *Kuraka* y *Yachak* (chamán) Cruz Hualinga, para comprender la importancia de los objetos místicos tanto para la misión dominicana como para la resistencia de los *ayllus*. Administrar las reducciones económica, política y moralmente significó la conformación de una doble esfera política: una supraesfera impuesta, en que los sacerdotes nombraban a hombres de prestigio como sus representantes o *kurakas*, así como una esfera de rebeldía en que aquellos mismos *kurakas* subvertían e incorporaban los símbolos de la dominación masculina católica a sus propias prácticas ecológico-espirituales. Tal incorporación no implicaba sincretismo sino traducción cosmogónica, incorporación de otros poderes al poder chamánico (Kohn 2004; Vilaça 2015). A través de la batalla político cosmogónica se moldean ambas masculinidades de los líderes colonialistas y de los indígenas.

Palabras claves: memoria histórica, masculinidades, reducciones, Amazonía andina.

This article revisits accounts published in the El Oriente Dominicano magazine about the Indigenous reductions of Canelos, in the north-central Amazon of Ecuador, during the late 19th and early 20th centuries. This was a period marked by the Catholic Church's renewed missionary efforts and the reconstruction of the Mission House of Canelos, remembered by local elders as the Uras Mission. I focus on the missionary chronicle recounting the removal of the Pakayaku church's main bell by the Kuraka and Yachak (shaman) Cruz Hualinga, to explore the spiritual significance of sacred objects for both Dominican evangelization and the ayllu resistance.

Administering the reductions economically, politically, and morally, meant the formation of a dual political sphere: one imposed from above, where the priests appointed men of prestige as their representatives or kurakas; and another, rebellious one in which those same kurakas subverted and incorporated the symbols of Catholic male authority within their own ecological-spiritual practices. This incorporation was not syncretic but rather a cosmogonic translation, an infusion of new powers into the shamanic realm (Kohn 2004; Vilaça 2015). Through this political and cosmogonic struggle, both colonial and the Indigenous masculinities were reshaped.

Key words: Historical memory, masculinities, Missions, Andean Amazon.

Misiones Uras

Cuando en 1887, los padres Pierre, Guerrero y Sosa, el hermano converso fray Simón Hurtado, por tercera vez, tomaron posesión de la Misión de San José de Canelos, el R.P. Guerrero y Sosa comenzó a hacer las visitas que se acostumbra en los pueblos de Pacayacu y Sarayacu. En tales visitas el padre Sosa trató de extinguir las brujerías que “tan enormes males acarrear a estos desdichados pueblos”, y castigaba severamente a los brujos.

Como entre los más afamados brujos se contaban las autoridades del pueblo, como son el curaca, el capitán, estos pensaron en la fuga, cosa que llevaron a efecto junto a todas sus familias. De entre los que se fugaron se cuentan Cruz Hualinga, curaca del pueblo... [y otras autoridades] todos estos con sus mujeres e hijos se trasladaron al Río Huivi Yacu, esto es, a las cabeceras del Corrientes. Al emprender la fuga, Cruz Hualinga robó y se llevó consigo la más grande de las tres campanas que poseía la iglesia (revista *El Oriente Dominicano* [en adelante *EOD*] 7. 1927, pp. 33).

¹ Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Universidad Flacso-Ecuador, Quito, Ecuador. lcoba@flacso.edu.ec, ORCID ID: 0000-0002-4564-5537



El grave repicar de la campana de hierro fundido venida de Maynas llamaba a la Santa Misa, anunciaba la llegada de visitantes o enemigos; retumbaba y se elevaba con el viento entre los árboles, tal como *supaycuna* (seres de los bosques) cuando convocan a otros seres de poder que habitan la selva (Figura 1). Tras la masacre de Pacayacu ejecutada en 1869 por los jíbaros de Copataza, en 1887 el padre Guerrero y Sosa -acompañante del padre François Pierre, enviado del Papa para evaluar la situación de la misión de Canelos- iniciaría una nueva cruzada de evangelización en la zona del Pastaza Ecuatoriano¹. Según las crónicas, Guerrero y Sosa permaneció en la zona hasta 1895. El sacerdote era reconocido por su tenacidad y severidad en la persecución de idólatras, kuracas que, como Cruz Hualinga, ocultaban sus prácticas chamánicas para desafiar la autoridad colonial. La reconstrucción de la misión de Canelos implicó una época de consolidación del poder político católico en la región². Las personas más ancianas recuerdan estos tiempos como *Misiones Uras*, marcadas por la severidad y la violencia paternalista sacerdotal, por el despojo de territorios y el menosprecio de conocimientos. Los dominicos estuvieron en la Amazonía desde el siglo XVI, cuando fray Gaspar de Villaroel junto con Francisco de Orellana emprendieron la conquista del Gran Río; las misiones fueron la autoridad más importante en la región hasta los años setenta del siglo XX³.

Los dominicos -como otras congregaciones- nombraban *kuracas* a varones de prestigio chamánico que mediante el bautismo aceptaban subordinarse a la autoridad política y religiosa católica y rechazar las idolatrías. A fines del siglo XIX y principios del XX, los gobiernos conservadores, liberales y progresistas nombraron a las misiones católicas como sus representantes en la región, buscando la incorporación efectiva de los pueblos orientales al Estado-nación ecuatoriano para la consolidación de sus fronteras (Muratorio 1998; Ortiz Batallas 2019). En ausencia de los misioneros, los *kuracas* impartían sacramentos, mediaban con las *ayllukuna* (familias) agrupadas alrededor de la casa de la misión, cuyas relaciones de reciprocidad y asamblearias eran el centro de las decisiones colectivas (Whitten 1976). El kuracazgo era una esfera necesaria pero sospechosa para el gobierno colonial, los jefes nombrados⁴ detentaban poder místico y usaban los rituales católicos para incorporarlos a su propio manejo de lo sagrado y engrandecer su liderazgo chamánico y masculino en un mundo en guerra con los jíbaros del sur del



Figura 1. La campana más grande de las dos que se observan es aquella que fue tomada por los chamanes en Pakayaku, a fines del siglo XIX (foto de la autora, 2022).

The larger of the two bells seen is the one taken by shamans in Pakayaku at the end of the 19th century (photo by the author, 2022).

Pindó. Los sacerdotes y otros aventureros reconocían como interlocutores indígenas solo a varones. El pacto patriarcal de los estados poscoloniales andinos y la Iglesia católica para la administración de los “indios” del Amazonas marcó el tutelaje doblemente paternalista de inclusión de los infieles en la Patria, y sus aspiraciones modernizadoras (Ortiz Batallas 2006, 2019).

Las narrativas del robo de la campana de Pacayaku por el *kuraca* y *yachak* (chamán) Cruz Hualinga, su persecución por brujería y el desenlace de los hechos narrados, publicados en distintos números de la revista *El Oriente Dominicano* (1927-1977), constituyen la memoria oficial de la Orden. Además, entrelíneas, nos dejan asomarnos al espacio ambiguo de los kuracazgos, a los rastros de la resistencia kichwa-canelos, a la disputa de la autoridad política sagrada masculina, a historias culturales y sistemas sexo-género radicalmente diferentes (Rubin 1986 [1975]; Sahlins 1985). Ambas con la capacidad de administrar los poderes de la vida, la muerte, la enfermedad. ¿Qué política y qué masculinidades se

conformaron en la confrontación por la campana? ¿Cómo se construyeron las resistencias masculinas chamánicas ante ese suceso?

La campana no solo es el marcador que define la disputa política, también encarna el poder animado del objeto en sí y sus usos místicos, la capacidad de asumir distintas formas del poder (Santos Granero 2012). La política católica es metafísica, binaria, separa cuerpo de espíritu, humano de naturaleza, esencia de materia, opone civilizado y salvaje; su mirada androcéntrica endilga la conquista de almas, a nombre de un dios hombre que domina la vida y la muerte. La ensoñación chamánica, por su parte, posee la capacidad de transformarse en otros seres de la selva, asume la sexualidad como parte del poder de regeneración del mundo. Este no es un caso de sincretismo religioso ni de dominación exclusivamente simbólica, evidencia un tropo de rebeldía ontológica: el ejercicio de asumir los poderes del otro, de vestir sus ropajes, de traducir los poderes del colonizador para domar sus actos y aprender un nuevo ejercicio de poder (Kohn 2004; Vilaça 2015). La campana es la personificación de un espacio intersticial de poder, la huella del curso de una resistencia indígena que vive yuxtapuesta a la reinstauración de las reducciones, a la imposición basada en el disciplinamiento de los cuerpos sexuados, al *Misiones Uras*. El uso de objetos católicos sagrados por los chamanes indica confrontación de creencias y autoridades, rechazo de la imposición del poder colonial, pero, sobre todo, la subversión del mundo colonial, el arrebato de su poder de convocar a la conversión mediante los sacramentos. Este análisis se inscribe en los debates de la antropología política amazónica y de género que discuten la existencia de un mundo político fundido en la vida cotidiana de las *ayllukuna* (familias) (Belaunde 2005; Clastres 1978; Guzmán 1997; Graeber y Wengrow 2022; Harris y Young 1979; Santos Granero 1992; Strathern 1988).

