



UNIVERSIDAD DE CUENCA

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación

Maestría en Antropología de lo Contemporáneo

Tsantsa en la exposición etnográfica del Museo Nacional Pumapungo, discursos e imaginarios contemporáneos desde la mirada shuar y occidental

Trabajo de titulación previo a la obtención
del título de Magíster en Antropología

Autora:

Lilia Tamara Landívar Villagómez
C.I. 0102499332
Correo: tamaralandivar@gmail.com

Directora:

María Elena Bedoya Hidalgo
C.I. 1713499752
Correo: malenabedoya@yahoo.com

Cuenca – Ecuador

26/11/2019



Resumen

La presente investigación aborda los discursos contemporáneos sobre la costumbre ancestral del pueblo Shuar de hacer *tsantsa* –reducir cabezas–, a través de la identificación del valor simbólico e iconográfico de una práctica que alimenta el bagaje cultural de la amazonia ecuatoriana. El análisis se vale de los enunciados sobre identidades ideológicas y discursivas para examinar los niveles de interpretación del carácter y función del mito en la comunidad Shuar y fuera de ella, e indagar el material discursivo sobre la peculiar tradición de achicar cabezas humanas.

Tsantsa en la exposición etnográfica del Museo Pumapungo, discursos e imaginarios contemporáneos es un estudio que traslada a la arena de la complejidad moriniana la lectura etnológica del conjunto de construcciones míticas para presentar un resumen de los senderos del poder y el carácter aleccionador del rito; el relato etnográfico permite escudriñar las estrategias del *tsankram* y su desenlace en la reducción de la cabeza convertida en *tsantsa* que no obstante devenir en ritual de sangre, logra reestablecer el equilibrio social.

Estos y otros elementos relacionados con el universo espiritual y la cosmovisión shuar son sometidos a análisis, al igual que la vigencia del pensamiento ancestral en el mundo actual. El estudio hace una aproximación a los significados del mito de la *tsantsa*, a sus objetivos, a las prohibiciones y a las licencias. Se cierra con la publicación de resultados de las pruebas de laboratorio clínico y se anota las ventajas de la tecnología moderna en el proceso de investigación, situación que permite un diálogo fructífero entre estas dos ciencias a partir de los resultados y de las hipótesis y análisis que se han manejado en torno al por qué de las *tsantsa*.

Palabras clave: *Tsantsa*. Tránsito de alma. Aleccionador social. Mitos y ritos de la Amazonia. *Tsankram*. *Arútam*.



Abstract

The present investigation analyzes contemporary speeches about the ancestral custom of the shuar people of reducing heads, addresses the symbolic and iconographic value of a practice that feeds the cultural baggage of the Ecuadorian Amazon. It uses the statements about ideological and discursive identities to examine the levels of interpretation of the character and function of myth in the Shuar community and analyzes the discursive material about the peculiar tradition of bailing human heads.

The *Tsantsa* study in the ethnographic exhibition of the Pumapungo Museum, contemporary speeches and imaginaries, translates the ethnological reading of the set of mythical constructions into the arena of Morinian complexity, then presents a summary of the paths of power and the instructive nature of the rite; the ethnographic account allows to scrutinize the strategies of the *tsankram* and its tragic outcome that concludes with the reduction of the head turned into *tsantsa* that despite becoming a blood ritual, manages to attenuate the revenge of the enemy and teach the members of the community.

These and other elements related to the spiritual universe and the world view are subject to analysis, as is the validity of ancestral shuar thought in today's world. The study allows to know the meanings of the myth of the *tsantsa*, its objectives, prohibitions and licenses. It closes with the publication of results of clinical laboratory tests, noting the advantages of modern technology in the treatment of the subject.

Key words: *Tsantsa*. Transfer of soul. Sobering social. Myths and rites of the Amazon. *Tsankram*. *Arútam*.



Índice

Resumen.....	2
Abstract.....	3
Índice	4
Dedicatoria.....	9
Agradecimiento.....	10
Introducción	11
CAPITULO I	16
LA NACIONALIDAD SHUAR TIERRA DE LAS CASCADAS SAGRADAS	16
1.1 La Nacionalidad Shuar	16
1.1.1 Entorno geográfico.....	17
1.1.2. Los shuar, una mirada histórica de su ocupación.....	22
1.1.3. Los shuar en la Colonia.....	24
1.1.4. Los shuar en la República	27
1.2. Organización social	32
1.2.1 El sistema de parentesco	34
1.2.2 La vivienda shuar	35
1.2.3 El huerto shuar	37
1.2.4 La lengua shuar	39
1.3. Ser shuar en la contemporaneidad.....	40
1.3.1 Cosmovisión de la nacionalidad Shuar: elementos fundacionales.....	43
1.3.2 Mito, rito y símbolo en la nacionalidad Shuar, tratamiento teórico.....	46
1.3.3 Los conceptos bien/mal.....	55
1.3.4 Los ciclos vida/muerte, sueño/vigilia.....	56
1.3.5 El uso de las Plantas Maestras	58



CAPITULO II.....	61
IMAGINARIOS SHUAR: MITO Y RITO DE LA TSANTSA, LECTURAS A PARTIR DEL DIÁLOGO CON EL MUSEO	61
2. Imaginario shuar	61
2.1. Referencial metodológico.....	63
2.1.1 Técnicas y métodos de investigación.....	65
2.1.2 Aspectos generales del trabajo de campo etnográfico	70
2.2. El Museo Pumapungo como área de investigación	72
2.2.1 La Sala Nacional de Etnografía.....	74
2.2.2 <i>Tsantsa</i> , mito y rito de una tradición perdida.....	76
2.3. Ritualidad y mito de la tsantsa.....	79
2.3.1 La elaboración de la tsantsa	81
2.3.2. La tsantsa como depositaria de conocimiento ancestral	83
2.3.3 La tsantsa como aleccionador social. Mito de trasvase de alma	85
2.3.4 Trasmisión de poder.....	86
2.4 La tsantsa a partir de la cosmovisión shuar	87
CAPITULO III.....	103
LACONSTRUCCIÓN DE LOS SENTIDOS SOBRE EL OBJETO TSANTSA, MIRADAS COMPLEJAS	103
3.1 La Construcción de los sentidos	103
3.1.1 La tsantsa, imaginarios desde la mirada occidental	105
3.1.2 Los públicos del museo y la tsantsa: imaginarios en tensión.....	110
3.2. Las tsantsa en circulación	114
3.3 Miradas a través de la piel, los análisis de laboratorio	126
3.3.1 Resultados de ADN.....	128
3.3.2 Validación calidad del ADN	133
3.3.3 Tomografías de las tsantsa examinadas	134



CAPITULO IV	140
CONCLUSIONES	140
4.1 Consideraciones finales	140
4.2 Conclusiones y recomendaciones	144
BIBLIOGRAFÍA	147
ANEXOS	157



Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio Institucional

Lilia Tamara Landívar Villagómez en calidad de autora y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación "Tsantsa en la exposición etnográfica del Museo Nacional Pumapungo, discursos e imaginarios contemporáneos desde la mirada shuar y occidental", de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN reconozco a favor de la Universidad de Cuenca una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos.

Asimismo, autorizo a la Universidad de Cuenca para que realice la publicación de este trabajo de titulación en el repositorio institucional, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Cuenca, 26 de Noviembre de 2019

Lilia Tamara Landívar Villagómez

C.I. 0102499332



Cláusula de Propiedad Intelectual

Lilia Tamara Landívar Villagómez, autora del trabajo de titulación "Tsantsa en la exposición etnográfica del Museo Nacional Pumapungo, discursos e imaginarios contemporáneos desde la mirada shuar y occidental", certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autor/a.

Cuenca, 26 de Noviembre de 2019

Lilia Tamara Landívar Villagómez

C.I. 0102499332



Dedicatoria

A la nacionalidad Shuar,
la de cascadas sagradas y saberes milenarios,
cuyas ricas tradiciones culturales
mutan el sueño a realidades colectivas
integradas con la naturaleza y el cosmos.

Esta investigación la dedico a mis hijos
Juan Teodoro y Roberto Xavier,
ustedes son la razón y la realidad de mi vida.



Agradecimiento

Este trabajo de investigación no hubiera sido posible sin el aporte de quienes, generosos, compartieron su experiencia en la concreción de los objetivos formulados. Un agradecimiento especial a Elvis Nampir, Ana Isabel Anguasha, TsatsaShiki, Emanuel Pituir, Jorge ChumapibTerietsa, Jefferson Pullaguari y a Siro Pellizzaro; las categorías expuestas por ellos –miembros del pueblo Shucar– elevaron el nivel del debate. A mis colegas y amigos Marcos Paulo Sempértegui, María Elena Bedoya y María Patricia Ordoñezpor su compañía en la realidad de la vida.

Un agradecimiento sincero a Universidad de Cuenca, a los profesores de la maestría, así como también a la Federación Interprovincial de Centros Shuar de Morona Santiago (FICSH), a la Federación Shuar de Zamora Chinchipe (FESH), a los Jóvenes Unidos Shuar de Morona Santiago, a FUNDASERNASH, a la Universidad San Francisco de Quito, al ICOM Ecuador y al Museo y Parque Pumapungo del Ministerio de Cultura y Patrimonio.



Introducción

La tesis *laTsantsa en la exposición etnográfica del Museo Nacional Pumapungo, discursos, e imaginarios contemporáneos desde la mirada Shuar y Occidental*, se inscribe en la línea de investigación: *La ciudad como encrucijada*, del programa de Maestría en Antropología de lo Contemporáneo, su objetivo es analizar la vigencia del mito *tsantsa* en el mundo contemporáneo y desentrañar sus mensajes y enseñanzas, así como traducir los discursos y abrir horizontes de interpretación. De igual manera, analizaremos los imaginarios en torno a la *tsantsa* desde las miradas Shuar y Occidental, a más de identificar la repercusión que esta tiene fuera de la nacionalidad Shuar, por ejemplo, en museos o colecciones privadas; esto, requirió acceder a la realidad del mundo Shuar y su cosmovisión a partir de aquello que dicen y hacen sus actores.

Sobre la dinámica que genera la *tsantsa*, el presente trabajo encontró que no obstante haberse prohibido esta práctica ancestral, su imaginario se mantiene y su estudio ha trascendido al ámbito académico internacional; pudo acceder a lecturas contemporáneas en torno a este ritual, al igual que a los discursos y los niveles de interpretación del valor simbólico, al carácter y función de aquella costumbre ancestral del pueblo Shuar de hacer *tsantsa*. Aborda, además, el conjunto de construcciones míticas de la nacionalidad Shuar para conocer los senderos del poder y el carácter aleccionador del rito, como tema central de la presente investigación. El trabajo de campo se realizó en tres sectores de la geografía ecuatoriana: en la región amazónica, en las provincias de Morona Santiago y Zamora Chinchipe; en la región Sierra, en el Museo Pumapungo, cantón Cuenca, provincia del Azuay. Las pruebas de laboratorio de las *tsantsa* examinadas se realizaron en la Universidad San Francisco, de la ciudad de Quito, provincia del Pichincha.

¿Cómo se realizó la investigación? se analizó el discurso y aquellos imaginarios contemporáneos en torno al mito desde un enfoque cualitativo, luego se procesó la información documental procedente del trabajo de campo que echó mano de la entrevista etnográfica y la observación participante. Para obtener la información directamente de fuentes primarias, se aplicó la técnica de grupos focales con participación de expertos: hombres y mujeres integrantes y líderes de la comunidad Shuar, docentes e investigadores de la Universidad Católica Quito y de la Universidad



San Francisco de Quito y del grupo de expertos conformado por el escritor Siro Pellizzaro –especialista en el mundo Shuar–, el doctor Tobías Houlton, –investigador posdoctoral en la Universidad de Witwatersrand, en Sud África–, de la PhD en Antropología, Ana Isabel Anguasha –dirigente de la mujer shuar de la Federación Shuar de Morona Santiago– y Elvis Nantip –Presidente de la Federación Interprovincial de Centros Shuar–, grupo relevante de informantes que garantizaron la probidad de los datos extraídos en el trabajo de campo que fue complementado con la realización de talleres (Capítulo N° 2) y visitas lúdicas al Museo Pumapungo en la *Sala Tsantsa, mito y rito de una tradición perdida*. La investigación se desarrolló durante un período de tres años 2016-2018.

Respecto a la metodología, la investigación opta por el enfoque cualitativo que permite expresar los conceptos y categorías utilizadas para abordar el mundo Shuar a partir de aquello que dicen y hacen los actores en el escenario social, cultural y en el museo. La labor de campo permitió aproximarse a la lectura actual sobre la tsantsa, como práctica cohesionadora de las actuales generaciones como lo es para los ancianos de la comunidad. En los *apach* o mestizos, el tema genera controversia, pero conforme acceden a su significado y función terminan por resignificar la práctica ancestral.

Los datos sometidos a análisis proceden de varias fuentes, entre ellas: los archivos documentales del Ministerio de Cultura y Patrimonio, el archivo de la Comunidad Salesiana en Quito organizado por la restauradora Lucía Chiriboga y el archivo personal de Siro Pellizzaro, en Sucúa. También se recolectaron datos del fondo bibliográfico de las bibliotecas Abya-Yala, en Quito y de la “Víctor Manuel Albornoz” y del Archivo “Manuel Agustín Landívar”, en Cuenca. La entrevista etnográfica permitió, con mucho éxito, mantener conversaciones no pautadas para obtener de los entrevistados enunciados acerca de aquello que sabe, piensa o cree sobre la tsantsa y el mundo Shuar. Finalmente, se celebraron reuniones con grupos focales y con el grupo de expertos. En cuanto se refiere al Museo como área de investigación, es necesario señalar que enfrentarse a restos mortuorios, a cabezas cortadas y a la representación de la muerte misma genera diferentes reacciones que la propuesta museológica pretende canalizar.

El presente trabajo investigativo repiensa viejos conceptos expuestos sobre el rito de la tsantsa, expresados incluso en contextos académicos; promueve nuevas interrogantes



sobre la construcción del imaginario dentro y fuera de la nacionalidad Shuar; analiza cómo el mito que le sustenta ingresa a diferentes sistemas de valor y le resignifica. Sus capítulos rompen la tendencia recurrente de exponer los temas desde la mirada del investigador, esta vez lo hace a partir de los actores. Utiliza el espacio museológico como punto de transferencia de saberes entre portadores de conocimiento y beneficiarios, fundamentalmente permitiendo que el sujeto se transforme en parte del objeto de estudio; situación que exigió a la investigadora, autora de esta tesis, ser parte de la realidad social del estudio, estableciéndose una relación cercana entre sujeto y objeto de estudio para al mismo tiempo ejecutar procesos de su construcción.

El trabajo de campo de esta investigación etnográfica, en su mayor parte, se desarrolló en la sala expositiva *Tsantsa, mito y rito de una tradición perdida*, en el museo Pumapungo, del Ministerio de Cultura y Patrimonio, institución en la que la autora de la tesis labora desde hace 34 años. El trabajo de curaduría fue planteado por la funcionaria como parte de una investigación iniciada en 1997 y se plasmó en la mencionada exposición abierta en el año 2002 organizada de manera conjunta con representantes de la comunidad Shuar. Esto demandó un tratamiento cuidadoso en el análisis del rol como investigadora y obligó a reflexionar, de manera constante, en torno a la ética y política de enfoque como antropóloga-etnógrafa, involucrándose y haciendo hincapié en el *otro* con el cuidado requerido para no generar interpretaciones etnocéntricas, como sostiene Rosona Guber (2007) y, además, para evitar sustituir el punto de vista, los valores y razones de los actores involucrados por el punto de vista de la investigadora, en un ejercicio de identificación de las intersecciones entre valores y razones.

A lo largo de su historia, el museo ha ido modificando sus objetivos, métodos y funciones, los cambios y adaptaciones del concepto del patrimonio cultural han sido determinantes en este proceso. Lo patrimonial, antes referido únicamente a los monumentos y obras de arte, ha dejado lugar a una concepción más amplia que incluye un vasto repertorio de prácticas simbólicas, hábitos y saberes acumulados. El trabajo de campo generó interacción con los involucrados permitiendo un constante proceso de comunicación, esto influyó para que los resultados aquí presentados sean legítimos y desde la voz misma de los involucrados, haciendo del trabajo de campo un espacio de



aprendizaje. La investigación, además propició eventos para acrecentar los datos alrededor de las tsantsa, a fin de conocer y valorar el mito a través de diferentes ejes.

Esta tesis se estructura en tres capítulos: el primero recoge las características de la nacionalidad Shuar a partir de un acercamiento a su historia, su contexto ambiental, la organización social y los componentes que explican el sistema de creencias y prácticas propias de este grupo étnico de la Amazonía. El capítulo dos aplica un análisis crítico al discurso contemporáneo sobre el mito y rito de la tsantsa y se aproxima a sus significados, aborda procesos de patrimonialización construidos en torno al bien cultural interactuando con los actores shuar dentro del contexto museístico. El referencial metodológico contenido en este capítulo, desarrolla el enfoque y las estrategias aplicadas en el trabajo de campo.

El capítulo tres, parte de los datos recuperados, en especial de aquellos procedentes de la investigación etnográfica y de todo el material documental, a partir de las miradas occidentales. Como otra visión y para despejar las hipótesis relacionadas al mito, la identificación de sexo, edad y etnia de las tsantsa, en la parte final del capítulo tres se anotan los resultados de las pruebas de ADN y de las tomografías aplicadas. Los supuestos teóricos y metodológicos planteados parten de la investigación iniciada en 1997, cuyas conclusiones contribuyen a esclarecer los motivos que origina este ritual y los fines que persigue esta singular práctica; sin embargo, se ha delimitado temporalmente la presente investigación al periodo 2016-2018.

Los contenidos expuestos en esta investigación cumplen con el propósito de conocer las culturas y fomentar la diversidad étnica del Ecuador de 2019, así como un ejercicio de remirarse en la otredad. Los resultados, productos del trabajo de campo, recogen parte de las opiniones de los representantes de la comunidad Shuar, de los visitantes al Museo Pumapungo –diez mil participantes en la etapa de investigación–, en su diversidad de género, nacionalidad y edades, así también del criterio de especialistas de la Universidad San Francisco de Quito y de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; esta tesis recoge, además, la lectura de investigadores independientes sobre la tsantsa, las categorías por ellos expuestas elevaron el nivel del debate.



Las teorías en la que se basan los argumentos presentados en este trabajo investigativo destruyen la hipótesis de la tsantsa vista como *cabeza trofeo*, planteamiento desarrollado por algunos autores y se apoya en la obra de Elke Mader (1999) *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar*, dirigido exclusivamente a la comunidad académica y que contiene importantes detalles etnográficos de las culturas indígenas de la Amazonia –los pueblos shuar y achuar. Una reflexión abierta sobre la metodología y análisis etnográfico. Aquí se presenta la diversidad cultural partiendo de la idea de que la búsqueda de la comprensión de la otredad y las semejanzas culturales, no pueden prescindir de una antropología de la mirada, que permite entender la imagen como objeto de estudio legítimo de la Antropología y de acercarse a la comprensión del rito, como proceso cultural y práctica social, reclamando un examen reflexivo en las imágenes que construye sobre la realidad social y cultura



CAPITULO I

LA NACIONALIDAD SHUAR TIERRA DE LAS CASCADAS SAGRADAS

1.1 La Nacionalidad Shuar

Mientras el avión roncaba sobre la llanura virgen,
allá abajo, donde la tierra es buena, esos hombres
amazónicos, todavía humanos, tienen los días contados.

José Arnalot (2007)

Este capítulo tiene como objetivo realizar un acercamiento al pueblo amazónico Shuar a partir de una reseña histórica, con una breve descripción de su contexto geográfico y ambiental con el que se relaciona, así como conocer cómo se organiza la comunidad en un ambiente de respeto y libertades. Esta sección parte de la historia y organización social para abordar su cosmovisión e identidad étnica y cultural mediante el estudio del sistema de mitos, ritos y símbolos como elementos que conforman la Nacionalidad junto a la riqueza de su entorno natural y cultural; de esta manera, conocer la relación de su realidad material con su forma de vida y su filosofía, así como de la comunidad con el ambiente natural y con los seres vivos. En este espacio se anota la importancia que estos componentes representan en la vida shuar y las claves del sistema de creencias y prácticas características del grupo étnico.

La nacionalidad Shuar tiene presencia en dos países: Ecuador y Perú. En el Ecuador se encuentra ubicada en las provincias de Morona Santiago, Pastaza y Zamora Chinchipe; además, existen otros asentamientos en Sucumbíos y Orellana en la Amazonia y, en el Guayas y Esmeraldas, en la Región Litoral. En la actualidad los Shuar reivindican un territorio de 900 688 hectáreas. La extensión legalizada hasta el momento es de 718 220 hectáreas, mientras que 182 468 se encuentran aún sin reconocimiento legal. Según estimaciones, en 1998, su población era de 110 000 habitantes asentados en aproximadamente 668 comunidades, entre ellas, las principales: la comunidad de Muráya shuar, constituida por todos los shuar de Chiguaza, de Makuma, Taisha, Miazal, Méndez y Apkuis, ubicados junto al río Palora; los Yakíya shuar, constituida por los shuar de Santiago, Kuankus, Limón, Bomboiza y Zamora; los Tsumu o Kanúsia shuar o *achuar*, grupo étnico de los shuar del curso inferior del río Pasta o Wampuna –



nombre original del río Pastaza—; los Patúkmai, grupo shuar que habita la cuenca del río Cenepa; y, cierra la lista de comunidades, los Kántuash shuar a la que pertenecen los shuar del Alto Marañón (Ríos, 2017).

1.1.1 Entorno geográfico

Conformada por unos 120 000 kilómetros cuadrados de exuberancia en su máxima expresión, la amazonia ecuatoriana se caracteriza por estar poblada por la más diversa flora y fauna que le convierte en espacio único en el planeta. Allí se desarrollan grupos humanos con una realidad cultural singular, donde el mito y el rito permiten a la comunidad vivir en armonía con el entorno natural. La amazonia ecuatoriana es un mundo de diversidad infinita desde los habitantes de pueblos indígenas ancestrales con sus propias lenguas, creencias y tradiciones hasta su abundante fauna y flora —una de cada diez especies conocidas en el mundo se encuentra en la amazonia ecuatoriana—; por ello, también es considerado, uno de los lugares más mega diversos del planeta por kilómetro cuadrado.



Imagen 1: Río Upano, baña a la ciudad de Macas, Morona Santiago
Fotografía de: Tamara Landívar, 2018.

El territorio shuar está ubicado en la selva amazónica ecuatoriana, entre el río Pastaza por el norte y el alto Zamora por el sur, desplazada entre las laderas subtropicales de la cordillera, bajando hasta las estepas del río Panki; está fragmentado por fronteras que



delimitan a Ecuador y Perú (Amaluisa y Segovia, 1978, pp.15-16), pero que en esencia comparten una misma geografía, historia y cultura. El ramal de la cordillera de los Andes, denominado Cutucú, fracciona topográficamente a este territorio que se extiende de norte a sur, llegando a más de 2 000 metros sobre el nivel del mar, donde se localizan “pequeños grupos [shuar], en el sector austral de la Provincia de Pastaza, Guayas y otros en Zamora Chinchipe, cubriendo la zona que va desde el río Pastaza al Santiago y del valle del Upano al río Morona” (Amaluisa y Segovia, 1978, p.57). En la actualidad se encuentran dispersos en las provincias ecuatorianas de Napo, Pastaza, Morona Santiago, Zamora Chinchipe, Sucumbíos, Orellana, Azuay y parte del vecino Perú.

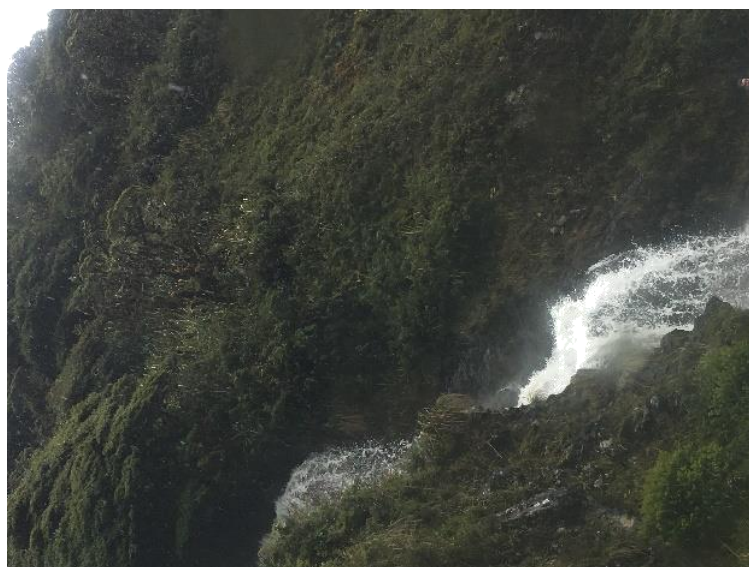


Imagen: Cascada dentro de territorio Shuar
Fotografía de: Tamara Landívar, 2018

El clima templado subtropical, con una temperatura media entre 18°C y 33°C (Amaluisa y Segovia, 1978) predomina en esta zona llena de cascadas sagradas y mansos ríos que descienden desde la cordillera hacia el interior de la selva, para otorgarle una característica singular de estribación cordillerana a su geografía, sirviéndole “como barrera de protección, que por mucho tiempo ha frenado la penetración de extraños a su mundo” (Amaluisa y Segovia, 1978, p.58). La región amazónica es abundante fuente de recursos naturales como el caucho y minerales como el oro; acoge agroindustrias que utilizan como materia prima té, madera, palma africana y, en las últimas décadas, el petróleo, circunstancias que ha dado lugar a una extenuante explotación de sus recursos naturales. Al ser considerada la Amazonia el pulmón del



planeta es necesario cuestionarse sobre la desmedida explotación de sus recursos que conlleva a la pérdida de especies animales y vegetales y, con ello, a la desaparición de grupos humanos junto a su cosmovisión, idioma y tradiciones, relegándoles a formar parte del pasado.

El mundo mítico shuar ha sido abordado desde diferentes ópticas y tiene gran solidez histórica, sus innumerables imaginarios han sido abordados por autores como: Alberto Acosta (2005), quien mediante su obra: *Desarrollo global, con la amazonia en la mira*, enfoca la influencia del desarrollo global en la Amazonia y la depredación de sus recursos naturales; Cristóbal de Acuña (1942) en *Descubrimiento del Amazonas*, trata la historia de la amazonía ecuatoriana; Eduardo Gudynas (2007) con *La nueva geografía amazónica, entre la globalización y el regionalismo*, analiza temas de actualidad sobre la realidad de las provincias amazónicas; Thomas Mitschein (2001) en: *Los caminos inciertos del desenvolvimiento sustentable en la Amazonía*, expone los vericuetos de la Amazonía frente dos dicotomías que le determinan como es la abundancia y la violencia, mientras se debate permanentemente entre la vida y la muerte.