La revista *EOD* transparenta el ojo androcentrado del conquistador, registro masculino de los misioneros, historia de paternalismo que reclama valor y sacrificio pero que deja entrever las rebeldías proscritas, las alianzas entre *ayllukuna* (familias). Los chamanes jugaban con los símbolos de la autoridad colonial para disputarla y aumentar su propio prestigio ante potenciales enemigos como los jíbaros y los propios curas. En una época de consolidación de las reducciones católicas, los documentos sobre la confrontación entre el padre Guerrero y Sosa y el

kuraka Cruz Hualinga y sus respectivas *ayllukuna* exponen la superposición del gobierno paternalista colonial en que los kuracazgos marcan la emergencia de una esfera necesariamente suprapolítica creada por el colonizador. No obstante, la campana señala también el espacio proscrito, nombrado pero desconocido por los sacerdotes: las *purinas*, lugares alejados de las reducciones, en donde preferían habitar las *ayllukuna*, y en donde se tramaban los poderes herejes de la selva, las resistencias. Actualmente, la autoridad política indígena ya no es subordinada a la católica y actúa con autonomía, no obstante, en las organizaciones nacidas en la segunda el siglo XX, los cargos políticos más importantes son ocupados por los hombres (Coba 2021).

Este artículo está organizado en los siguientes puntos de análisis: **Las Reducciones del Bobonaza**, describo el contexto de las *ayllukuna* kichwa kanelos, el cómo de la administración de las poblaciones para su civilización. En **Masculinidad sagrada y el juego de la resistencia**, planteo una reflexión teórica acerca de la emergencia del espacio de poder y lucha entre las creencias metafísicas católicas frente al transformismo chamánico, capaz de traducir otras perspectivas a la suya propia. En **Paternidades misioneras. Fray Guerrero y Sosa el perseguidor** observo la épica heroica, el valor y sacrificio masculino a misioneros e infieles. En **Campanas, purinas y resistencias** observo cómo los chamanes usan los instrumentos sagrados para domesticar el poder colonizador del dios patriarcal. En el **Epílogo y Cierre** concluyo y narro lo ocurrido con la campana varias décadas después de su desaparición, reflexiono sobre la importancia de asumir los objetos del colonizador para la domesticación de sus poderes, incluida las formas de la masculinidad.

Apuntes Metodológicos

Este artículo sigue las huellas de un hecho particular ocurrido a fines del siglo XIX, que es parte de una investigación más amplia, basada en la revisión de 50 años de publicaciones y más de 380 números de la revista *EOD* (1927-1977) (Figura 2). Me he aproximado a esta colección a manera de archivo, pues constituye un lugar de múltiples documentos de importantísimo valor historiográfico, actas fundacionales, elogios clericales, estadísticas, diarios, cartas, fotografías, grabados, poemas, entre muchas otras publicaciones que dialogan y debaten entre sí. La Orden Dominicana fue una de las primeras en llegar

a la Real Audiencia de Quito, sus archivos generales en Quito y otras ciudades son reconocidos por su valor historiográfico, pero también son celosamente resguardados por sus custodios. No obstante, gracias a la recomendación de diversos intelectuales indígenas y sacerdotes con quienes conversé en el trabajo de campo, investigué entre las múltiples posibilidades intertextuales y narrativas importantes que ofrece. La vida cotidiana en las misiones, los desafíos sacerdotales, los temores de los indios, y la violencia justificada por conmiseración con los “salvajes” describen el cómo de la dominación.

En el entresijo de las genealogías oficiales, la búsqueda de narrativas de rebeldía e historias

que involucrasen formas de resistencia guio el hilo de las memorias que buscaba desenterrar. El trabajo consistió en leer a contrapelo las crónicas que se ocupaban de ensalzar la labor de la Misión. Las reseñas del robo y búsqueda de la campana de Pakayaku, objeto de importancia ritual que se traslada desde esa reducción para cruzar la frontera con el Perú, emergieron como interesantes hallazgos historiográficos. El informe sacerdotal y su queja me devolvieron a las prácticas desafiantes y encubiertas de los *yakhakuna* (chamanes); las relaciones de fray Humberto Mejía y de fray Agustín María León, publicadas en 1927 y 1932, exponen la complejidad de las distintas capas de la memoria que se extienden

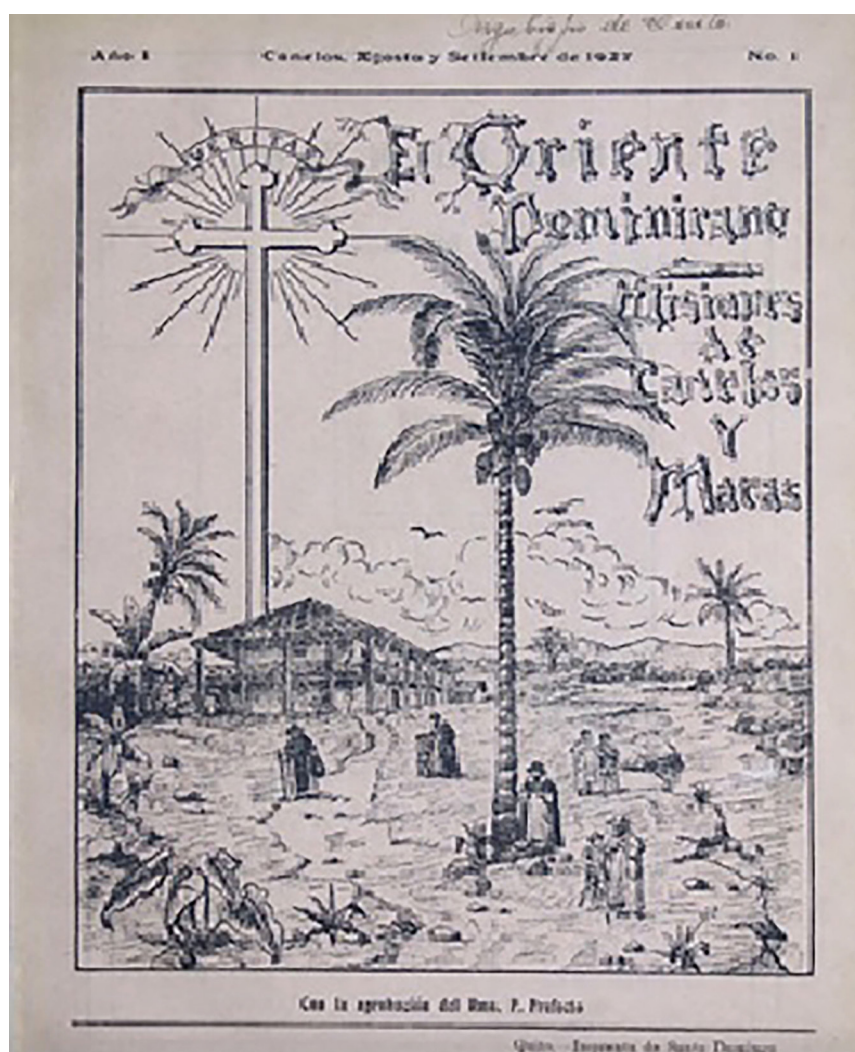


Figura 2. Primera portada de la revista El Oriente Dominicano. 1927 (Grabado de autoría anónima).

First cover of the El Oriente Dominicano magazine. 1927 (Engraving by anonymous author).

hasta la publicación de un homenaje a fray Guerrero y Sosa, casi mediados del siglo XX. Sin duda la mirada androcéntrica, de superioridad étnica civilizatoria define el carácter de la revista. Las reflexiones son posibles gracias a las conversaciones sostenidas por más de diez años con distintas personas del Pastaza ecuatoriano, como explicaré más adelante en los apuntes metodológicos.

El análisis de los hechos ocurridos se dejó guiar por la imaginación histórica, estimulada por distintas visitas y estancias en el Pastaza ecuatoriano; entre uno y dos meses en el Puyo (2016), Sarayaku (2017), Teresa Mama (2018), Lococachi, Kawsak Sacha y Curaray (2019), Canelos y Pakataku (2023). Pese a que no encontré a los/las descendientes directos de quienes protagonizan esta historia y que los testimonios orales registran vagamente los hechos narrados; en los lugares visitados, los/las miembros de las *ayllukuna* (familias) rememoran los afectos de sus héroes ancestrales que habitaron estos paisajes (Nora 1984). Los relatos de resistencia anticolonial de *apayyakuna* y *apapamamakuna* (abuelos y abuelas) son fragmentados, pero endilgan el valor heroico de sus ancestros, poderosos chamanes que desafiaban el poder colonial y de sus enemigos. Desde allí, el registro histórico de la dominación misionera también documenta la rebeldía de las *ayllukuna* (familias).

Sobre el uso de la lengua, el lenguaje y la ortografía

Las palabras “indígena” o “indio”, así como “ancestral” están guiadas por las reivindicaciones de los pueblos y nacionalidades del Ecuador que buscan que no se olvide el pasado colonial que ha moldeado el lenguaje. Uso la ortografía kichwa reivindicada por los pueblos ancestrales, reconociendo su pertenencia a las lenguas quechua y sus transformaciones históricas; así la *C* como en curaca es preservada para los textos antiguos y la *K* es usada en las interpretaciones, en concordancia con el kichwa ecuatoriano estandarizado actual.