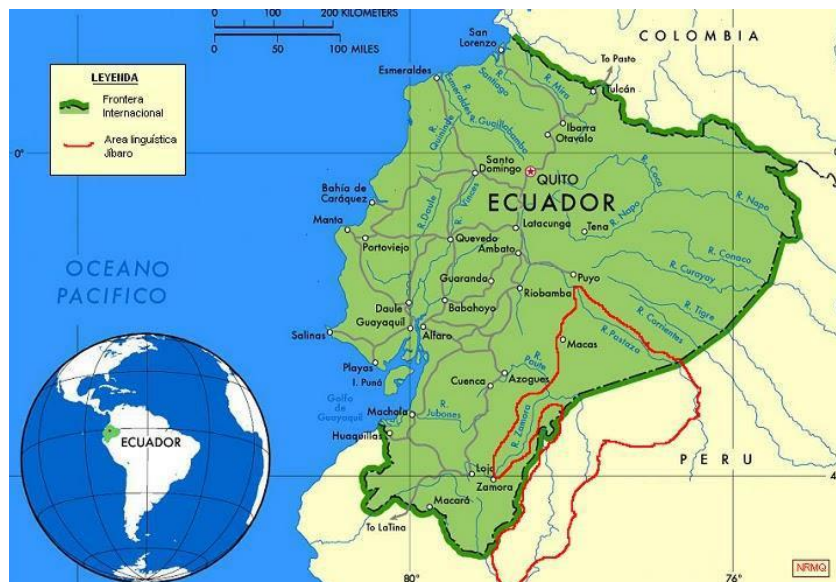


Imagen 3: Mapa geográfico de la Nacionalidad Shuar
Recuperado de: Ecuador -shuar- <https://ec.viajandox.com/shuar>

El Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua define al gentilicio usado para los miembros de la nacionalidad Shuar como aquellas personas “que pertenecen a un pueblo indígena que habita en la selva amazónica, en áreas fronterizas entre Ecuador



y Perú” (RAE, <https://dle.rae.es>); en Perú reciben la denominación de *huambisa*. Shuar, traducido al castellano, significa *ser hombre*, término utilizado para sustituir a la palabra *jíbaro* –como eran, hasta hace unas décadas, identificados los Shuar–, rechazada por su connotación despectiva y que fue una deformación lingüística del vocablo original: “[El] antagonismo comienza con el nombre del mismo pueblo: siempre fue shuar entre los grupos étnicos *shuar* y *shiwiar* el de los achuar, grupo distinto [aunque derivado] de la misma etnia. Sin embargo, el idioma español lo deformó de *shiwiar* a *shiviar*, *xíbaro* llegando a *jíbaro*” (Calderón, 1998, p.179). Algunos autores (Bottasso, 1982 & Harner, 1978) sostienen que tanto los shuar como los achuar conforman un mismo grupo humano y que por desavenencias internas los achuar se alejaron a las zonas bajas, junto al río Pastaza.

Su fuente de sustento es la agricultura. Cultivan yuca, maíz, maní, plátano, palma de chonta; alimentación que se ve complementada con la caza, la pesca y la ganadería. Sus espaciosas viviendas elípticas cuentan con dos ambientes diferenciados: uno privado para la mujer e hijos y otro social para el hombre. Se advierte que la vivienda shuar vernácula se encuentra cada vez en menor cantidad, por ello deben emprenderse proyectos para su preservación. Parte del pueblo Shuar mantiene un sistema de vida seminómada, habitan un espacio determinado durante un tiempo no mayor a cinco años hasta cuando la *jea* (vivienda), o el huerto muestran deterioro; es entonces cuando consideran tiempo para moverse a otro espacio y “dejar descansar la tierra” donde habían habitado (Amaluiza y Segovia, 1978, p.59).

En la actualidad esta actividad ha sido suplantada por nuevas estructuras socio productivas y culturales afines al concepto de tenencia de tierra o a títulos de propiedad, tanto así que parte de sus territorios han sido ocupados por empresas madereras, petroleras y ganaderas o destinadas para la explotación minera. En medio de esta realidad socio-ambiental se desplaza la nacionalidad Shuar, grupo humano del que se ocupa la presente investigación.

En cuanto a los núcleos familiares shuar, están compuestos por el esposo –cabeza de familia–, varias esposas y los hijos. Destacan las uniones de soronato –unión con un conjunto de hermanas– y levirato –unión con la viuda del hermano–. En el mundo contemporáneo, la nacionalidad Shuar ha generalizado, entre sus prácticas, la unión



monógama por influencia de la religión católica. Sus creencias espirituales están directamente ligadas con la naturaleza, son politeístas y creen en seres superiores: *Arútam* es el ser supremo y protector del orden; *Etsa* es el padre creador de los animales terrestres, señor del agua y dueño de los animales marinos; *Nunkui* es la señora del mundo y de los conocimientos femeninos, es quien proporciona conocimientos para cultivar el huerto, esta deidad es “constantemente invocada para asegurar la fertilidad de los cultivos” (Harner, 1978, p.70); y, *Shakaim*, el creador de la selva y representante de la fuerza masculina (S. Pellizzaro, comunicación personal, 23 de mayo de 2018).

Varios antropólogos y etnógrafos, estudiosos del mundo Shuar, presentan categorías de análisis esenciales que nos permiten una mejor comprensión de la práctica de las tsantsa, entre los más sobresalientes se encuentra Nicolás Guigou (2001), quien en su libro: *El ojo, la mirada: representación e imagen en las trazas de la Antropología Visual*, da cuenta de la imagen aceptada socialmente, como símbolo de reconocimiento del mundo real, abarca los territorios, los sujetos, su identidad y sus acciones por medio de homogeneizaciones en el marco del sistema capitalista, convirtiéndose en fuertes herramientas de poder.

También Raquel Antun (1991) con su estudio *Tsentsak: la experiencia chamánica en el pueblo Shuar*, evidencia los problemas que genera el intento de teorizar o conceptualizar el mundo del chamanismo. AkeHultkrantz (1998) define que el *uwishin* o chamán es un individuo visionario inspirado y entrenado en decodificar la imaginación mental; para ello, en nombre de la colectividad a la que sirve y con la ayuda de sus espíritus aliados o guardianes entra en estado de trance profundo o estado modificado de la mente sin perder la consciencia. Durante este estado mental su Ser –su yo– establece relaciones con entidades que el *uwishin* vivencia como de carácter inmaterial y tiene la posibilidad de modificar el orden del cosmos invisible de acuerdo a intereses de su colectividad. Habitualmente el *uwishin* consume sustancias enteógenas o mantiene ritmos percusivos –principalmente ternarios- para inducirse la disociación mental que le caracteriza.

La mitología shuar está vinculada a la naturaleza y a las leyes cósmicas, el panteón de seres míticos está relacionado con fenómenos de la vida, la muerte y las enfermedades. Los principales protagonistas son: *Etsa* que personifica el bien en lucha contra el mal y



su representante es *IwiaShakaim* que otorga fuerza y habilidad para el trabajo masculino; *Tsunki*, señor del agua, dador de salud; y, *Nunkui* fertilizadora de la chacra y del cultivo de la huerta que da el poder del crecimiento de las plantas y, además, es una deidad que se encargaba de enseñar a las mujeres shuar a sembrar y mantener su huerto.

En la cultura de la selva, los elementos de la naturaleza guían la vida de sus habitantes. El fruto de la palma de chonta, por ejemplo, representa el mito del *Uwi*, personaje que señala la estación de la abundancia en la selva y, en la cosecha de sus frutos, se celebran rituales con ruegos a Uwi pidiéndole que fermente la chicha de chonta, que conceda fertilidad a los animales, a las plantas y vitalidad al hombre. El chamán o *uwishin* es el sacerdote mediador con el mundo sobrenatural (JuepUshap, 2013). El inmenso y profundo mundo espiritual de los shuar concibe el ciclo vida-muerte hasta el encuentro con *Arútam*; los niños comienzan, con ayuda de sus padres, a buscar esta entidad desde temprana edad en las tunas o cascadas sagradas.

1.1.2. Los shuar, una mirada histórica de su ocupación

El espíritu de nuestro tiempo,
que se cree totalmente innovador, no se puede comprender
sin la presencia oculta del pasado milenario.

Jacques Lafaye (2017)

La historia de la nacionalidad Shuar es de las más complejas y apasionantes debido al curioso estatus que ostenta en la historiografía ecuatoriana, aunque habite en un pequeño territorio en la parte suroriental de la Amazonía. Históricamente, no se ha podido determinar con precisión desde cuándo se registra la ocupación de los Shuar en la Amazonía, un pueblo completamente diferenciado de las demás nacionalidades étnicas del Ecuador, en cuanto al territorio, lengua, cultura, religión. Se presume que habitaron en la región suroriental de la actual amazonia ecuatoriana siglos antes de la llegada de los españoles a América, pobladores de esta etnia han sido identificados en las provincias de Morona Santiago, Zamora Chinchipe y en la parte sur de la provincia de Pastaza: “En la mitad sur del Ecuador, la ocupación arqueológica jíbara fue esencialmente estudiada en las cuencas del Upano” (Lara, 2009, p.24). Se



autodenominan como *untsuri shuar* –gente numerosa– o también como *muraya shuar* –gente de colina–.

Los estudios de Catherine Lara (2009) dan cuenta que los protoshuar procedentes del Brasil se asentaron en el pie de montes andinos, comprendidos entre el sur del Ecuador y norte del Perú –ríos Pastaza y Chinchipe-, “entre el siglo VII y VIII de nuestra era, se trata todavía de una hipótesis, pero es posible que esta migración haya sido la consecuencia de un fenómeno global de cambios climáticos notorios acontecidos entre los siglos VII y XII” (Catherine Lara, 2009, p.24). La documentación etnohistórica da cuenta que a la “llegada de los españoles (siglo XVI), los jíbaros se subdividían en cuatro grupos: los paltas y malacatos (norte y sur de Loja), los Xibaros (asentados entre las cuencas del río Paute, Upano y Cuchipamba), y los bracamoros (cuenca baja y media del Zamora, así como los chinchipe” (Catherine Lara, 2009, p.24). Los estudios arqueológicos que permiten conocer la ocupación de la nacionalidad Shuar dan cuenta de “una sociedad de agricultores itinerantes” (Harner, 1978, p.44).

Esta población precolonial mantuvo contacto con los pueblos de la serranía andina, así lo comprueban la serie de “vestigios similares, especialmente de las culturas que habitaban en la provincia del Azuay y Cañar: Tacalshapa y Cashaloma” (Collier y Murra, 1943, pp.61-62). Antes de la conquista española del Imperio Inka –1527, durante el Gobierno del inka Huayna Cápac– se tiene evidencias de que el Inka dirigió su ejército a la conquista de los *jíbaros*, incursión que posiblemente tuvo lugar en las cuencas altas de los ríos Zamora y Chinchipe, donde recibieron “tan feroz resistencia, que el Inca y su ejército se vieron obligados a retirarse, vergonzosamente a las cordilleras andinas, perseguidos por los Shuar. Mientras se retiraba, procuraba aplacar la ira de sus perseguidores, con dones ofrecidos por el Inca. Excusó su fracaso, declarando que los habitantes de Bracamoros eran indignos de ser sus súbditos” (González Suárez, 1890, p.54). Los shuar son un pueblo indómito que a través de la historia ha sabido dar respuestas y resistir ante los intentos conquistadores que, sin embargo, siempre han mantenido contacto y relaciones de reciprocidad con los pueblos amigos, en especial con los pueblos de la serranía andina.

Los datos arqueológicos y etnohistóricos, a decir de Catherine Lara “parecen indicar una similitud entre las costumbres de estas poblaciones y los modos de vida



tradicionales de los grupos modernos pertenecientes a la familia lingüística jíbaro” (2009, p. 28) y se mantienen desde la llegada de los españoles hasta en el siglo XX debido a su relativo aislamiento de aquellos lugares ocupados por estos grupos humanos según Rostain y Saulieu (2013), “lo cual le había permitido preservar sus modos de vida frente al avance europeo” (Lara, 2009, p.28).

1.1.3. Los shuar en la Colonia

Las primeras noticias de la comunidad Shuar vienen de las crónicas coloniales, en las que respecto a las incursiones de los colonizadores blancos –denominados *apach*– a territorio Shuar, se registra evidencias de que la primera penetración ocurrió en 1549 con una expedición española conducida por Hernando Benavente que “al parecer, se guiaron por el sur del río Paute, hasta su unión con el Upano. Benavente, había proyectado la fundación de una ciudad en estos lugares, pero encontró a sus habitantes demasiado hostiles, y un ambiente desagradable para poder establecer una colonia” (Jiménez de la Espada, 1965, pp.174-177).

Las referencias señalan que, al principio, los colonizadores de la Amazonía, al sur del Ecuador, no podían hablar con los indígenas shuar porque cuando lo intentaban, huían. Después, desde la profundidad de la selva comenzaron a asomar hombres semidesnudos y mujeres cubiertas con hojas de hierba o cofias de algodón; cuando los shuar adquirieron más confianza y empezaron a relacionarse con los blancos, éstos vieron que los shuar eran muy honestos, fiables y generosos, esto originó entre los españoles y los indígenas un comercio mediante el cual los indígenas entregaron mucho oro a los españoles a cambio de cosas sin valor. Es común el cambio de oro con cuentas de vidrio en la época de Conquista de las Américas, y este lado de la geografía no fue la excepción (Jiménez de la Espada, 1965).

Hacia 1552, por mandato del Virrey de Perú Hurtado de Mendoza, se fundan las ciudades de Logroño, en la unión de los ríos Paute y Zamora, así como también Sevilla de Oro ubicada a la mitad del río Upano (Velasco 1842, p.151, en Bottasso, 1982). Estos nuevos habitantes se vieron presionados a establecer tratados de paz con los shuar para iniciar relaciones comerciales, la explotación de yacimientos de oro y lavado del metal en los ríos Paute, Zamora y Upano. La mencionada alianza duró hasta 1599, año



cuando los shuar se sublevaron porque el grupo de colonos mestizos apoyaron el incremento de las exigencias de tributo del oro en polvo, por parte de los españoles (Bottasso,1982).