Las Reducciones del Bobonaza

Las riberas del Bobonaza y el Pastaza albergaban un conjunto de grupos familiares diversos, jíbaros, zaparas, andoas, algunos indios escapados de las haciendas de la sierra y otros venidos del Marañón⁵ (Figura 3); este era un refugio de la violencia cauchera,

lugar de protección de los jíbaros al sur, quienes habían jurado venganza a los bautizados (Coba 2021). Los misioneros partían de Canelos a orillas del Bobonaza para fundar y visitar reducciones como Pakayaku, en donde permanecían de cuatro a cinco meses para impartir los sacramentos (Figura 4). La iglesia y casa misional eran el centro de la habitación indígena (Figura 5); en cada reducción los misioneros nombraban un *kuraka*, un capitán, un alcalde, un alguacil y un fiscal, hombres sobre los que recaía el poder político y represivo, conformando una supraestructura de poder masculino. En Canelos, la entrega de varas de mando se realizaba cada dos años, los *kurakas*, como representantes de los misioneros, podían mandar, hablar en la plaza, organizar a las familias para limpiar de malezas y construir a su alrededor la iglesia, el convento e internado, el panteón y la cárcel (EOD 25. 1932, p. 53).

Las autoridades nombradas eran obligadas a imponer la moral y las buenas costumbres, la obediencia al patrón, el abandono de la pereza, el trabajo y la honestidad; también debían exigir a los demás indios entregar diezmos en productos cultivados, como señala el reglamento de las misiones:

Constituido el misionero en el pueblo, ante todo, tenga presente que los fieles indígenas reconocen la obligación de dar al Padre, la yuca y el plátano, que conocen con el nombre de diezmos. Los obsequios que de la especie dicha reciba de los indios, no deberá recompensarles, sino solamente lo de carne, pescado y huevos. Esta recompensa será con la mitad del valor de cada cosa (EOD 80. 1939, pp. 3).

Según el reglamento, el *kuraka* debía estar casado para que su esposa y su familia apoyaran con el sistema de organización tradicional para mediar con las poblaciones; si enviudaba se nombraba otro (EOD 80. 1939, pp. 4). Los oficios consolidados de los varones eran sacristán, cocinero y navegante o boga (EOD 6 y 7.1928, pp. 6). Hasta pasada la mitad del siglo XX, se registra el Servicio de Indios o *pongo* o trabajo al partir. El mitayo o trabajo de cargador obligado para los viajes del misionero debía ser realizado por los recién casados, que recientemente dejaban de ser *varayos*. El pago era la mitad del valor que se pedía a otros viajeros, tenían licencia solo en casos urgentes, en días que no fueran de misa e instrucciones:



Figura 3. Mapa del Vicariato Apostólico del Puyo, antigua Misión de Canelos. Pintura sobre madera realizada en los años setenta, parte de la exposición del Museo del Vicariato en Puyo (foto de la autora, 2022).

Map of the Apostolic Vicariate of Puyo, former Canelos Mission. Painting on wood made in the 1970s, part of the exhibition at the Vicariate Museum in Puyo (photo by the author, 2022).



En viaje por el caudaloso Conambo.

Figura 4. Río amazónico bajo la autoridad de la Misión Dominicana. Revista *El Oriente Dominicano*. 22, 1931 (fotografía anónima).

Amazon river under the authority of the Dominican Mission. Oriente Dominicano Magazine. 22, 1931 (anonymous photograph).



Figura 5. Iglesia y convento del pueblo de Pakayaku. Revista *El Oriente Dominicano*. 27. 1927 (fotografía anónima).
Church and convent of the village of Pakayaku. Oriente Dominicano Magazine. 27. 1927 (Anonymous photograph).

Los varones casados deberán pagar al Padre, los mitayos por turno mediante una lista de los que vayan pagando. Se pagará a cada uno la mitad del precio justo del mitayo. El servicio de los pongos deberá también ser recompensado, según la costumbre. En Canelos, por ser mayor al trabajo, el Padre pagará a cada pongo, un sucre; en los demás pueblos cincuenta centavos. Los pongos se relevarán todos los Domingos, después de medio día. Los que hayan servido entregarán los trastos de cocina y refectorio, bien aseados a los nuevos pongos (*EOD* 277 y 278. 1956, pp. 6).

Las mujeres, por su parte, entregaban productos de la *chakra*, elaboraban objetos de cerámica como vajillas o trastos de cocina, y debían cocinar; las viudas y las solteras se turnaban para limpiar la iglesia y los enseres de los sacerdotes. Este trabajo no tenía valor para los misioneros, era considerado parte de las obligaciones naturales de las mujeres, a quienes

los sacerdotes buscaban dominar. Pero, mientras, la moral católica inculcaba el matrimonio monógamo, la importancia de la división sexual del trabajo, la inculcación de los roles de género para un mundo productivo y civilizado.

En los años treinta, un viajero cuenta que el caciquismo no existía en la región, que cada padre del *ayllu* miraba por su hogar y no reconocía ventajas de nadie, si obedecían era por su obligación de servir al misionero, de mandar en su nombre (*EOD* 23. 1930, pp. 164). La Iglesia justificó sus actos en la necesidad de “domar a los salvajes”, “civilizar la naturaleza”, así no solo se introdujo la Fe sino también la Policía. La dominación simbólica se volvía violencia física ante la desobediencia de una ley superior. Mujeres y hombres kichwa-canelos aún recuerdan los azotes de los “padres” (Coba 2021). Si bien la crianza indígena no contemplaba el castigo sino la autonomía personal de las decisiones (Mezzenzana 2020), la regla católica inculcaba lo contrario. Una de las tareas de los varayos era vigilar los disturbios interiores (*EOD* Nros. 146, 147, 148. 1945, pp. 150) y el ataque de enemigos,

obligar al cumplimiento de los sacramentos y las fiestas religiosas, castigar a quienes incumplían con las órdenes de los sacerdotes, demostrar su fidelidad a la misión:

Habiéndose hecho la fundación del nuevo Pueblo de Copataza como queda dicho arriba, asistían diariamente los Indios a oír la Doctrina Cristiana, en que demostraron mucha constancia y zelo: tanto, que viendo uno de ellos que su mujer no había asistido una ocasión, la castigó con golpes. Y en otra ocasión que faltó un niño, lo trajo a mí su padre, y ofreciéndome una vena que traía, me hacía señas que lo azotase (*EOD* 80. 1939, p. 3).

Los misioneros eran funcionarios públicos pues recibían el aval y los estipendios del Estado para su labor, pero también los gobiernos liberales nombraban a sus propios representantes como tenencias políticas. En 1939, 1940, se registran disputas entre la Misión y el Estado sobre la administración de las autoridades indígenas; la Misión no se oponía a que la autoridad civil nombrara sus varayos para su servicio, y apoyaba en lo que consideraba justo, como su remoción. Aunque si las autoridades civiles impedían el libre ejercicio del ministerio espiritual de la Misión, los varayos podían protestar y abandonar la autoridad civil (*EOD* 11. 1929, p. 112). No obstante, la autoridad civil podía obligar a los indígenas a cumplir las disposiciones de la Iglesia cuando su autoridad se tambaleaba.

Según las crónicas, los *kurakas* traducían las ideas religiosas a su manera, los “indios” se aferraban a sus costumbres, “idolatraban una mal entendida libertad”, “no querían comprender las ventajas ni la decencia de la vida civilizada de la religión” (*EOD* 23. s/n. 1931, p. 164), les resultaba duro cambiar sus costumbres y “sentimientos depravados” (*EOD* 3. s/n. 1927, pp. 102). Con el tiempo, la Misión se convirtió en lugar importante para conseguir machetes, sal, telas, velas; proveía de mano de obra masculina: guías, bogas o canoeros y cargueros que llevaban mensajes y carga hasta Iquitos y hasta Riobamba.

Masculinidad sagrada y el juego de la resistencia

La política colonial ha de ser comprendida desde los lugares del desencuentro, desde la búsqueda de las perspectivas históricas diferenciadas de sus actrices,

desde sus sistemas de creencias y prácticas sexo-genéricas, jerarquizadas (Sahlins 1985; Todorov 2010). La propuesta es partir de la superposición radical de comprensiones de mundo, de formas de habitarlo, de dominar poderes comunes: de la vida, la muerte, la enfermedad, el amor, la venganza para reflexionar sobre las traducciones religiosas y cosmopolíticas (De la Cadena 2020; Viveiros de Castro 2010). El contexto son los nudos de un sistema de dominación paternalista católico que separa a los sujetos civilizados del resto del mundo salvaje al que encubre, bajo la opacidad que pinta (Dussel 1994). La historicidad católica, su ímpetu por la conversión y el tutelaje de almas ha sido la guía para un régimen en que el soberano rige la trilogía metafísica de parentesco y autoridad política masculina: Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son uno. He ahí su obsesión por impartir rituales bautismales que convierten a las *ayllukuna* (familias) en sus subordinadas, sus aprendices del proceso civilizatorio y consagran las masculinidades colonialistas. La masculinidad sagrada es épica, conquistadora, alcanza su propia redención mediante su sacrificio en la conversión de los infieles.