Según el padre Juan de Velasco (1842), éste que constituye uno de los primeros levantamientos indios fue de tal magnitud que prácticamente desaparecieron las dos ciudades españolas.

No temían los jíbaros las espadas, picas, ni lanzas. Hicieron en todo el día tantas y tan furiosas acometidas [...] que llegaron a romper las trincheras y apoderarse de casi toda la ciudad. Creció la confusión y mortandad: caían millares en varias pequeñas batallas por las calles y plazas, en la noche prendieron fuego a la ciudad" (Velasco 1842, en Bottasso, 1982, p.153).

Con posterioridad, los españoles huyeron hacia el norte, a la parte superior del valle Upano, fundaron allí Macas en el año de 1599, ciudad que se convirtió en una colonia de blancos y mestizos, así como en el único enclave blanco mestizo cerca de territorio Shuar, con cuya población tuvieron solo contactos esporádicos, en general hostiles, sin permitir que expediciones misioneras y militares ingresen a su territorio; de esta manera, evitaron colonizaciones permanentes (Velasco, 1842).

La actual provincia de Morona Santiago fue conocida como tierra de *macabeos* – gentilicio para referirse a quienes nacen en esta Ciudad– que extendía sus dominios desde las selvas de Gualaquiza hasta cerca de Cuenca y por el Oriente hasta las orillas del Pastaza; época que coincide con un clandestino ‘comercio’ de las tsantsa, los primeros ejemplares fuera del mundo Shuar corresponden a este tiempo (Bolleart 1863, en Bottasso, 1982). Una vez prohibido el rito se emprende, inclusive, acciones para erradicar su ilegal comercialización.



Imagen 4: Macabeos.
Museo Etnográfico de Macas
Fotografía de: Tamara Landívar, 2018

Imagen 5: Misionero y Shuar,
Museo Etnográfico de Macas
Fotografía de: Tamara Landívar, 2018

La explotación de metales ha estado presente en la zona desde tiempos coloniales. Datos etnohistóricos evidencian la explotación de mineral, en especial oro, por parte de los colonizadores blancos en territorio shuar. Desde 1552 “estos nuevos habitantes, establecieron tratados de paz con los shuar, comenzando la comercialización y la explotación de yacimientos de oro, en los ríos Paute, Zamora y Upano” (Velasco 1842, en Bottasso, 1982, p.151). La exigencia de los *apach* del tributo en oro fue cada vez mayor y los shuar se sublevaron, hecho registrado por la historiografía como eventos de “salvajismo”.

Luego de la llegada de los españoles, durante la Colonia, la minería se convierte en uno de los trabajos más difíciles y crueles, llegándose a traer esclavos negros –bajo el sistema de *mitas*– para que trabajen en la extracción de metales, en especial de oro (Bottasso, 1982). En la actualidad, la explotación minera es recurrente en territorio shuar, situación que provoca conflictos internos y disgregación de los grupos que conforman esta Nacionalidad, como así corrobora Elvis Nantip, Presidente de la Federación Shuar, con datos de más de 502 comunidades, 50 asociaciones y una población de más de 120 000 shuar (E. Nantip, comunicación personal, 23 de mayo de 2018).

Las crónicas y aquellas elaboraciones textuales sobre el río Amazonas escritas por jesuitas españoles y portugueses de las misiones de Maynas establecidas entre diversos



tributarios del río Amazonas, durante los siglos XVII y XVIII nos ayudan a entender los sucesos de la época colonial. Los sacerdotes jesuitas entendieron sus misiones como la mejor forma de garantizar el dominio español en la región. Para ... Chumpi, líder shuar de la comunidad..., su resistencia a los cambios políticos, económicos, sociales y culturales se debe al rechazo que sienten frente a la intención de diseñar estrategias de participación y de convivencia con sociedades modernas para incidir en sus prácticas culturales e inculcarles modalidades de vida distintas; sin embargo, sostiene, su adaptación a convivir con la sociedad mestiza les permite seguir construyendo su propia historia (Chumpi, comunicación personal, 1999).

Digiéranle que era ya tiempo de que recibiese el oro de contribución, mandado prevenir por él. Lo desnudaron enteramente y lo ataron de pies y manos; y mientras unos se entretenían haciéndole mil escarmientos y burlas, plantaron los demás en el patio una gran fragua, donde fundieron el oro. Estando ya prevenido en los crisoles, le abrieron la boca con un hueso, diciendo que querían ver si alguna vez se saciaba de oro. Se lo fueron echando poco a poco, hasta que lo hicieron pasar hasta reventar con el martirio las entrañas (Velasco 1842, en Bottasso, 1982, p.153).



Imagen 6: “La sed de oro española”, pintura
Recuperado de: Shuar <https://ec.viajandox.com/shuar>

1.1.4. Los shuar en la República

Durante las tres primeras décadas de la historia del Ecuador independiente, la región oriental o amazonia ecuatoriana desempeña un papel marginal en la dinámica económica, social y política de nuestro país. Esta realidad estuvo condicionada por factores como el desconocimiento casi total del territorio situado al este de la Cordillera



de los Andes, la falta de implantación administrativa, la fragilidad de la colonización, la precariedad de las vías de comunicación y la resistencia a la ocupación por parte de las poblaciones indígenas hasta la conformación del Estado en 1860, como lo afirman cuando abordan la historia de la nacionalidad Shuar desde sus orígenes autores como: Ileana Almeida (2005) en su obra: *Historia del pueblo kechwa*, así como también lo hace Philippe Descola (2005) en: *Las lanzas del crepúsculo, relatos jíbaros de la alta amazonia* y Tubino y Arias-Schreibery (2008) en su libro: *Ciudadanías plurales y esferas públicas*.

Sin embargo, cuando empieza a implementarse el proyecto de *integración* del país, la historia registra que el presidente Gabriel García Moreno en su propuesta de construir una Nación moderna potenciando la estabilidad y la unidad interna, decide integrar a la nacionalidad Shuar a la República (Ayala Mora, 2015) autorizando en 1870 a los jesuitas a ingresar a su territorio y confiscando parte de sus tierras. Esta situación duró hasta la expulsión de la comunidad jesuitas del Ecuador por Eloy Alfaro (Ayala Mora, 2015).

En la primera época del Ecuador republicano existía predominio del regionalismo, consolidación del latifundio, injerencia de la Iglesia y fuerte presencia de sectores artesanos y comerciantes. La Independencia fue para el Ecuador un gran cambio político, sin embargo, subsistieron rezagos feudales que se mantuvieron a lo largo de la época Republicana (Araujo, 2002). La historiadora Natalia Esvertit Cobes (2005), en la tesis doctoral: *La incipiente incorporación del Oriente ecuatoriano al Estado nacional (1830-1895)*, analiza las líneas generales que marcan el proceso de incorporación de la amazonia ecuatoriana al Estado Nacional durante el siglo XIX.

Para entonces el Ecuador instauró un modelo de desarrollo desde una perspectiva latifundista con una mayoría de población campesina ligada a la hacienda, administrada por curas y terratenientes (Araujo, 2002). Los acercamientos misioneros a territorio Shuar se remontan a 1870 con los jesuitas, le siguen luego varias misiones como las de los dominicos (1887), salesianos (1893) y la Unión Misionera Evangélica (1902); la colonización blanca de la región se prolongó durante muchos años más.



A diferencia de las misiones, la presencia de los colonos mestizos que se acantonan cerca de los límites del territorio Shuar obedeció a la existencia de oro, especialmente en las estribaciones de la cordillera El Cóndor. Los primeros contactos tuvieron lugar con los indígenas de la frontera, debido a la ubicación geográfica y relativa cercanía entre estas poblaciones, mientras que los shuar del interior, lograron mantenerse por más tiempo al margen de este contacto (Bottasso 1982). La Iglesia católica jugó un rol preponderante. En 1888 los franciscanos ocupan Zamora después de la publicación del Decreto del Congreso de la República del 7 de agosto del mismo año. El documento determina en su Artículo primero:

El Poder Ejecutivo pedirá a la Santa Sede se digne erigir cuatro Vicarios en el territorio oriental de la República, que serán: 1º, el de Napo; 2º, el de Macas y Canelos; 3º, el de Gualaquiza; y, 4º, el de Zamora implorando que los dos primeros sigan a cargo de la Compañía de Jesús y de la orden de Predicadores, respectivamente; que el 3º sea entregado a los sacerdotes de la Sociedad Salesiana o a otro instituto Religioso, y el 4º, a los Misioneros Franciscanos (Bottasso, 1982).

Siguen seis artículos, más las firmas de los presidentes de las cámaras Agustín Guerrero y Remigio Crespo Toral, de sus secretarios Manuel María Pólit y José Banderas. León XIII accede a tal petición. En 1902, una misión protestante de la Unión Misionera Evangélica, recién fundada en Macas, tuvo que salir muy pronto de la zona.

Algunos años después, los franciscanos y salesianos persuaden al Gobierno ecuatoriano para que les adjudicaran tierras en los valles del Zamora y del Upano, como reservas administradas por la Iglesia Católica para uso de los shuar evangelizados. “En 1950, la población blanca en la región fronteriza del río Upano se calculaba en 1 811 personas contra unos 2 356 jíbaros en el mismo valle. En 1956 los jíbaros del occidente de la cordillera del Kutukú mantenían estrechas relaciones sociales y comerciales con la población de habla hispana” (Decreto del Congreso de la República, del 7 de agosto de 1888, Ley Orgánica Especial de la Circunscripción Territorial Especial Amazónica. Congreso Nacional).

La historiadora Natalia EsvertitCobes (2005) dice que la intención de colonizar la región amazónica obedeció a la necesidad de resistir la antigua presencia colombiana y peruana en esa zona, creándose para paliar esta situación “el aumento de su población o los progresos de la civilización [a fin de que] les permitan gobernarse como las demás



provincias o cantones” (EvertitCobes 2008, p.23). La apertura hacia los territorios amazónicos también significó dar una mayor atención a los proyectos de explotación de las elites serranas –cuencanas y lojanas– de productos como canela, caña de azúcar, la cascarilla y la zarzaparrilla; no obstante, muchas veces el negocio se dejó en manos de los jesuitas en una tierra de promisión y enigmas.

El político liberal Víctor Proaño, opositor de García Moreno, proyectó una vía interoceánica; para ello, recorrió varias veces el río Morona hacia su desembocadura en el Marañón y desde allí hasta Iquitos. El entonces presidente García Moreno había llamado a los jesuitas a establecer misiones religiosas en la Amazonia que, sin embargo, terminaron en 1767 con la expulsión decretada por el monarca español Carlos III. El proyecto de Estado teocrático ideado por García Moreno permitía volver los ojos a las congregaciones religiosas para incluirlos como sus aliados en la campaña de moralización católica que el presidente había emprendido, e incorporar a las poblaciones indígenas del Oriente” (EvertitCobes 2008, p.23) al proyecto civilizatorio garciano, en nombre de la unidad y progreso de la República.

En la presidencia de Antonio Flores Jijón (1888), el Congreso solicitó “se dirigiera al Santo Padre para pedir la erudición de cuatro Vicariatos Apostólicos en el Oriente”, petición que fue aceptada pero su estadía no se prolongó debido a la deserción de las congregaciones misioneras y aunque muchas de ellas insistieron en el intento, sólo algunas han logrado permanecer hasta la actualidad en la región amazónica (EvertitCobes, 2005). Dos años más tarde, en 1890, se registra una nueva fiebre del oro que alcanza su auge en 1937, situación que favorece a la expansión económica local y, por tanto, provoca un aumento de la población blanca en las ciudades de Méndez, Macas y sus alrededores.

En esa época se abrió el primer camino de herradura a la región Shuar. A pesar de que no existe información suficiente sobre esta etapa, se conoce que una vez terminado el auge del oro, comenzó la migración de colonos para dedicarse a la ganadería; este tiempo, es considerado perjudicial para los shuar porque muchas enfermedades traídas por los blancos provocaron que la población disminuya considerablemente. A inicios de



la década de 1950 habían cambiado casi toda la tierra cultivable por la ganadería, acción legitimada por las oficinas públicas y las leyes nacionales (Jara y Cando, 2011).

En este periodo es importante la presencia de las misiones religiosas que han hecho labores de evangelización en la Amazonía, cuya influencia en este sector fue decisiva para el ingreso de las empresas madereras y petroleras en territorio Shuar. Los resultados de las campañas evangelizadoras, en general, favorecieron procesos de aculturación –recepción de otra cultura y de adaptación a ella con pérdida de la cultura propia–, considerados necesarios para emprender proyectos extractivistas o de explotación maderera; sin embargo, "aunque los misioneros y otros visitantes han penetrado, cada vez más, en su zona, es difícil que este pueblo corra peligro de una definitiva aculturación" (EsvertitCobes 2005, p.137). En la actualidad, es otra la realidad que viven los shuar porque la influencia de culturas foráneas ha marcado de manera determinante su desarrollo y algunas de sus expresiones culturales han logrado sincretizarse y convertirse en parte integral de su realidad.

Para la incorporación de la amazonia ecuatoriana al Estado nacional durante el siglo XIX, de cara a los intereses, tensiones y conflictos que suscitó este proceso, operó un conjunto de factores de diferente escala, entre los que se incluyen las diversas posturas que adoptaron los sucesivos gobiernos, los intereses y las reacciones de los poderes locales enquistados en el territorio oriental, las expectativas de expansión de algunas provincias serranas, la resistencia indígena y la creciente importancia de los conflictos limítrofes internacionales con el Perú.