Para las personas indígenas y mujeres, la modernidad viene de manos de la colonialidad tuteladora, el misionero representa a Dios Padre, individuo per se, y a la Santa Madre, que es la Iglesia católica, que es la que imprime unas normas a seguir, una moral para tutelar a los infieles e incluirlos en la modernidad estatal con “honestidad”. El espacio político colonial se legitima en el derecho natural cuya base jurídica es la *patria potestad* que busca colonizar el sistema sexo-género de los territorios y las almas conquistadas, imprimiendo una lógica de superioridad jerárquica masculina y blanca (Lugones 2011; Pateman 1995). Las personas indígenas, pero con mayor profundidad las mujeres, fueron excluidas de la esfera política creada por los misioneros, a una nueva esfera privada del Estado-nación en consolidación. Por ello, las claves para las transformaciones hacia el capitalismo fueron el estímulo del matrimonio monógamo, la propiedad privada, así como la división sexual del trabajo en productivo y reproductivo (Engels en Sacks 1983). Pero también, la persecución de idolatrías, de creencias y conocimientos relacionados con los seres de poder de la selva considerados demonios.

A diferencia de la disciplina católica guiada por la rígida división entre el bien y el mal dictada por un ser superior, a cuya imagen y semejanza han

sido creados los individuos, el *yachak* (chamán) es capaz de incorporar a su cosmogonía naturalezas diversas, elementos de otras sociedades que enriquecen sus propios puntos de vista, sus conocimientos (Viveiros de Castro 2010). La política indígena ha de comprenderse desde la lógica del parentesco, pues ocupar un lugar en el *ayllu* es ocupar un lugar político como hombre o como mujer, de acuerdo a sus relaciones cosmogónicas y su alta especificidad ritual (Muratorio 1998). El parentesco constituye un sistema de reciprocidad no solo entre personas, sino también con seres protectores de las *chakras*, los bosques, las aguas, plantas, animales, objetos, que utiliza el idioma sexual para organizar la sociedad. El género es condición epistemológica para la acción social, posibilidad para actuación de especificidad cosmológica y política (Descola 2001; Guzmán 1997; Rubin 1986 [1975]; Siskind 1978; Uzendoski 2006; Viveiros de Castro 2010). Ello significa que la no separación entre lo público y privado yuxtapone espacios colectivos y domésticos; el hombre chamán es un personaje carismático con capacidad de “metamorfosis” en otros seres como el jaguar, de transmutación de la muerte en la vida y la vida en la muerte (Fausto y De Vienne 2014).

La emergencia de una esfera colonialista suprapolítica parecería destinar la posesión de los medios místicos solo a los hombres de los *ayllus*, elevando su prestigio chamánico, su prestigio como hombres. Las prácticas de contrapoder indígenas disputaban los objetos sagrados católicos, buscaban su aliento vital, su personidad, no como fetiche que esconde un poder oculto sino como subjetividad que afecta la vida social (Graeber y Wengrow 2022; Santos Granero 1992; Strathern 1988). En sociedades en que los objetos del mundo poseen su subjetividad y agencia propia, es importante observar la personificación de los géneros en torno a la posesión de los medios místicos, al conocimiento vivificante y las operaciones rituales (Belaunde 2005, 2018; Strathern 1988). Los *kichwas* eran conocidos por haber alimentado su poder chamánico de ensoñación mediante su contacto con los ritos católicos y sus instrumentos religiosos (Harner 1978).

Los actos y acciones de resistencia étnica han consistido en conocer y asumir los instrumentos del otro, del enemigo, en traducir política y simbólicamente su universo; sin embargo, traducir nunca es un hecho total, siempre está sujeto a interpretaciones que pueden ser imitativas o performativas. Conocer es

personificar, tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos, comprendidos en su forma de actuar, su agencia; ahí donde estuviere el punto de vista, estará también la posición de sujeto (Fausto y De Vienne 2014; Khon 2004; Strathern 1998).

La traducción no es sincretismo, no se limita a la palabra como hecho de la lengua sino a acciones, coreografías, gestos, transformaciones corporales, manipulación de artefactos, domesticación de los tiempos, etc. (Fausto y De Vienne 2014; Kohn 2004). La traductibilidad de actos emerge para superar los continuos desencuentros, la incompreensión, la intraducibilidad política dominante y a la vez se vuelve parte del propio *habitus* masculino (Belaunde 2005; Fausto 2002, 2007; Viveiros de Castro 2010). Sin embargo, la ontología predatoria posee sus peligros, pues al incorporar la perspectiva del otro, para este caso los valores masculinos colonizadores, es posible volverse el enemigo. En contextos coloniales, el conocimiento chamánico, la traducción de actos masculinos pueden ser usados tanto para la política de resistencia como también para la complicidad y la opresión.

Paternidades Misioneras: Fray Guerrero y Sosa, el Perseguidor

El 1 de enero de 1895, después de celebrar la misa, el padre Guerrero y Sosa (Figura 6), junto con David Estrella, emprende una correría por el Bobonaza y el Pastaza para reducir a los indios prófugos, que no querían asistir a las reuniones catequísticas; consiguió capturar a 300 indios sarayaqueños, andoas y zaparos, quienes fueron conducidos en 30 canoas a Sarayacu (*EOD* 3. 1927, pp. 70-71).

En 1887, el padre Guerrero y Sosa (*EOD* 3. 1927, pp. 71) reconocido por su empeño en convertir esta “salvaje zona” a la religión, no solo emprendería la reconstrucción de la casa misional en Canelos, haría lo posible por traer la civilización; para ello, instalaría templos, puentes colgantes y caminos; traería cabezas de ganado atadas a las canoas que navegaban los ríos. Las crónicas ensalzaban las proezas de su masculinidad heroica y sagrada, empeñada en reducir y convertir a los pueblos infieles. En las reducciones, campanas y campanillas replicaban la voz de los misioneros que convocaba a los infieles a la impartición de los sacramentos, a la subordinación a la autoridad colonial; por supuesto la gente huía. Como vemos en el fragmento anterior, la instalación de la misión no fue un hecho

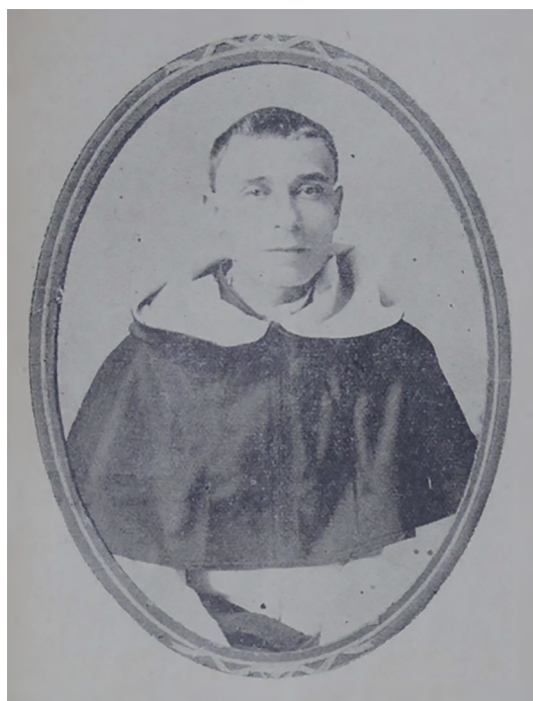


Figura 6. Retrato reverendo padre fray Pedro Guerrero y Sosa. Revista *El Oriente Dominicano* 56 y 57, 1937 (fotografía anónima).

Portrait of Reverend Father Fray Pedro Guerrero y Sosa. Oriente Dominicano Magazine. 56 and 57, 1937 (photograph by anonymous author).

pacífico, involucró la persecución y el sometimiento de quienes se revelaban a someterse al dios católico.

La revista recoge distintas capas de la memoria misional cuya tradición se remonta al siglo XII, cuando Santo Domingo de Guzmán (*EOD* 279 a 282. 1956. pp. 9), adalid de los predicadores en tiempos de las cruzadas, ordenó a sus discípulos ir por el mundo (*EOD* 12. 1930. pp. 12), no para hacer la guerra o conquistar riquezas sino para evangelizar en nombre del Redentor, conquistar almas. Las memorias también nos remiten a los tiempos de la Inquisición y de la conquista del Río Amazonas en el siglo XVI, cuando la misoginia de los aventureros vio en las guerreras conipuyara a mujeres monstruosas (Useche 2018). En el siglo XIX, a partir de la fundación de la República, pese a que los sacerdotes reconocían la autoridad española como madre-patria religiosa, se convirtieron en patriotas, aventurándose en pos de la regeneración e incorporación de los pueblos “salvajes” a la nación: “[J]unto a los audaces y terribles conquistadores, brillan los nombres de los misioneros de la América: ellos no venían en

busca del oro y de las riquezas; sus conquistas eran regenerar al indio, hacerle comprender que tenía tantos derechos como los demás hombres” (*EOD* 3. 1927, pp. 75-83).