El análisis histórico permite observar que los gobiernos ecuatorianos decimonónicos contemplaron entre sus objetivos la nacionalización de la Amazonía y utilizaron a las misiones católicas para lograr este propósito. No obstante, existieron profundas contradicciones entre el interés por la selva amazónica presente en los discursos oficiales y la precariedad de la acción institucional efectiva, a más de la traba que constituyó un idioma nativo desconocido que frustró en algunos casos iniciativas para la colonización y la construcción de vías de comunicación con la Amazonía (EsvertitCobes, 2005).



Durante la República, este territorio se fue perfilando como un elemento aglutinador nacional y como un referente ideológico compartido por diferentes sectores sociales (Ayala Mora, 2005). Modelado por el discurso de los grupos dirigentes y por el desarrollo de los conflictos fronterizos, se elaboró un imaginario relativo al Oriente que preconizó que esta región ofrecería la solución a los problemas que enfrentaba el Ecuador. Los acontecimientos descritos permiten concebir a los Shuar como un grupo humano que ha logrado mantenerse por mucho tiempo al margen de una pretendida transformación cultural "las hazañas que los shuar han protagonizado, han creado alrededor de ellos, un verdadero halo mítico, que no ha desaparecido" (Bottasso 1982, p.12).

El relato histórico contribuye a la comprensión de los discursos e imaginarios contemporáneos en torno al mito, desde dos ángulos: desde la cosmovisión shuar y a partir de la mirada occidental, situación que permite acceder a la percepción de las nuevas generaciones shuar e identificar procesos de resignificación en la sociedad contemporánea respecto a la tsantsa que si bien ya no se realiza, su imaginario sigue vivo y evidencia el efecto social que produce y, por tanto, resignifica principios esenciales de la cosmovisión de la nacionalidad Shuar, cuestiones que son sometidas a análisis en este estudio.

1.2. Organización social

Para entender las dinámicas socioculturales es necesario entrar en las formas de organización social, por esta razón analizamos variables sociopolíticas como la familia, las prácticas de reproducción biológica, económica, social, política y cultural; entendiéndose por organización social a un grupo de personas que interactúan entre sí, en virtud de que mantienen determinadas relaciones sociales con el fin de obtener ciertos objetivos. La composición social de la nacionalidad Shuar se caracteriza por ser una sociedad *clánica*, en la que sus miembros se encuentran unidos por lazos de sangre y están conformadas por familias ampliadas. El matrimonio de un hombre con varias mujeres o modalidades sororales y levirales, eran entre los shuar tradicionalmente aceptadas porque de esta manera podían asegurar la supervivencia de los grupos



humanos y aunque se pensaba que esta práctica se trataba de un patrón social raro, sin embargo, es un fenómeno bastante común en la historia de la humanidad.

En la actualidad, esta regla de matrimonio se encuentra en un proceso de transición hacia un tipo de matrimonio monogámico y exógamo –fuera del grupo– debido a las continuas y más ampliadas relaciones interétnicas que establecen (Bianchi, 1993). Es tradicional entre los shuar, como en la mayoría de nacionalidades amazónicas, no llegaron a constituir, en el sentido formal, una unidad política y social. La estructura de poder tradicional era descentralizada, el poder político y religioso estaba ejercido por un uwishin o chamán. En caso de guerra se nombraba un Jefe cuyo mandato terminaba con la finalización de la misma (Bianchi, 1993).

Las familias se aglutinaban en vecindarios dispersos, cuya unidad conformaba una comunidad; en nuestros días, han adoptado el nombre jurídico de centros. La unión de varios centros conforma organizaciones más amplias: las asociaciones, agrupadas a la vez en federaciones, estructura socio-política a través de la cual establecen las relaciones externas. En cuanto a sus organizaciones federativas, cabe mencionar, entre otras, la Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH), organización que agrupa a gran parte de esta Nacionalidad, cuenta con 490 centros; la Nación Shuar del Ecuador (NASHE), antes Federación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador (FIPSE), tiene 47 centros asentados en el *Transkutukú* y constituyen los pilares del proceso organizativo shuar a partir de los años 60. Las dos organizaciones forman parte integrante de la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (COFENAIE) y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Archivo CONAIE, 2017).

De reciente conformación son la Organización Shuar del Ecuador (OSHE), con cuarenta centros; la Federación Shuar de Zamora Chinchipe (FSHZCH), con 18 Centros; la Organización Independiente Shuar de la Amazonía Ecuatoriana (OISAE), entre otras. La Federación y las asociaciones tienen como organismos políticos a los directorios, mientras que las directivas de los centros están presididas por Síndicos (FICSH) o Presidentes (NASHE). En el nivel federativo, la Asamblea es la máxima autoridad y está dirigida por un directorio electo cada tres años, regido por un Presidente. Existe una coordinación interfederacional entre la FICSH, FIPSE y NAE (Archivo CONAIE,



2017), realizan reuniones regulares de información y coordinación de acciones en defensa de los derechos de las nacionalidades ante la presión de las compañías petroleras. El sentido de pertenencia en esta Nacionalidad es muy marcado, se sienten orgullosos de su identidad. Desde la firma del tratado de paz entre Ecuador y Perú, se han realizado encuentros binacionales entre miembros de la nacionalidad Shuar que fueron separados por el tratado de 1941 y las diferentes confrontaciones bélicas entre el Ecuador y Perú (Fundación Chankuap).

El núcleo de la sociedad shuar gira en torno a su vivienda ocupada por la familia, viven una acentuada matrilocalidad. Es importante señalar que existe una división muy marcada de género, como en el caso del trabajo agrícola a cargo de las mujeres quienes cuidan y cultivan la huerta familiar, convirtiéndose en las únicas responsables de la siembra, cosecha y desyerbe; sin embargo, son los hombres quienes siembran y cosechan el maíz mientras la caza es actividad exclusiva de ellos, aunque en ocasiones va acompañado de su esposa. En la actualidad, la gran mayoría se dedica al pastoreo, a negocios particulares o al turismo.

1.2.1 El sistema de parentesco

Los shuar mantienen el sistema de parentesco de primos cruzados: entregan a sus primas paralelas o *umas* –hijas y sobrinas– a los *waje* solteros y viceversa (Trujillo Montalvo, 2018). Cuando una *uma* es dada en matrimonio a un *waje*, se convierte en la mujer que implanta el matrimonio conocida como *tarimiat*. Cuando en uno de los grupos no queden hombres solteros y existan todavía mujeres solteras, ellas tienen el derecho de casarse con el *waje* de su hermana o prima paralela. El hombre adquiere la obligación con su nueva esposa de darle descendencia evidenciando que allí “la poligamia nunca ha existido” (S. Pellizzaro, comunicación personal, 23 de mayo de 2018).

En el caso de que una mujer casada enviude, el hermano o primo paralelo del difunto esposo debe cuidar de ella y de sus hijos en la calidad de esposo y padre respectivamente. En este caso, la nueva mujer recibe el nombre de *akíntrukma* o sustituida –levirato–, también tiene derecho a otra mujer en calidad de *misatak* –prisionera– y debe asumir la responsabilidad de esposo y padre (Trujillo Montalvo,



2018). Cada esposa tiene su propio fuego, su huerto particular. En otros casos, las mujeres celebran acuerdos para compartir, como una sola familia, una misma *jea* o casa. Las mujeres no podían casarse con hombres de otro grupo, los hombres tenían derecho sobre su mujer e hijas; en todos los casos en que el hombre adquiere otra mujer, la *tarimia* mantiene derechos sobre su esposo (S. Pellizzaro, comunicación personal, 12 de marzo de 1998). Esta tradición ha sido desplazada por las leyes ecuatorianas y religiones occidentales introducidas en la Amazonia, acciones que también han influenciado en la organización social. El testimonio de Siro Pellizzaro es de relevancia y garantiza la probidad de la información.

1.2.2 La vivienda shuar

La arquitectura vernácula es un concepto que nace a partir de la manera en que los distintos pueblos y nacionalidades han ido adaptado sus costumbres constructivas a su medio ambiente, para generar su hábitat mediante la utilización de los recursos naturales disponibles en su entorno y, de esta manera, responder a las necesidades propias del habitar; en la vivienda se ven reflejadas las costumbres y cultura de los pueblos. Debido a la utilización de los recursos naturales se genera un íntimo y estrecho vínculo entre el medio ambiente y su propia identidad. Las comunidades shuar han sabido adaptarse a su entorno desde tiempos prehispánicos, aprovechando la gran diversidad de recursos que la selva amazónica ofrece.

La *jea* o vivienda es construida con *chonta* (*Bactris gasipaes*), consta de una planta libre con forma de elipse, erigida con troncos de palmera, las paredes se recubren con tablillas de *chonta* y la cubierta con hojas de palmera *tukúpi* (Carrillo, 2018).

Conceptual y funcionalmente se divide en dos partes: el lado que le corresponde al hombre se llama *tankámashy* el espacio destinado para las mujeres *ekénta*, cada uno posee su respectiva puerta. El *tankámash* sirve como locutorio y dormitorio de los visitantes varones que no estén acompañados de sus esposas; es considerada como la parte ritual, en el centro se encuentra el poste llamado *pau* que une el cielo y la tierra, lugar por donde bajan los espíritus; por esta razón, se justifica que a su alrededor se realicen todas las celebraciones (Bianchi, 1973).



Imagen 7: Jea, vivienda shuar en Bomboisa
Fotografía de: Tamara Landívar, Macas, 2018

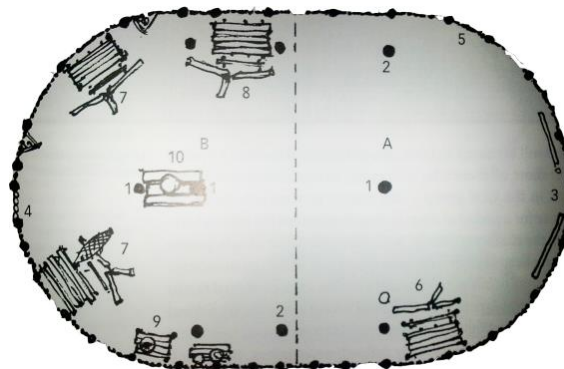


Imagen 8: Esquema del interior de una jea shuar
Recuperado de: <http://onlinelibrary.wiley.com>

Como se aprecia en la imagen 9, captada durante el trabajo de campo, la vivienda es el centro de las reuniones familiares y festivas. La jea es construida por el hombre, quien puede buscar la ayuda de parientes cercanos; las dimensiones y posibilidades con las que se construyen, determinan el poder personal o *kakármade* su dueño. Cuando se necesita más claridad en el interior de la vivienda y cuando los fogones no son suficientes se prenden antorchas de copal, llamados *shirípik* (Harner 1978, p.42). Los shuar utilizan una perfecta ingeniería para su construcción, consistente en la base de la unión de dos circunferencias, la elevación del resto de la vivienda –paredes, alto y ancho– es tomada de la distancia del centro de los dos círculos, adoptando su característica de forma elíptica (Harner, 1978).



Imagen 9: Interior de una jeashuar
Fotografía de: Tamara Landívar, Macas, 2018

De acuerdo a los testimonios recogidos en el trabajo de campo, a la observación realizada y a la documentación consultada, en la actualidad son muy pocas las *jea* existentes; la mayoría de ellas se encuentran, en general, en los centros comunales, religiosos o políticos donde se concentran para realizar diversas actividades de la comunidad. El paisaje cultural actual deja ver la presencia cada vez más invasiva de la arquitectura occidental.

1.2.3 El huerto shuar

La huerta tiene la característica de ser la casa de *nunkui*, semilla que da vida a las plantas desde el seno de la tierra; por ello, es muy respetada y considerada sagrada, por tanto, la deben cuidar, caso contrario *nunkui* se irá dejándola sin producción. Toda mujer tiene la *nantar* –vistosas piedrecillas que simbolizan a *nunkui*– poseedora de fuerzas creadas misteriosamente que dan vida a los vegetales y sustento a los hombres.

La *nantar*, puede ser dada por su madre o alguna mujer mayor de la familia o también se la puede obtener a través de los sueños, o si la suerte le acompaña, encontrarla al azar en cualquier parte; una vez identificadas son guardadas en lugares ocultos bajo tierra o en una olla de cerámica, que solo conoce su dueña” (Harner 1978, 15).



Si esta piedra –nantar– es observada por otra persona se tendrá malas cosechas y no podrá alimentar a su familia. Para obtener la nantar, las mujeres deben cumplir el rito de iniciación que se realiza con la llegada de su primera menstruación y con la ayuda de una *Wea*–mujer anciana– quien le enseña las artes de cultivar la tierra y mantener su huerta, elaborar la cerámica y cocinar; por consiguiente, el arte de cuidar su futura familia (A. I. Anguasha Líderezas shuar, comunicación personal, 23 de mayo de 2018).

Respecto a la alimentación, la comunidad shuar cultiva huertos mediante el sistema de ‘roza’ y ‘quema’, técnica rotativa. Su principal alimento es el tubérculo de la yuca dulce (*Manihot esculenta*) (Harner 1978, p.47), se la puede cosechar durante períodos largos y es, definitivamente, la más cultivada en la región; constituye, en la mayoría de los casos, la única y exclusiva fuente de carbohidratos en la alimentación de los shuar aunque incluyen en su dieta otros tubérculos como la papa china (*Colocasia esculenta*). Entre otras fuentes de alimentación están los fréjoles (*Phaseolus vulgaris*), el maíz (*Zea mays*), el plátano (*Musa sp.*) y frutas de la región. En su huerta también se encuentran sembríos de plantas medicinales como el Tabaco (*Nicotina tabacum*), anteógenas (*Banisteriopsis Datura Arbórea*), a más de varios venenos para peces y el *sapán* que es utilizado para la fabricación de sogas resistentes.

La bebida connatural más utilizada entre los Shuar es la chicha de yuca, elaborada exclusivamente por la mujer y fermentada mediante la masticación, pues “la mezcla de las enzimas de la saliva y las bacterias de la boca, aceleran este proceso” (Harner, 1978, pp.58-59). El promedio diario de su consumo es elevado. Es importante acotar que para que la chicha alcance grado alcohólico se requiere cuatro o cinco días de fermentación, esta preparación se hace intencionalmente para las fiestas y se la elabora con anticipación (Harner, 1978, p. 49). Durante el trabajo de campo se pudo apreciar que brindar la chicha de yuca a una forastera, es señal de amistad y es ofrecida por la mujer. Además de la de yuca, también se consume la chicha de maíz y de chonta.

Su principal fuente de proteínas la encuentra en las presas de caza, en especial de animales silvestres como el sajino, la guatusa, ciertas variedades de monos y ardillas, algunas variedades de aves a excepción de aquellas que se alimentan de carroña, así como aquellos prohibidos en su cosmovisión, por ejemplo, el venado (Harner, 1978, p.51); sus necesidades proteínicas de su dieta se ven complementadas con la pesca y la



recolección de frutos de la selva. Las prácticas alimentarias del habitante shuar guardan relación con su cosmovisión y evidencian su estrecho vínculo con la selva que los acoge y el profundo respeto por la naturaleza y sus elementos.

1.2.4 La lengua shuar

El *shuar-chicham* es el idioma de la nacionalidad Shuar de la zona suroriental del Ecuador, emparentada con los *huambisa* del Perú –es necesario advertir que el Ecuador es un país multilingüe con predominancia del idioma español–, con esta lengua conviven varias lenguas indígenas, incluida la shuar-chicham; no obstante, la más habladas de todas estas, es el quecha norteño (93%) como señala el censo poblacional del 2005. Según la clasificación estudiada por Karsten y Paerregaard (2018), el shuar–chicham pertenece a la familia lingüística *jivaroana*, al igual que los idiomas de los *shiwiar* y *achuar* –Ecuador y Perú– y de los *Awajún* o *Aguaruna* –Perú–. Aunque el grupo étnico shuar supera los 100 mil miembros, sólo unos 35 mil siguen usando la lengua madre y es en el Ecuador donde habita la gran mayoría de esta población, (Karsten y Paerregaard, 2018).

La aguda y dulce sonoridad del shuar–chicham nos permite entrever y apreciar la íntima emoción que encierra cantos y poemas de sus tradiciones ofrendados a sus ancestros, como el que a continuación transcribimos (J. ArnalotChuin, comunicación personal, 1978).

Chichamtíniuajáseme	Abuelo mío querido
Chichamtíniuajásameku	Haciéndome oír tu voz
Kaysáirkunmánkeku	Trayéndome tu mensaje
Ayanákarakatá	En la majestuosa cascada
Ayanákarakatáme	Quédate esperándome
Ayanákarakatá	Espérame con paciencia
Waitiúanéntamaya	Abuelo mío, anciano mío
Wiwíniajáitia	Hecho todo una lástima
Wiwíniajáitianu	Yo voy llegando

Tabla 1: Frases shuar



Debido al marcado aislamiento, característica del grupo, es dificultoso asignar de manera certera la lengua shuar con las familias lingüistas de los indígenas sudamericanos como lo afirma Peter Mason: “No existen pruebas de relación entre la lengua shuar y la de otros pueblos vecinos” (1986, p.222). Según los estudios realizados por Greenberg (1960), las lenguas shuar y *consoshi*, junto con otros idiomas pertenecen a una familia “andinoecuatorial, que abarcan un gran número de lenguajes desde el Norte hacia el Sur de América Meridional” (Greenberg 1960, p.794). La lengua shuar está clasificada dentro de las familias lingüistas del Ecuador como *shuar- chicham*—lengua de la persona—, tiene como dialecto importante el achuar, hablado por el grupo del mismo nombre (Adelaar, 2004).

Durante el trabajo de campo visitamos a algunas familias shuar. Fue frecuente escuchar a los adultos mayores hablar en su lengua y sólo a pocos adultos hacerlo, mientras los jóvenes y los niños, en general, casi no hablan en shuar. Aunque la Carta Magna ecuatoriana de sus principios fundamentales –Artículo 2– señala al castellano, al kichwa y al shuar como idiomas oficiales de relación intercultural (Constitución, 2008) es incierta la perspectiva de esta lengua, su uso va en decrecimiento.

1.3. Ser shuar en la contemporaneidad

En el trabajo de campo con los shuar fue importante advertir las diferencias en torno a cómo se perciben contemporáneamente los diferentes grupos etarios sobre su pertenencia a esta Nacionalidad. Los jóvenes, por ejemplo, han abandonado su indumentaria tradicional y usan muy poco el idioma nativo como sostiene Ana Isabek Anguasha dirigente de las mujeres shuar y miembro de la Federación Shuar de Morona Santiago: “Muchos shuar tienen vergüenza de usar su vestimenta, de hacer su propia danza, hablar en su idioma” (A.I. Anguasha, comunicación personal, 23 de mayo de 2018).

Los jóvenes “*no quieren ser shuar*” (Anguasha, 2018) han perdido gran parte de su cultura y hasta de su idioma. Pero, además, el llamado “turismo chamánico” ha generado nuevos imaginarios en cuanto al mito y rito de la *tsantsa*, tanto dentro y fuera de la nacionalidad Shuar, influenciados por la cultura Occidental; por ello, para



entender los rasgos básicos de la personalidad de esta población y poder acercarse a su realidad, en esta contemporaneidad marcada por procesos de pérdida de identidades y resistencia cultural frente a los embates de la modernidad, presentamos algunos elementos de identidad étnica que han sido levantados durante el trabajo de observación de campo para ayudarnos a reflexionar.

Durante la serie de visitas a territorio shuar se evidenció que las nuevas generaciones ignoran elementos importantes de su cultura, son muy pocos los padres que les inculcan fortalecer la identidad como hombres y mujeres shuar. Los adultos shuar, en especial las personas mayores, rememoran con orgullo las hazañas bélicas del pasado y comentan sobre su participación en el rito de la tsantsa. En cambio, los jóvenes, en especial los varones, prefieren chatear en sus teléfonos celulares, pues la mayoría está inserta en una especie de proceso de “migración golondrina”; es decir, retornan a sus hogares los fines de semana. Los grandes cambios culturales de los shuar inician con su asimilación a la sociedad nacional teniendo como intermediario principal a las misiones religiosas que promovieron e intensificaron los cambios a fin de convertir a los shuar no sólo a otros credos, sino también darles el status de ciudadanos (Franco 2017, p.41).

Al perderse la tradición oral cuyos contenidos, en general, se intercambiaban en las primeras horas de la mañana, acompañado del agua de guayusa, los wea o mayores relataban a través de las experiencias de sus abuelos o las suyas conocimientos y saberes, mitos y tradiciones de su ancestral cultura. Sin embargo, durante el trabajo de campo, se constató que las nuevas generaciones shuar desconocen sus mitos y ritos, pues la tradición oral va perdiéndose mientras la influencia de la cultura occidental, tecnología y educación formal va rompiendo su estructura socio cultural.

Debe resaltarse, también que otro elemento que se ha perdido en los centros shuar, según observaciones de campo, es la pintura facial permanente que se realizaba con humo de copal, con marcada diferenciación entre las niñas y las mujeres adultas (A. I. Anguasha, comunicación personal, 3 de abril de 2018); en la actualidad, se registra la pintura fácil temporal, en rostro y cuerpo de hombres y mujeres. Finalmente, se debe anotar que la pintura facial shuar va más allá de las consideraciones cosméticas de sus diseños, combinando la estupenda definición estética con los usos ritualísticos que le



otorgan función, sentido social y comunitario transmitidos en signos de contenido cultural, en los que el mensaje contribuye desde su valor comunicativo.

Imagen 10: Pintura facial para representar a la *Gran Anaconda*.

\Fuente: Karsten, 2000

Fotografía de: Tamara Landívar, 2019



Imagen 11: Uwishin, Pumapungo
Fotografía de: Tamara Landívar, 2018



Imagen 12: Pintura fácil, Pumapungo.
Fotografía de: Marcos Sempértegui, 2018

Sin embargo, en sus líderes y liderezas existe la necesidad de fortalecer su cultura, como así manifiesta Elvis Nanpir: “Debemos revitalizar nuestra cultura, tenemos que querer lo nuestro, debemos hacer llegar a nuestras comunidades, demostrarle lo rico que tiene el pueblo Shuar” (E. Nanpir, comunicación personal, 23 de mayo de 2018). De igual, manera, Ana Isabel Anguasha, dirigente de las mujeres shuar y miembro de la Federación Shuar de Morona Santiago, señala:

Es un error nuestro, que nace desde las familias, yo he manifestado a mi hijo en la casa, “hijito, primero el idioma nuestro, el problema es que en la escuela no se practica shuar, no hay profesor shuar que quieran enseñar nuestro idioma; cómo vamos a valorar si lo nuestro no es valorado, podemos valorar en la casa, pero fuera de ella no se valora, ya no valoramos nuestras costumbres nuestras tradiciones. Queremos que nuestra cultura se enseñe en escuelas, colegios y universidades. Queremos hacer la federación de la mujer shuar (A.I. Anguasha, comunicación personal, 2018).

El trabajo de campo permite percibir la nostalgia expresada por algunos jóvenes que ya no hablan el idioma shuar-chicham como sucede con TsatsaShiki, de la organización Jóvenes Unidos Shuar de Morona Santiago (JUSMS): “Nos hemos olvidado de nuestras tradiciones” (comunicación personal, 23 de mayo de 2018). Podríamos hablar de un actual proceso de aculturación de los shuar debido a la aceptación de la cultura



occidental y de su adaptación a ella causada por los misioneros, así como por la migración interna e internacional. Algunos de sus miembros, por ejemplo, han recurrido a ciertas modificaciones en sus prácticas culturales tradicionales y, en la actualidad son muchas las familias shuar que habitan ya no en una *jea* tradicional sino en casas de teja y cubiertas de zinc; antes, los techos de sus viviendas eran de fibra vegetal, pero ha ido dejándose a un lado el uso de este material porque se ha visto se sobre explotado y esto provoca que no se alcancen a conseguir suficiente fibra.

1.3.1 Cosmovisión de la nacionalidad Shuar: elementos fundacionales

Para abordar la cosmovisión de la nacionalidad Shuar, desde sus inicios, es necesario realizar un acercamiento a los elementos ligados con la filosofía y con temas relacionados a la religiosidad que ayuden a comprender el sistema de creencias en los que se sustenta el rito¹ de la tsantsa. El hombre shuar es un ser espiritual que a lo largo de su existencia logra aprender a interrelacionarse con la naturaleza y con seres sobrenaturales habitantes de la selva y de las cascadas sagradas que influyen y transforman la vida en comunidad. La forma cómo ha construido su manera de ver e interpretar el mundo –cosmovisión– a través de su interrelación con la naturaleza –cosmovivencia– evidencia que dicha interrelación se desarrolló no única y exclusivamente de manera consciente, con la intervención racional de los órganos de los sentidos sino gracias el uso de las llamadas *plantas maestras* en contextos ritualísticos y ceremoniales.

No es posible limitar los niveles de entendimiento y comprensión del shuar en un plano puramente consciente y racional como sucede en la cultura occidental porque su forma de interpretar el mundo proviene esencialmente de un plano de consciencia que va más allá de lo ordinario, a través de una consciencia modificada en un plano extraordinario vinculado con el sueño sea este natural o inducido a través de plantas enteógenas de uso sagrado.

¹ Rito, conjunto de prácticas establecidas que regulan en cada religión el culto y las ceremonias religiosas; rito católico, rito ortodoxo, rito judío, rito benedictino. Costumbre o acto que se repite siempre de forma invariable (DRAE).



Cabe recordar que los datos e información sobre la cosmovisión y la religiosidad amazónica tienen como punto de referencia la época de la Conquista, en 1532, información extraída de la investigación documental y que será expuesta con detalle en las siguientes líneas. A partir de la mencionada fecha tuvo lugar el registro sistemático de la vida shuar, quienes se encargaron de esta labor fueron sacerdotes, soldados y funcionarios públicos de la Corona Española; ellos empezaron a investigar y a describir la religión y la cosmovisión indígena: rituales, creencias, modo de entender el mundo.

Los sacerdotes católicos fueron quienes indagaron más al respecto. Durante los primeros años de la conquista hubo muy poco acceso a la Amazonia, visitantes y aventureros encontraban resistencia de los shuar, complementada con la geografía hostil del bosque tropical. Recién, a finales del siglo XVIII –1780– algunas órdenes religiosas católicas logran instalar con carácter permanente sus puestos de misión. Los sacerdotes de esa época entraron a la selva con la convicción de *evangelizar* y *civilizar* a los indígenas para llevarlos a la vida moderna.

Analizar la complejidad que encierra entender la cosmovisión de un pueblo, a partir de los procesos de colonización que vivió, en los que el Cristianismo cumplió un papel determinante, nos permitirá intentar explicar cómo se han generado las representaciones de los shuar y de su cosmovisión y cómo éstas han moldeado imaginarios sobre su identidad a partir de sus creencias. Bajo este enfoque, la religión aborígen fue tratada despectivamente. A los nativos no conversos les tachaban de *impíos* y a su credo – contrario y hostil a la religión católica– de idólatra por adorar un conjunto de dioses y deidades no cristianas. No obstante, su posición etnocéntrica, los misioneros aportaron con textos y descripciones detalladas de la realidad cosmovisional de los pueblos amazónicos y su religión, Mircea Eliade (1963) considera que, durante milenios, toda cultura ha sido siempre una cultura religiosa.