Las relaciones misionales describen los miedos de los evangelizadores: “caminos desconocidos”, “precipicios espantosos”, “ríos caudalosos”, “asaltos de ladrones en tierra de enemigos”, “soledad y voracidad de las fieras”, “selvas inexploradas”, “persecuciones de los mismos ‘salvajes’” (*EOD* 30 y 31. 1932 (1), pp. 22-23). El escenario del trayecto al Oriente y sus peligros constituían la prueba de masculinidad épica para el guerrero representante de Dios hacedor de la historia; su virilidad y orgullo vencían obstáculos para encontrar el camino de la purificación y la santidad (Douglas 1973; Useche 2018). La valentía misional era el verdadero examen de religión, ejercicio espiritual para su formación de santo, conquistadores de almas, encarnación de la voluntad divina (*EOD* 14. 1930, pp. 75):

Todo el ímpetu generoso de los guerreros, el indomable valor de los conquistadores, la infatigable laboriosidad de los sabios, jamás se igualarán al poder de acción que Dios ha comunicado a los Santos; porque jamás igualarán todos los móviles puramente humanos y naturales, a la virtud de la gracia que, comunicando al alma una llama de la naturaleza divina, hace que el hombre se exceda a sí mismo (*EOD* 40. 1936).

Los padres tenían la potestad de expiar los pecados, el castigo era atribución del gobierno patriarcal de la Iglesia, su autoridad podía enviar a las almas malas a las llamas del infierno y a las buenas al cielo. Pero predicar en las selvas orientales también significaba mortificación, expiación de los pecados (*EOD* 88. 1940, pp. 229); por ejemplo, François Pierre -superior del padre Guerrero y Sosa-, fue enviado a las selvas ecuatorianas como penitencia ante una acusación de robo (Albaric 2015). Los sufrimientos e incomodidades de la evangelización eran prueba de la vocación de fe para salvar las almas de los infieles, la recompensa era el cielo, el perdón de sus propias faltas (*EOD* 3, 6, 7. 1928, pp. 144):

Es preciso, pues, que el misionero se halle adornado de gran celo apostólico, de amor al sacrificio y al sufrimiento, de que está llena la vida misionera: que tenga fe viva con

fortaleza y constancia grandes para que pueda vencer las dificultades y peligros, a que su vida se ve sujeta a cada paso y, sobre todo, que sea intachable en sus costumbres, a fin de que edifique con su ejemplo a las almas que debe ganar para Dios y se mantenga a salvo en medio de las corruptelas en que se ve obligado a vivir (*EOD* 15. 1930, pp. 119-120).

La revista *EOD* está llena de demostraciones de un apostolado católico basado en la fraternidad entre sacerdotes, hermandad jerárquica pero afectiva entre varones, llena de admiración mutua como lo demuestran misivas y comunicaciones llenas de elogios. Allí se expresaban aspiraciones a la igualdad de ideas, sentimientos y relaciones profundas, íntimas entre quienes se consideraban iguales (*EOD* 36 y 37. 1935). La renuncia voluntaria a sus familias de origen y a aquellas que como hombres podrían constituir mediante el matrimonio -hecho inconcebible para las *ayllukuna* (familias)-, era solventada por la posibilidad de asumir la paternidad de los infieles a quienes consideraban menores a convertir. Mediante el repudio y la humillación de los cuerpos indígenas para su redención, los definían como seres de naturaleza inferior, distinta:

A veces me veía precisado a manifestar ira e indignación, especialmente para prohibirles el que entraran al templo con sus lanzas, hasta que las hice pedazos, y conseguí que en adelante no lo hicieran. Aproveché esta máxima para enmendarlos de varias acciones mal vistas e indignas de la política y del debido respeto a la dignidad sacerdotal. - Porque como ellos se habían acostumbrado a tratar con los Misioneros con tan demasiada familiaridad, y poca atención y respeto, que manoseaban su rostro y barba, y apegaban sus cuerpos a ellos, con otras acciones semejantes; queriendo hacer lo mismo conmigo, les reprendía ásperamente e hice saber la veneración que debían prestar a un ministro de Dios altísimo, en cuyo nombre había ido a ellos, sin más interés que procurar la salvación de sus almas, dando ellos el debido culto a Su Majestad Divina. Hice también que no se sentaran a la mesa

conmigo, sino que buscaran ellos asientos inferiores (*EOD* 6 y 7. 1928, pp. 149-150).

Los misioneros ostentaban ser aventureros y científicos, intelectuales (*EOD* 47. 1937), fundadores de ciudades⁶, virtudes cultivadas desde su entrada al noviciado en la adolescencia hasta alcanzar una dignidad en su madurez. Así mismo, los documentos señalan, entre las virtudes del sacrificio de los misioneros aquellas mortificaciones que pese a la inhospitalidad de las selvas les elevaban a la santidad:

¿Y qué han hecho los misioneros después de tantos años?

-Pues, sencillamente sudar, sacrificarse, sufrir y morir sin otra recompensa que el amor de Dios: esto hacen los misioneros. Los misioneros de nuestro oriente han hecho adelantar enormemente a estos países incultos e incivilizados; su labor magnífica no lo puede desconocer...

...las dificultades inmensas que se presentan para poder sostener las casas de la Misión y lograr que los salvajes vayan acostumbrándose a la vida civilizada.

El tino y la constancia de los sacerdotes han logrado que el indio salvaje se acerque al hombre civilizado y reciba de él espíritu de asociación y trabajo.

...en tiempo de la colonia, comprendieron ya, los mismos españoles, la necesidad urgente que tenían de los misioneros para pacificar y reducir la indómita fiereza de los salvajes de nuestro Oriente (*EOD* 3. 1927, pp. 82-83).

Hilando los nudos del colonialismo español, los misioneros eran los elegidos para hablar con Dios, para llevar el ministerio de la palabra, conquistar y salvar las almas de los pueblos infieles mediante la oración (*EOD* 40. 1936, pp. 181). El sacerdote debía ser el centro de todas las actividades, representar la verdad, conversar sobre los problemas de la conciencia y el destino, impartir la formación cristiana, regenerar a los infieles (*EOD* 77, 1939, p. 159). La paternidad amparada en la autoridad divina como ley natural, divina, eterna y universal, sustento del derecho positivo, que ensalza al individuo varón, hacedor de la historia (*EOD* 60 y 61. 1938, pp. 264). Él era el

representante de la Iglesia, anterior a la justicia de los hombres, guía la diferencia entre el bien y el mal para todas las sociedades, como afirman las prédicas:

...las leyes que deben guiar la actividad moral del hombre honesto, leyes que pueden resumirse en una sola palabra: la ley natural, reflejo de la ley eterna. Estas leyes son instintivas y traducen las tendencias fundamentales y las más profundas necesidades de la naturaleza humana, como la creencia en un Dios creador de todas las cosas, la diferencia esencial entre el bien y el mal; la verdad y el error; el sentido familiar; las de autoridad, de la dignidad de la persona humana, de la libertad y la fraternidad; el horror espontáneo de la injusticia en todas sus formas y de la mentira (EOD 203, 1950, pp. 22, 23).

En 1887, el padre Guerrero y Sosa, discípulo de Gaspar de Carvajal, endilga el santísimo rosario como arma en las cruzadas de fe, para perseguir a las familias idólatras. Cruz Hualinga y su familia huyen con la campana al Río Corrientes y luego al Río Tigres (territorio cauchero), en donde le disparan. Según las crónicas, desde fines del siglo XIX, el padre Guerrero y Sosa era reconocido por reprimir “la temida audacia de los indios caneños y contener los abusos de los comerciantes” (EOD 2. 1929, pp. 23); testimonios de ancianas kichwa que lo conocieron recuerdan los matrimonios obligados, internamientos, arbitrariedades y castigos del sacerdote a quienes desobedecían sus órdenes (Coba 2021).

Campanas, *Purinas* y Resistencias

Cruz Hualinga, jefe revoltoso de Sarayaku, murió trágicamente en una de sus fiestas, pues una bala de fusil penetró en su cráneo, provocándole una muerte instantáneamente en presencia de sus parientes y amigos. A la muerte de Hualinga se apoderó de la campana su hijo Rodrigo, en cuyo poder está actualmente:

La hora de recaudar esta histórica campana ha llegado, porque el Rmo. P. Prefecto partirá lo más pronto al Río Tigre con el fin de proceder a la fundación del nuevo pueblo, accediendo a los anhelos y constantes súplicas de los moradores de aquel río. En

la nueva iglesia se colocará la campana que desde hace más de seis lustros ha estado en poder de los rebeldes pacayaqueños (EOD 2. 1927, pp. 32).

La dominación simbólica resultaba fundamental para la administración de poblaciones, Karsten (2000 [1935]) señala que los indígenas consideraban *yachaks* a los sacerdotes, por su poder de médicos, por su capacidad de comunicación con la divinidad (Figura 7). Los *ayllus* solicitaban sacramentos como la confesión, la comunión, el agua bendita; los incorporaban a su universo cosmológico como actos mágicos de transformación vueltos prácticas masculinas. La campana viaja por distintos lugares, pasa por diferentes manos, distintos *ayllus* la reclaman para la fundación de sus pueblos. Si bien el robo de la campana no es narrado como un acto meramente individual, su poder es mágico-simbólico y, a la vez, político. Disputar su posesión es también disputar la política.

En verdad, los varayos se resistían a su cargo, pues debían quedarse todo el tiempo en la reducción sin ir a sus *purinas* (bosques en donde dejaban crecer sembríos y se practicaba la caza), que los misioneros aprobaban solo como forma de aprovisionamiento de productos para la misión como yuca, plátano, paja para las cubiertas de los edificios. Debido a la resistencia de los *ayllus* a mantenerse en sus estancias del pueblo, se concedían siete días de licencia durante las festividades para internarse en el bosque en busca de carne a priostes y ayudantes, de la que regalaban al padre. En estas fechas, las mujeres debían confeccionar los utensilios de barro útiles como candeleros, floreros, platos, etc. Para completar el derecho a las fiestas, se entregaban los regalos, incluyendo el dinero del Camari (ofrenda) al Padre (EOD 11. 1929, pp. 113), aunque las *ayllukuna* (familias) conservaban sus *purinas*, terrenos alejados en donde residían temporalmente. Estos lugares eran el temor de los sacerdotes, quienes narran el olvido de la civilización y el cristianismo cuando los indígenas permanecen en ellas.

Para regular la estancia en las *purinas* (EOD 1. 1927, pp. 16), los misioneros se dirigieron al jefe político del cantón pidiéndole, en nombre del patriotismo y de la civilización, poner en práctica cláusulas que precautelarían los derechos de propiedad indígenas en los terrenos heredados de sus mayores y cuyo incumplimiento implicaría la entrega de tierras a los colonos. Estas cláusulas consistían en: radicarse



Figura 7. Kurakas del pueblo de Canelos. Revista *El Oriente Dominicano*. 15, 1930: 30 (fotografía anónima).

Kurakas from the town of Canelos. Oriente Dominicano Magazine. No. 15, 1930, 30 (anonymous photograph).

estable y definitivamente en el pueblo para formar las chacras en todo el circuito de la población; no ausentarse del pueblo sino solo por una semana, durante cada mes, previa la licencia del Misionero; en el caso de no cumplir con esos requisitos, los indígenas no podían posesionarse de los terrenos del pueblo y formar sus chacras (EOD 15. 1930, pp. 152).

Los misioneros consideraban las *purinas* el obstáculo para su trabajo por Dios y por la Patria. Allí los *ayllus* eran dueños absolutos del bosque, de sus ríos, de sus montes y olvidaban las enseñanzas de la misión y se perdía la cristiana “cultura superior” (EOD 6 y 7. 1928. pp. 157). Durante los sesenta días que las familias vivían bajo la autoridad paternal

del misionero, debían moderar sus actos, reprimir la embriaguez, cumplir ciertas prácticas cristianas, cierta disciplina. Cuando iban a las *purinas*, niños y jóvenes adiestrados en el rezo del catecismo se volvían lo que los misioneros denominaban “tabula rasa”, pues allí retornaban a sus vicios, daban rienda suelta a sus pasiones y malas costumbres. Así explicaban lo que para ellos suponía “el poco adelanto moral y material en que les hundía su estado nómada”.

La vida en la *purina*, “domicilio del brujo” para los sacerdotes (EOD 6, 7. 1928, p. 157), significa explorar, enfrentarse, cazar; para aquellos *yachaks* estudiosos de las vidas que habitan la selva, implica el cultivo de la capacidad de transformarse en los otros seres y asumir sus poderes. Pese a su misión de eliminar las “creencias salvajes” y “supersticiones”, los misioneros nombraban a *yachaks* respetados y de prestigio como autoridades, sin quienes no podían gobernar. Aquellos, si bien cumplían las órdenes de los misioneros, conservaban un espacio de rebeldía y poder, espacios rituales que manejaban de manera soterrada, como lo mencionan los misioneros en sus crónicas:

Al visitar las reducciones, los misioneros tienen ocasión de oír los cantos, silbos, invocaciones. Cierta noche estando en Sarayacu oí cantar al Curaca de la reducción, mientras curaba a un enfermo. Al día siguiente, muy por la mañana, se presentó a saludarme para asistir a misa. En son de burla le dije: “Eres un gran tenor, pues anoche oí que cantabas”. El Curaca se turbó en sumo grado y no sabía cómo excusarse. Al fin rompió el silencio en estos términos: “Imposible, taita Padre (mana pacha, Yaya Padre) que hayas oído mi voz. Tú conoces cuán buen cristiano soy, creo en Dios, oigo misa, obedezco tus órdenes, mando a mis hijos a la doctrina. Como Curaca, hablo a los demás indígenas para apartarles de las brujerías (me dice, cura te ipsum), pero no quieren escuchar mis amonestaciones. Tú mismo, taita Padre, aconséjales, háblales sinchi, es decir, con voz de trueno y gesticulaciones de demagogo orador... El brujo es el Dios de los salvajes: la vida, la salud, las enfermedades están a merced del brujo (EOD 24. 1932).

Para los sacerdotes, la hechicería empeoraba el deterioro moral de los *ayllus*, la poderosa influencia de los brujos, a quienes temían y obedecían por sus poderes de sanación, pero también por provocar enfermedades, muertes y desgracias, y en quienes los misioneros veían a poderosos competidores. Los *yachaks* eran los representantes de los demonios para los curas, quienes impedían a los indígenas creer en el bien y el mal, en el poder de Dios después de la muerte:

...Nunca se persuaden que la muerte es natural, creen que viene porque entre ellos se matan, o por maleficio. Los que mueren del primer modo, dicen, que pasan en espíritu al Cielo, donde van a mantenerse con frijoles muy suaves al gusto, y sin trabajar. Mas, de los que mueren del segundo modo, dicen, que el alma aunque separada del cuerpo, persevera junto a él en una postura de grande mortificación. Nunca creen que hay premio para los buenos, ni menos castigo para los malos. No temen a Dios, sí sólo al demonio..., del cual dicen, que en otros tiempos se arrebatara muchos niños de los suyos, y los desaparecía para siempre a unos; mas a otros los volvía a sus padres después de haberlos tratado bien en el alimento (EOD 6 y 7. 1928, p. 157).

El poder de los *yachaks* era tal que a ellos se atribuían enfermedades, mordidas de serpientes, caídas de árboles. Las familias no consideraban enemistarse con ellos por miedo a las flechas mágicas que podían causar su muerte (EOD 24. 1932, pp. 2). Al igual que los sacerdotes, los *yachaks* tenían una amplia formación basada en una rígida disciplina de ayunos, en la prohibición de comer ciertas carnes o excederse con la chicha, que obstaculizaban el ejercicio de poderes. También tenían discípulos a quienes les enseñaban los secretos de las hierbas y las artes de la curación. La peregrinación en búsqueda de su perfeccionamiento, por la Amazonía y la Sierra, era parte de su aprendizaje. A su regreso eran reconocidos por los demás miembros de los *ayllus* (EOD 24. 1932, pp. 4).

La preparación de la jayahuasca era temida por los misioneros, pues permitía la transformación en seres poderosos de la selva como el tigre para asumir sus poderes; la comunicación con los *Supaykuna*,

dueños-protectores de lugares, de grupos de animales, plantas, piedras, arcilla. Para los sacerdotes, ellos eran el demonio pues disputaban la autoridad de Dios:

Se les predica sobre la justicia, bondad, misericordia de Dios, cuyo Hijo vino al mundo para redimirnos de la esclavitud del demonio, ellos replican que a Dios nunca le han visto; por el contrario que al demonio le conocen, le hablan y reciben favores, por lo cual concluyen con diabólica sonrisa: “Preferimos al que ya mucho tiempo es nuestro amigo y en cuanto a Dios, si le viéramos tal vez nos haríamos sus amigos” (EOD 19. 1931 (1926) pp. 62).

(...) si en verdad el brujo tiene ese poder sobre la vida de los mortales, es porque tiene comunicación con el demonio, quien a pedido de los indios que se han sentido ofendidos, manda toda clase de males y derrama toda suerte de enfermedades, causando la desolación y la muerte (EOD 77. 1939, pp. 173).

El poder de sanación y muerte de los *yachaks* también significaba poder político, que se demostraba rompiendo con la disciplina cristiana, criticando a los sacerdotes. Como delegados de los misioneros, los *yachaks* estaban en capacidad de usar el lenguaje cristiano para acrecentar sus poderes y aconsejar rebeldía; los estados alterados de conciencia inducidos por la ayahuasca, la chicha, el tocar de los tambores, facilitaban la emergencia de la defensa de sus propias formas de reproducción social ante el colonialismo misionero:

Un domingo, que como queda dicho, se cumplía la orden de no asistir a ninguna bebida y de no tocar sus tambores, tres indios soliviantados por el consejo de estos falsos redentores, hicieron gala de no cumplir las órdenes dadas, y se aprestaron a vista de todo el pueblo a celebrar el día festivo con una escandalosa borrachera y al son de sus tambores. Al siguiente día los llamé al Convento, y al ser castigados con el trabajo forzoso del camino público, por la tarde comprendían que hicieron mal, pero que conste que sólo [sic] lo hicieron por dar oídos a los declamadores y defensores

de sus antiguas costumbres (EOD 12. 1930. pp. 2).