En sus crónicas los misioneros también afirman que las comunidades originarias del Amazonas no tienen dioses concretos sino una mancomunidad de dioses, la mayoría representados físicamente en la naturaleza –plantas, animales, ríos, árboles, piedras–, poseedores de una energía poderosa. Dichos dioses presentan una jerarquía donde la posición más alta la tiene un Ser Todopoderoso Impersonal, un Espíritu Creador:



Arútam. Otro aspecto que describieron fue la organización religiosa elemental que tenían los shuar, resaltando que no existía una estructura física ni teológica integrada; es decir, un grupo de sacerdotes que determinen o construyan los principios de funcionamiento religioso. Esto llevó a considerar a algunos que los indígenas de la selva amazónica no tenían religión o un sistema religioso y que más bien practicaban una religión natural: aquella que se descubre por la sola razón y que funda las relaciones del hombre con la divinidad en la misma naturaleza de las cosas.

Pero, también se dieron cuenta que la autoridad política y religiosa la tenía una persona mayor, especializada en curar o manejar los elementos de la naturaleza en su beneficio y, sobre todo, porque tenía poder como líder. Esta persona era el wuishin –el sacerdote, el sanador– cuyo poder e influencia alcanzaba a su familia y excepcionalmente a todo el grupo étnico. Un aspecto en el que ponen énfasis es la concepción animista donde todos los seres de la naturaleza tienen vida, cada uno de ellos tiene un espíritu y una energía transformadora; a su vez este espíritu tiene una madre a la que está supeditado. La creencia es que todo lo que existe sobre la tierra en algún momento anterior fue humano, Arútam, examinando su comportamiento les convirtió en lo que son ahora, dotándoles de su nueva naturaleza o condición física, por eso todos los elementos y seres vivos son considerados como hermanos.

A decir de los católicos, los shuar diferenciaban lo malo de lo bueno, distinguían el pecado aunque podía matar fácilmente a sus enemigos y realizar otros actos considerados *pecaminosos* porque estas acciones no eran entendidos a partir del sistema de creencias shuar. Esto fortaleció percepciones sobre la nacionalidad Shuar amparados en prejuicios occidentales (Descola, 2005).

Otras personas que describieron o se aproximaron a la comprensión de la religión y la cosmovisión de los pueblos amazónicos, en el siglo XVIII, fueron militares ecuatorianos comandados a la frontera con el Perú, cercana a territorio Shuar; funcionarios públicos asignados por el Gobierno ecuatoriano en diferentes funciones públicas; viajeros y aventureros extranjeros atraídos por las costumbres *sui géneris* del pueblo Shuar; etnógrafos y colonos de origen quecha y urbano, nacionales y extranjeros, estos últimos en mayor número. De los militares y de los funcionarios se tiene muy poca información, en cambio, los primeros viajeros y etnógrafos describieron



algunos ritos religiosos, detallando los artefactos e instrumentos sin profundizar en las consideraciones teológicas. Registraron, por ejemplo, la ingesta de brebajes como la *ayahuasca* y la inhalación de polvo de tabaco. Se decía que al beber *ayahuasca* la persona podía ver su pasado, su futuro y podía comunicarse con los muertos. Similar efecto producía el uso del tabaco. Así también, el uso de estas sustancias estaba controlado o dirigido por una autoridad religiosa, como el sanador o el uwishin; en este periodo empiezan los primeros intentos académicos para comprender los principios de funcionamiento de la religión y la espiritualidad amazónica (Descola, 2005).

A los colonos vecinos al territorio Shuar, les infundía temor y respeto las prácticas religiosas de los pueblos amazónicos. Muchos mestizos tenían miedo a las “brujería” o al “daño” que podían hacer los chamanes amazónicos, a quienes miraban con desconfianza y respeto a la vez pero que también acudían a ellos para curarse de enfermedades como el “susto”, el “mal de aire” o el “daño”; inclusive, muchos mestizos han aprendido las prácticas chamánicas y las difunden en espacios no amazónicos.

1.3.2 Mito, rito y símbolo en la nacionalidad Shuar, tratamiento teórico

Las consideraciones teóricas sobre el mito en el presente estudio, toma como referente los postulados de Claude Lévi-Strauss (1995) sobre la relación entre el mito y la lengua como acciones similares: “En mitología como en lingüística, el análisis formal plantea inmediatamente una cuestión de sentido” (p. 132), en el capítulo *La estructura de los Mitos*, en el texto *Antropología estructural*, comienza situando la mitología dentro del campo de la etnología religiosa, calificándola de caos, juego gratuito o especulación filosófica. Los sociólogos se suman a esta afirmación como si el mito fuera tierra de nadie y todo pudiera suceder sin regla o lógica.² Sin embargo, la pertinencia de las categorías dadas por este autor (1995) ayudan a descifrar las correlaciones entre la teoría y el tema tratado.

² Lévi-Strauss (1995) considera que la Antropología debería buscar las estructuras que se encuentran tras los hechos socioculturales, aquellos fundamentos inconscientes de la vida social. Las estructuras, señala, no son realidades empíricas, sino inteligibles, modelos, estos modelos son sistémicos, inconscientes y universales.



Imagen 13: Uwishin, Pumapungo

Imagen 14: Mesa Uwishin, Pumapungo

Fotografía de: Juan Carlos Astudillo, 2015 Fotografía de: Tamara Landívar, 2015

El mito de la tsantsa es inherente a la configuración social y al sistema de valores de la nacionalidad Shuar, esto permite plantearlo como un sistema donde cada elemento se vincula con los códigos sociales de su cultura, basados en una relación de semejanza y desemejanza: “si los mitos tienen un sentido, este no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados” (Strauss, 1995, p.133). Teorizar el mito de la tsantsa desde esta lente conceptual permite acercarse a los principios cosmovisionales y a la filosofía shuar, frente a prejuicios incubados a partir de los valores de la cultura occidental, a sabiendas de que no existen elementos aislados de la cultura, sino que todos los elementos del mito están estrechamente vinculados.

El *mito* es una narración maravillosa protagonizada por dioses, héroes o personajes fantásticos, ubicada fuera del tiempo histórico que explica o da sentido a determinados hechos o fenómenos; la palabra, como tal, proviene del griego *μῦθος* o *mythos* (DRAE, 2017), los mitos forman parte del sistema de creencias de un pueblo o nacionalidad. El conjunto de mitos conforma una mitología y la mitología es la que sustenta la cosmovisión de una cultura; es decir, el conjunto de relatos y creencias con los cuales



un pueblo se ha explicado tradicionalmente a sí mismo, el origen y la razón de ser de todo lo que lo rodea (Cotterell, 2012).

En este sentido, los mitos ofrecen explicaciones sobre el origen del mundo –cosmogonía–, de los dioses –teogonía–, del hombre en la Tierra –antropogénicos–, de la fundación de las culturas y las naciones –fundacionales–, de los seres, las cosas, las técnicas y las instituciones –etiológicos–, así como sobre el origen del bien y el mal –morales– y relatos asociados con la idea del fin del mundo –escatológicos–. Los mitos responden las preguntas existenciales ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿hacia dónde vamos?, ¿por qué estamos aquí? y ofrecen explicaciones tradicionalmente aceptadas y que se han venido transmitiendo de generación en generación, a lo largo de los siglos de manera oral o escrita. Asimismo, un mito puede ser una persona o cosa a la cual se le ha atribuido determinadas cualidades, características o excelencias que carecen de fundamento o que son deliberadamente falsas; por ejemplo, el mito de la pobreza de la Iglesia católica. En esta panorámica, los mitos transgreden la moral convencional y el hedonismo jurídicamente correcto para la cultura occidental.

El vocablo *rito*, viene del término latino *ritus*, es una ceremonia que se repite de forma invariable de acuerdo a un conjunto de normas ya establecidas (DRAE, 2017); los ritos son simbólicos y suelen expresar el contenido de algún mito. La celebración de los ritos se conoce como ritual y puede ser muy variado; algunos son festivos, mientras otros se desarrollan de forma solemne. Los rituales se llevan a cabo de acuerdo a la tradición y pueden ser dirigidos por algún tipo de autoridad que, en el caso del rito de la tsantsa, los rituales son liderados por el wea o anciano y ejecutados por el tsankram o hacedor de tsantsa.

Los ritos varían de acuerdo a cada cultura, pese a basarse en ciertas cuestiones comunes a toda la humanidad; los ritos funerarios, por ejemplo, suelen desarrollarse a modo de despedida del fallecido o para prepararlo para la próxima vida o la reencarnación. Los ritos de paso aluden a un concepto que designa un conjunto específico de actividades que simbolizan y marcan la transición de un estado a otro, en la vida de una persona. Arnold van Gennep (2000) señala que un individuo, en su desarrollo social, debe llevar a cabo numerosas transiciones entre la juventud y la edad adulta, entre la soltería y el matrimonio, entre no pertenecer y pertenecer a un grupo en particular, entre viajar y



retornar. En las sociedades no industrializadas, tales transiciones son un constituyente esencial de la vida social, pues representan un peligro potencial y no se llevan a cabo de forma individual, sino que se celebran de forma ritual y comunitaria. Uno de los ritos de paso más característicos es la iniciación (Arnold van Gennep).

La diferencia entre mito y rito es que el primero es una narración imaginaria que intenta dar una explicación no racional a la realidad, la mayoría de mitos se relacionan con los dioses que intervienen en los asuntos de las personas. En cambio, el rito es una ceremonia que siempre se repite de la misma manera con una serie de reglas establecidas y es considerado como la expresión física del mito. El mito es la palabra y el rito es la forma en que se realiza ese concepto. Los antropólogos afirman que los mitos desempeñan un importante papel en la vida social y mágico-religiosa de los pueblos cuando entran en juego los ritos que exigen justificación; también dicen que los mitos están presentes en la vida cotidiana, no son meros relatos del pasado, sino que son algo vivo y determinan sus leyes, su moral y rigen la vida social de los pueblos (Arnold van Gennep, 2000).

Un ritual es una invitación periódica de un grupo o sociedad para reunirse en torno a un evento de naturaleza espiritual o psicológica (DRAE, 2017). “La palabra ritual – sinónimo de rito– proviene del latín *ritus*, conjunto de ritos, de prácticas o de acciones establecidas que forman parte de la liturgia y de la tradición, y que regulan las ceremonias y los cultos de una religión en un lugar sagrado como en una iglesia, en un templo, en una sinagoga, en una mezquita para adorar a una divinidad o a la naturaleza, como sucede con los shuar en cascadas y lagos o como los celtas que utilizan velas, libros litúrgicos, incienso, plantas, verduras y otros alimentos, animales, ofrendas y otros objetos naturales aunque no sean necesarios para formalizar los ritos”.

Los rituales destinados a celebraciones se caracterizan por tener música y bailes determinados, discursos o palabras más formales, comida o ropa especial. Algunos rituales incluso se van adaptando o modificando con el paso del tiempo, mimetizándose con la religión que predomine en la región. Es por ello que el término ritual se usa hoy en día para conservar los recuerdos o la memoria histórica de una comunidad, como sucede con una boda, un entierro, un cumpleaños y otros días festivos. En sentido



figurado, un ritual es algo que se realiza de manera habitual por su valor simbólico, como una rutina que se hace de un modo especial, con una forma en particular de hacerlo. Un rito no es una acción cotidiana y rutinaria, sino algo especial que tiene mucho valor.

En lo concerniente a la interpretación del mito, a partir del estado actual del conocimiento de este fenómeno y de su marco teórico iniciamos el estudio de las tsantsa, con la verificación de su relación con la estructura social y un esquema de valores occidentales que terminan por estigmatizar la magia y ensalzar la religión católica, aunque entre ellas se ha establecido una clara diferencia en el sentido de que a los ritos ancestrales se los concibe como *perjudiciales* mientras que a los ritos religiosos católicos se los concibe como *benéficos* para la sociedad. En todo caso, “las comunidades en general, nunca ponen en duda la eficacia de los ritos practicados bajo ambos contextos” (Eliade, 1963, pp.99-100). El significado que se le confiere no sólo es lo que hay detrás de la acción ejecutada, sino lo que el mismo rito esencialmente “es y se realiza” (James 1917, en Botero y Endara, 1994, p.203). A partir de las investigaciones de finales del siglo XVIII, se les conoce a los shuar como “jíbaros cazadores de cabeza”.

El análisis teórico antropológico de su cosmovivencia y filosofía en la concepción animista, el ciclo vida/muerte, el rol de los sueños y su relación con la realidad, su vida y las actividades cotidianas permitieron a la presente investigación deconstruir el mito de la tsantsa que fue enseñado a los shuar por Arútam y transmitido de generación en generación. Cuatro años de estudios y trabajo de campo para lograr el presente informe de investigación, no hubiera sido posibles sin el apoyo de representantes de la comunidad Shuar e investigadores de este campo, en especial el decisivo aporte de Siro Pellizzaro. Se planteó que este mito correspondía a una suerte de aleccionador social – pena de muerte–, que permitía devolver la vida a un shuar injustamente muerto, se menciona el ciclo de *trasmisión de alma* y el renacer del nuevo ser, completando el ciclo vida/muerte (Landívar, 1999).

Es importante señalar que la mayoría de estudios teóricos en torno a la tsantsa coinciden en describirla dentro de un estricto ritual, con algunas variaciones, por ejemplo, en la cantidad de celebraciones anuales, pero en el fondo poco varían (Michael J. Harner,



1978; Cristine Taylor, 1994; César Bianchi, 1988, Juan Botasso, 1982/1988; Rafael Karsten, 1988/2000; Siro Pellizzaro, 1980). En su mayoría las investigaciones sobre la tsantsa, en especial los autores extranjeros, argumentan que este ritual se realizaba para obtener la fuerza del enemigo (Michael J. Harner, 1978; Cristine Taylor, 1994; Rafael Karsten, 1988/ 2000).