El ocultamiento de la campana involucró a los *ayllus* de varias generaciones, implicó coordinación entre sus miembros, formas de rebeldía organizada por los *yachaks* que disputaban el poder político-simbólico de los misioneros. No hay que olvidar que el poder chamánico era un atributo común debido a la cercana relación de los *ayllus* con los seres que habitaban los bosques, a quienes consideraban parte de su parentela. Las rebeliones indígenas, quizá de carácter nativista o revivalista, no eran sincréticas sino de otredad crónica y se registran desde inicios de la conquista en el siglo XVI (Santamaría 2007; Santos Granero 1992).

Los *ayllus* se convertían al catolicismo, pero conservaban su contacto con los seres poderosos de la selva. No obstante, reclamaban la construcción de una iglesia en Sarayaku que les serviría de protección ante los hacendados y el batallón militar instalado en sus cercanías. En el sistema de creencias de Sarayaku, el bautismo se suma al conocimiento chamánico de la selva.

Según Pierre (1887:65), el cristianismo de los indios se hallaba en “estado de instinto y de fuerza inconsciente”; además, sus costumbres nómadas no apreciaban las ventajas de un pueblo estable, con sus escuelas, sus talleres, y variadas industrias (EOD 1. 1927, pp. 16, 17). Los sacerdotes se mostraban perplejos sobre cómo, de repente, quienes habitaban alrededor del pueblo desaparecían; no comprendían las necesidades de aprovisionamiento de los *ayllus* de carne de cacería y otros frutos de los bosques.

Epílogo y Cierre

Las narrativas sobre el robo de la campana, por Cruz Hualinga y las familias de chamanes, señalan un hito en la expansión moderno/colonial del Estado ecuatoriano en la Amazonía, implica la disputa de las masculinidades sagradas de los sacerdotes por los *yachakcuna* (chamanes) (Lugones 2011). *Misiones Uras* o época de reavivación de la dominación católica apunta a la instalación de reducciones como tropos de concentración de las familias indígenas para civilizarlas a través de la fe en un solo Dios hombre. Sin duda, las circunstancias bajo las que los misioneros emprendieron su misión fueron complejas, sobre todo al no saber sobrevivir en las selvas ni comprender las formas de vida de las familias a quienes buscaban

convertir. No obstante, sus desventuras servían para ejercer paternidades sagradas como hilo de la continuidad colonial de larga data en la zona. La épica de la conquista de almas justifica una administración paternalista, infantilizadora de las familias kichwa-canelos; a su vez, señalan un gobierno colonial que se vale de la moral, el castigo, la mortificación para la purificación y la expiación de pecados, así como para someter a los *ayllus*.

El *Kuraka* emerge como figura paradójica, como intermediario frente a la dominación católica, pero también como la persistencia del liderazgo chamánico a través del uso de las herramientas consagradas para la alimentación de su propio poder. Así, la cosmología de la transformación kichwa-canelos asumió los ropajes misionales para alimentar la insurrección de los seres de poder o *Supays*, definidos como demonios por los sacerdotes. La apropiación de los objetos

místicos para la reproducción del poder chamánico y la representación política ante las *ayllukuna* (familias) buscaba domesticar el tiempo-espacio colonizador. Las relaciones sobre las insubordinaciones herejes entrelíneas dejan ver el lugar de las *ayllukuna* (familias) en la política de resistencia. No fueron líderes individuales quienes sostuvieron la rebeldía y guardaron en secreto la campana, sino la compleja organización de parentesco kichwa-canelos.

La recuperación de la vieja campana jesuita duró cerca de 50 años, años de sostenimiento de resistencias ante la autoridad de la misión. Fueron necesarias muchas indagaciones, pues la campana parece haber pasado por distintos *ayllukuna* (familias), viajó del Pastaza ecuatoriano hasta la zona cauchera de Puerto Arana, en Perú. Finalmente, el escondite secreto fue revelado por una anciana de Pakayaku (*EOD* 24. 1932, pp. 38-39).

Referencias Citadas

- Albaric, M. 2015. "Brochard François". *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs [En ligne]*, *Notices biographiques, B*, publicado en línea el 21 abril 2015, consultado 7-mayo-2019. <http://journals.openedition.org/dominicains/156>
- Belaunde, L. 2005. *El Recuerdo de Luna: Género, Sangre y Memoria entre los Pueblos Amazónicos*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, Lima.
- Belaunde, L. 2018. *Sexualidades Amazónicas. Género, Deseo y Alteridades*. La sinisterra ensayos, Lima.
- Clastres, P. 1978. *La Sociedad contra el Estado*. Monte Ávila Editores, Caracas.
- Coba, L. 2021. Memorias de la Gran Marcha. Política, resistencia y género en la Amazonía ecuatoriana. *Arenal, Revista de historia de las mujeres* 28 (2):597-626.
- De la Cadena, M. 2020. Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la "política". *Tabula Rasa* 33:273-311.
- Descola P. 2001. The Genres of gender: Local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia. En *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the Comparative Method*, editado por T. Gregor y D. Tuzin, pp. 91-114. University of California Press, Berkeley.
- Douglas, M. 1973. *Pureza y Peligro. Un Análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú*. Siglo XXI Editores, Madrid.
- Dussel, E. 1994. *1492: el Encubrimiento del Otro: Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*. Plural y UMSA, La Paz.
- Fausto, C. 2002. Banquete de gente: comensalidad e canibalismo na Amazonia. *Maná* 8 (2):7-44.
- Fausto, C. 2007. If God were a Jaguar. Cannibalism and christianity among the Guarani (16th-20th centuries). En *Time and Memory: Anthropological Perspectives*, editado por C. Fausto y M.J. Heckenberger, pp. 74-105. Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Fausto, C. y E. De Vienne 2014. Acting translation. Ritual and prophetism in twenty-first century indigenous Amazonia. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2):161-191.
- Graeber, D. y D. Wengrow 2022. *El Amanecer de Todo. Una Nueva Historia de la Humanidad*. Ariel, Barcelona.
- Guzmán, M. 1997. *Para que la Yuca Beba Nuestra Sangre: Trabajo, Género y Parentesco en una Comunidad Quichua de la Amazonía Ecuatoriana*. Abya Yala, Quito.
- Harner, M. 1978. *Shuar. Pueblo de las Cascadas Sagradas*. Ediciones Mundo Shuar, Quito.
- Harris, O. y K. Young 1979. Introducción. En *Antropología y Feminismo*. Anagrama, Barcelona.
- Karsten, R. 2000 [1935]. *La Vida y Cultura de los Shuar. Cazadores de Cabezas del Amazonas Occidental. La Vida y Cultura de los Jíbaros del Este del Ecuador*. Abya Yala, Quito.
- Kohn, E. 2004. Pantalones y Plumas: Poder, persona e historia en las concepciones amazónicas del mundo natural. *Encuentro de Estudios Ecuatorianos* 2004. Flacso, Quito.
- Lugones, M. 2011. Hacia un feminismo descolonial. *Universidad Nacional de Colombia. Proyectos temáticos Biblioteca Digital Feministas Ofelia Uribe de Acosta BDF. Teoría y pensamiento feminista*, pp. 105-117. Universidad del Valle, Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad, Montevideo.
- Mejía, M. 1927. Rasgos históricos acerca del pueblo de Pacayacu. *Revista El Oriente Dominicano* 7:33.
- Mezzenzana, F. 2020. Between will and thought: individualism and social responsiveness in amazonian child rearing. *American Anthropologist* 122 (3):540-553.

- Muratorio, B. 1998. *Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo*. Abya Yala, Quito.
- Nora, P. 1984. *Los Lugares de la Memoria*. Gallimard, París.
- Ortiz Batallas, C. 2006. *Indios, Militares e Imaginarios de Nación en el Ecuador del Siglo XX*. Abya Yala, Quito.
- Ortiz Batallas, C. 2019. *Shuar, Salesianos y Militares. La Formación del Estado en el Sur-oriente Ecuatoriano. 1893-1960*. Tesis de doctorado; Historia de los Andes. Departamento de Antropología, Historia y Humanidades. Flacso-Ecuador, Quito.
- Pateman, C. 1995. *El Contrato Sexual*. Ed. Anthropos, México DF.
- Pierre, F. 1999. *Viaje de Exploración al Oriente Ecuatoriano 1887-1888*. Abya Yala, Quito.
- Rubin, G. 1986 [1975]. El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo. *Nueva Antropología* 8 (30):95-145.
- Sacks, K. 1983. Engels revisited. Women, the organization of production, and private property. *Bulletin of Science, Technology and Society. University of North Florida* 3 (4):385-401.
- Sahlins, M. 1985. *Islas de la Historia. La Muerte del Capitán Cook*. Antropología, Metáfora e Historia. Gedisa, Chicago.
- Santamaría, D. 2007. *Etnicidad y Globalización*. Purmamarka Ediciones, Jujuy.
- Santos Granero, F. 1992. Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la Sublevación de Juan Santos Atahualpa, Siglo XVIII. En *Opresión Colonial y Resistencia Indígena en la Plata Amazonía*, editado por F. Santos Granero, pp. 103-134. Flacso-Ecuador, Abya Yala, CEDIME, Quito.
- Santos Granero, F. 2012. Introducción. En *La Vida Oculta de las Cosas. Teoría Indígena de la Materialidad y la Personidad*, editado por F. Santos Granero, pp. 13-51. Smithsonian, Tropical Research Institute. Abya Yala, Quito.
- Siskind, J. 1978. Kinship and mode of production. *American Anthropologist* 80 (4):860-872.
- Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press, Berkeley.
- Todorov, T. 2010. *La Conquista de América. El Problema del Otro*. Siglo XXI, México DF.
- Useche, C. 2018. Las Amazonas o la feminización del río y la selva: fronteras y espacios de exclusión en los confines imperiales del Nuevo Mundo. *Boletín de Antropología* 33 (55):247-270. Universidad de Antioquia.
- Uzendoski, M. 2006. El regreso de Jumandy: Historicidad, parentesco y lenguaje en Napo. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 26:161-172.
- Vilaça, A. 2015. Dividualism and individualism in indigenous Christianity. A debate seen from Amazonia. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1):197-225.
- Viveiros de Castro, E. 2010. *Metafísicas Caníbales: Líneas de Antropología Postestructural*. Katz Editores, Madrid.
- Whitten, N. 1976. *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. University of Illinois Press, Chicago.
- Fuente documental** revista *El Oriente Dominicano*, disponible en el Centro Cultural, Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Polit, Quito, Ecuador.
- El Oriente Dominicano* 1. Luis Anda R. 1927, p. 16.
- El Oriente Dominicano* 1. Ceslao Marín. 1927, pp. 16, 17.
- El Oriente Dominicano* 2. Fr. Humberto M. Mejía, O. P., Rasgos históricos acerca del pueblo de Pacayacu. 1927, pp. 32.
- El Oriente Dominicano* 3. Galería de Misioneros Dominicanos. 1927, p. 71.
- El Oriente Dominicano* 3. Reginaldo María Arizaga. 1927, pp. 70-71.
- El Oriente Dominicano* 3. P. V. Ma. Ortega, O. P. importancia de las misiones en el oriente ecuatoriano. 1927, pp. 75-83.
- El Oriente Dominicano* 3. P. V. Ma. Ortega, O. P. Importancia de las misiones/ en el oriente ecuatoriano. 1927, pp. 82-83.
- El Oriente Dominicano* 3. s/n. Crónica. 1927, p. 102.
- El Oriente Dominicano* 7. Mejía M. Rasgos históricos acerca del pueblo de Pacayacu. 1927, p. 33.
- El Oriente Dominicano* 6 y 7. En: de la vida de nuestras misiones, J. Y, O. P. 1928, p. 6.
- El Oriente Dominicano* 3, 6, 7. Las misiones en el Oriente Dominicano. 1928, p. 144.
- El Oriente Dominicano* 6 y 7. Las misiones en el oriente dominicano. Padre Jerves. 1928, pp. 149-150.
- EL Oriente Dominicano* 6 y 7, Jerves. Las misiones en el oriente dominicano. 1928, pp. 137-138.
- El Oriente Dominicano* 6 y 7. OP. Jerves. Las misiones en el oriente dominicano. 1928, p. 157.
- El Oriente Dominicano* 11. Reglamento o norma directiva que observaran los misioneros En las reuniones de los pueblos. 1929, p. 112.
- El Oriente Dominicano* 11. En reglamento o norma directiva que observaran los misioneros en las reuniones de los pueblos. 1929, p. 113.
- El Oriente Dominicano* 12. Marín Ceslao (padre). Informe de la Segunda Visita a los Pueblos de Sarayaku. 1930. p. 2.
- El Oriente Dominicano* 12. P. Jerves. Las Misiones dominicanas en el Oriente ecuatoriano. 1930, p. 12.
- El Oriente Dominicano* 14. Fr. José María Vargas, O.P., Los Misioneros Dominicanos en el Centenario de la Patria. 1930, p. 75.
- El Oriente Dominicano* 15. Encíclica que el Rmo. P. Maestro General Fr. Martín Gillet, dirige a toda la Orden, sobre las Misiones. 1930, p. 119-120.
- El Oriente Dominicano* 15. Crónica. 1930, p. 152.
- El Oriente Dominicano* 23. Impresiones de un viaje a canelos. 1930, p. 164.
- El Oriente Dominicano* 23. s/n. Impresiones de un viaje a canelos. 1931, p. 164.
- El Oriente Dominicano* 19. Fr. Humberto Mejía. Un lustro en el oriente. O. P. 1931 (1926), p. 62.

El Oriente Dominicano 24. Abusiones de los aborígenes de nuestras selvas orientales. 1932, p. 2.

El Oriente Dominicano 24. P. Abusiones de los aborígenes de nuestras selvas orientales. 1932, p. 4.

El Oriente Dominicano 24. Crónica misional, la verdad en su punto, Fr. Agustín M. León, O. pp. 1932, pp. 38-39.

El Oriente Dominicano 25. Anónimo. Relación de un viaje a Iquitos. 1932, p. 53.

El Oriente Dominicano 30 y 31. Compendiosa relación de la Cristiandad en el Reino de Quito. 1932, pp. 22-23.

El Oriente Dominicano 36 y 37. 1935.

El Oriente Dominicano 40. Oración fúnebre del M. R. P. Ceslao de Jesús Marín, O. P. pronunciada en Santo Domingo de Quito, por el Rvdo. Padre Juan María Riofrío. 1936.

El Oriente Dominicano 40. Reverendo Juan María Riofrío, oración fúnebre del M. R. P. Ceslao de Jesús Marín, O. P. pronunciada en Santo Domingo de Quito, por el Rvdo. Padre Juan María Riofrío. 1936, p. 181.

El Oriente Dominicano 47. Padre Vargas miembro de la Academia Nacional de Historia, el comité que los nombra es la misma elite que escribe en la revista. 1937.

El Oriente Dominicano 60 y 61. Silvio Luis Haro, El Modus Vivendi Ecuatoriano ante el Derecho Público. 1938, p. 264.

El Oriente Dominicano 80. Reglamento o norma directiva que observarán los misioneros en las visitas misionales a los pueblos. 1939, p. 3.

El Oriente Dominicano 80. Fr. Agustín María León, O. P., Reglamento o norma directiva que observarán los misioneros en las visitas misionales a los pueblos". 1939, p. 4.

El Oriente Dominicano 77. Jacinto d. Marín, Informe de la visita misional. 1939, p. 173.

El Oriente Dominicano 77, 1939, Informe de la visita misional que el reverendo padre Jacinto d. Marín O. P., ha hecho al pueblo de Santa Teresita de Villano, y presenta al Rmo. Fr. Jacinto Dávila, O. P., Prieto Apostol. De Canelos, P, 159.

El Oriente Dominicano 88. Rp. Vicente Beltrán de Heredia. Un Precursor del Maestro Vitoria, El P.M atías de Paz O. P. y su tratado. 1940, p. 229.

El Oriente Dominicano Nros.146, 147, 148. Mis gratos Recuerdos de la Misión Dominicana de Canelos. Mayo a julio 1945, p. 150.

El Oriente Dominicano 203, Despertar de Conciencias y Año Santo, febrero 1950, pp. 22, 23.

El Oriente Dominicano 277 y 278. Objeciones Protestantes. Junio-julio 1956, p. 6.

El Oriente Dominicano 279 a 282. P. Roberto HARO O. P. Agosto-noviembre 1956, p. 9.

Notas

¹ En 1866 Ecuador firmó el Concordato con el Vaticano. Iglesia y Estado se aliaron para reavivar la fe cristiana y llevar a cabo la misión civilizatoria de incluir los pueblos infieles a la nación católica (Ortiz Batallas 2006, 2019).

² La labor de la Misión de Canelos no era solo con los kichwas sino también con jíbaros, záparos, shimígaes, muratos. Viajaban por Santa Rosa del Cunambo, Santo Domingo del Río Tigre, Santa Teresita del Huito y la última agrupación formada en Chihuaza.

³ La Iglesia católica sigue siendo un referente importante de autoridad en la Amazonía, aunque actualmente comparte autoridad con Iglesias de otras denominaciones y con el Estado.

⁴ Testimonios diversos recogidos en la parroquia Canelos (2023) señalan la autoridad chamánica de las mujeres, ignorada en los documentos misionales.

⁵ Los ríos amazónicos eran navegados para visitar parientes, misioneros, aventureros, para el flujo de mercancías y para las persecuciones de esclavos que cruzaban la frontera desde el Perú.

⁶ A lo largo del siglo XVIII, los misioneros eran jóvenes impetuosos de las distintas provincias del actual Ecuador, iniciaban su vocación a los 17 y 18 años y a los 50 años subían de categoría a predicadores (*EOD* 6 y 7. 1928. pp. 137-138).