Otro argumento recurrente es el *trasvase de poder* de un enemigo, al que hacen relación autores como Michael J. Harner (1978), Cristine Taylor (1994), César Bianchi (1988), Juan Bottasso (1982/1988), Rafael Karsten (1988, 1989, 2000), TobiasHoulon (2015), Steven Rubenstern (2004), Fritz W. Up de Fraff (2006) quienes coinciden en que el tsamkram o hacedor de tsantsa, a través del ritual, realiza el trasvase de poder –fuerza–, mismo que pasa del enemigo asesinado al hacedor de la tsantsa; es decir, la tsantsa confiere la fuerza del guerrero que ha sido ejecutado, al guerrero que se yergue vencedor y que ahora es portador de la tsantsa.

Este estudio retoma la investigación etnográfica sobre la tsantsa, a partir de los discursos contemporáneos desde la mirada de la cultura Shuar y Occidental; para esto, plantea como caso de estudio la exposición del Museo Pumapungo, con la finalidad de conocer los imaginarios de las nuevas generaciones sobre esta manifestación de la cultura shuar que sigue generando expectativas dentro y fuera del mundo Shuar considerando “por una parte de los imagineros y por otra, en las circunstancias culturales e históricas en que las imágenes fueron producidas” (Muratorio, 1994, p.10).

La antropología de los mundos contemporáneos reconoce la pluralidad de las culturas, pero también las referencias comunes y las diferencias internas de una misma cultura. En el seno de una misma sociedad existe una pluralidad de formas y el bagaje cultural de sus miembros varía según el estatus social, edad, sexo, educación, profesión, convicciones políticas, financieras, religiosas, etc. (Augé y Colleyn, 2006, p. 25).

El rito debe ser comprendido desde la realidad de las personas que lo practican, como una *historia verdadera* y, por tanto, *una historia sagrada* cuyos principales personajes son dioses o seres sobrenaturales que no pertenecen a este mundo; esto le transforma en una historia de inapreciable valor, ejemplar y significativo para quienes lo practican (Eliade, 1963, en Botero y Endara, 1994). Es posible entender la posición “insólita” de una sociedad únicamente cuando se recurre a la justificación del mito (Eliade, 1963, en



Botero y Endara, 1994, 105) como en este caso específico, en que es necesario recurrir al mito shuar del *UntNamper* que consiste en la celebración por medio de la cual se aniquila definitivamente a la víctima, para proceder al ritual de la tsantsa. Eliade (1963) se refiere a la realidad de la cosmovisión shuar que se practica por medio del rito de la tsantsa, mediante el cual se comunican con lo sobrenatural, pues Arútam está presente en todas las acciones que se realizan en este ritual, existiendo factores tangibles que llevan al grupo que lo practica a convertirlo en realidad sagrada.

Un componente central de esta investigación es determinar el cambio de simbolismo y valor de la tsantsa al ingresar a códigos sociales diferentes a los originales y genuinos simbolismos dictados por los códigos shuar. Para ello, este estudio aborda a la teoría proporcionada por J. Baudrillard (1970), a partir de la teoría del sujeto y su relación con los objetos y el lenguaje en las sociedades de producción de valor y capital. La *teoría del valor* de Baudrillard (1970) evidencia la articulación entre los conceptos, sujeto, objeto y lenguaje que, en relación al presente tema de estudio, corresponden a los shuar –sujetos de nuestra investigación–, a la tsantsa –objeto– y al Shuar-Chicham –lenguaje–; conceptos de valor de la tsantsa y del sujeto con el que se relaciona a partir de una perspectiva semiológica. Estas categorías conceptuales ayudan en este trabajo, al empeño de conceptualizar la tsantsa, más allá de su materialidad, y entenderla como un signo con implicaciones directas sobre los diferentes sujetos con los que interactúa.

Esta investigación indaga en los imaginarios contemporáneos que se han construido en torno a las tsantsa y cómo éstos afectan a la comunidad Shuar. Para ello, se trabaja sobre un amplio marco teórico elaborado durante los últimos años sobre el concepto de imaginario, término que ha sido abordado por diferentes disciplinas y teorías de las ciencias sociales, siendo Cornelius Castoriadis (1983) quien precisa el concepto de imaginario social vinculando el término a lo socio-histórico, a las formas de determinación social y a los procesos de creación por medio de los cuales los seres humanos crean la realidad a partir de una serie de preceptos colectivos e individuales que les permite generar sus propios mundos.

Lo imaginario constituye una categoría antropológica primordial y sintética que hace posible comprender las producciones de una sociedad y las representaciones racionales



que la constituyen y que, en este estudio, permite entender la cosmovisión de la cultura shuar a través del análisis de la tsantsa porque comprende las imágenes producidas sobre este bien cultural, las imágenes pasadas y las posibles imágenes futuras (Durand, 2000). Para Juan Carlos Fernández, un imaginario social es un “conjunto de significaciones por las cuales un colectivo —grupo, institución, sociedad— se instituye como tal” (2007, p.18). La nacionalidad Shuar expresa mediante el rito de la tsantsa un discurso, cuya lectura amerita un trabajo de investigación como el que se intenta hacer con el presente estudio, para descifrar sus contenidos simbólicos y la serie de codificaciones.

A través del tiempo, la sociedad occidental ha proyectado diversos imaginarios sobre los pueblos indígenas latinoamericanos; muchos de ellos, en general, negativos. Desde la época de la colonización las sociedades nativas fueron percibidas como salvajes e incivilizadas, primitivas y belicosas, a las cuales había que *civilizar*. A lo largo de la historia, lo indígena ha pasado por varios imaginarios sociales en Occidente que han decantado en la construcción de una visión estereotipada de lo que significa, en este particular caso, ser *Shuar*. Esta investigación indaga los imaginarios contemporáneos creados sobre la práctica de la tsantsa en relación a la influencia de las imágenes y discursos occidentales de los shuar y cómo estas imágenes y discursos, muchas veces, informan más de lo occidental que de lo shuar porque que tienden a ser visiones simplificadas de la tsantsa que dejan de lado una realidad mucho más compleja como es la filosofía shuar.

Pedro Agudelo (2011) considera que “las definiciones sobre imaginario van de lo mítico a lo simbólico, pasando por otras dimensiones que refieren los estados de conciencia o inconsciencia. A esto se añade que lo imaginario está asociado a otras complejas categorías teóricas como cultura, sociedad, imaginación e imagen” (p.98). Este autor va más allá del simple análisis de las dimensiones antropológicas que abordan lo simbólico del mito, para alcanzar los estados de conciencia en contextos rituales, interrogándose a través de esta perspectiva teórica sobre las formas de producción de sentido de esta práctica cultural shuar, con la intención de comprender los tránsitos en los universos de significaciones imaginarias sociales del mundo occidental a los universos de significaciones imaginarias al interior de la comunidad shuar, para entender cómo la



tsantsa genera imaginarios diversos y contrapuestos. Adicionalmente los significados contruados de forma individual o colectiva alimentan y recrean el imaginario social sobre lo shuar. Una significación como la representación que tiene el sujeto sobre la práctica de las tsantsa que, en este caso, determina lo que se cree sobre el conjunto de creencias que explican el mundo simbólico y las acciones individuales y colectivas de la nacionalidad Shuar.

Para Mircea Eliade (1963) es tan importante la sinergia entre mito y rito que lo concibe de la siguiente manera: “No se puede cumplir [el rito], si no se conoce el ‘origen’ o ‘mito mismo’, que es la acción de repetir lo que nos cuenta, cómo ha sido efectuado la primera vez, o mejor dicho como lo hicieron sus dioses, o seres sobrenaturales en el origen” (Eliade, 1963, en Botero y Endara 1994, p.107). Para este filósofo (1963) el mito se soluciona en la celebración del ritual. Vivir el rito implica una verdadera experiencia religiosa porque tiene la característica de diferenciarse de las actividades de la vida cotidiana como sostiene Rafael Karsten (2000): “La cultura material como la organización social iluminan las prácticas religiosas y su significado” (p.47).

Para hablar sobre el mito de la tsantsa es fundamental observar el papel que juegan los espíritus dentro del mundo shuar. Se puede poseer más de dos *íwianch'*, para aumentar la seguridad contra la amenaza de muerte, la capacidad física y espiritual, conocida como *kakárma*. Cuando los shuar adquieren un espíritu más, utilizan un timbre de voz más fuerte para retenerlo con su eco; por ello y en compañía de los padres los adolescentes acuden a las cascadas sagradas para iniciarles en sus rituales y saludar a los *íwianch'* de sus ancestros en forma de bruma de cascada, donde va todo shuar una vez cumplido su ciclo vida/muerte. Para alcanzar la *visión*, son necesarios diversos ritos, inhalar tabaco líquido y ayunar tomando agua pura a la espera de ver a Arútam; el rito puede prolongarse hasta cinco días. Durante estos momentos, para facilitar la visión, se ingiere enteógenos de uso delicado –los shuar identifican y conocen sus variedades–, por lo que la cantidad, preparación y su uso son suministrados de acuerdo al ritual que esté realizándose y a la persona (Harner, 1978).

Dentro de las deidades shuar, el *emésak* está entre los más poderosos *íwianch'* o espíritu vengativo, puede convertirse en maléfico y ser usado para matar al ser humano; en



general, adopta formas naturales cambiándose a *makanchi* o serpiente venenosa, *panki* o boa constrictor de agua (anaconda) y por último en árbol, el que puede caerse sobre la víctima para causarle su muerte. Con la introducción del machete consideran que en esta herramienta se encuentra el emésak porque puede provocar una herida mortal. Este espíritu aparece y sale de su boca cuando una persona muere por otra causa que no sea vejez o enfermedades contagiosas, existe para vengar la muerte de una persona, El emésak, tiene la característica de permanecer en la *tsantsa*. Si el *íwianch'*, se le aparece al shuar dentro de una visión en su sueño, tomando la forma de un hombre o jaguar, éste debe ser matado con la lanza o el arma de fuego que los shuar acostumbran tener cerca de su cama mientras duermen, caso contrario se convertirá en víctima (Harner, 1978).

Nekáswakán o Alma verdadera, es el nombre del tercer espíritu pasivo que nace con el ser humano; por tanto, tiene la singularidad de estar presente en todo shuar vivo. Para la mitología shuar este espíritu tiene la forma física de la sangre, por lo que sangrar es considerado como pérdida del alma. Al morir la persona, eventualmente su espíritu regresaba al sitio donde nació, retomando las mismas actividades en tiempo y espacio, como cuanto tenía cuerpo de individuo vivo, tiene la característica de ser invisible al ojo humano. Luego de cumplir con este ciclo se transforma en *shuar íwianch'* o malos humanos, pudiendo ser vistos normalmente, para luego convertirse en *nekásiwianch'* o humanos verdaderos, transformándose en formas más o menos humana, con apariencia macabra, son seres que vagan por la selva, hambrientos, solitarios y tristes por el deseo de compañía humana. En su última instancia se transforman en mariposas o *wámpank* que al morir asume la forma de vapor, con lo que permanecerá en forma de bruma en las cascadas, hasta ser buscados por otro shuar (Harner, 1978, pp.19-28).

1.3.3 Los conceptos bien/mal

Para los shuar está muy claro que no se debe confundir Arútam –aquella fuerza superior que ayuda a superar problemas– con Emésak –fuerza superior para sancionar el mal–, o con Wakán – su Alma– (Pellizzaro, 1980). La mitología considera que todos los espíritus son *íwianch'*, no son malos, por consiguiente, Arútam es también un *íwianch'*. Existen muchos *íwianch'* auxiliares, como los emésak o espíritus vengadores. Cuando una persona es matada injustamente, este espíritu es mandado para matar a quien lo



mató; no obstante, no se convierte en espíritu vengador, sino en el protagonista de un ceremonial: el rito de la tsantsa (S. Pellizzaro, comunicación personal, 12 de marzo de 1998).

La importancia que tienen los espíritus dentro de la mitología shuar se puede ver reflejada en los uwishin porque dentro de su trabajo curativo no utilizan ningún tipo de medicina, toman o ingieren tabaco para poder ver el mal y usan solo cantos sugestivos y trabajos psicoterapéuticos. De acuerdo al trabajo de campo, se pudo observar que durante las sesiones chamánicas protagonizadas por el uwishin de la comunidad y el paciente, se pronunciaron órdenes para que “las flechas” salieran del cuerpo del enfermo, así como pases chamánicos y se ingirió plantas enteógenas.

Su trabajo es convencer al paciente para que pierda el miedo (Harner, 1978). Cuando una persona obra mal se le puede atribuir su actitud al *íwianch'* que no cumplió su ciclo de muerte y se apodera del shuar vivo. Si esto sucede, se somete a la persona afectada a baños y humo de ají para hacer que este *íwianch'*, se retire de su cuerpo (Pellizzaro, 1980, p.5). Como se señaló anteriormente, en la mitología shuar, hubo un tiempo en que todos los seres vivientes eran humanos y, según su comportamiento, Arútam les fue convirtiendo en animales y plantas con *íwianch'* buenos y malos. Dentro de esta cosmovisión se inculca tener respeto a todo ser viviente porque de alguna manera todos siguen siendo hermanos.

1.3.4 Los ciclos vida/muerte, sueño/vigilia

Los ciclos o categorías dicotómicas vida/muerte, sueño/vigilia (Hiernaux, 2009) ayudan a entender el mundo interior del shuar, a entender la cosmovisión dentro de la comunidad y cómo sus creencias y mitos se encuentran presentes en las actividades no solo trascendentales sino aquellas del quehacer diario. Su cosmovisión se estructura en los mitos que junto con la conducta ritual representan un conjunto de principios que formulan un sistema de normas sociales y económicas (Buxó Rey, 1983, p.289). No se pueden interpretar los ritos, si no tienen mitos y realidades, aunque muchas veces se investiga la realidad de un rito, la explicación la tiene el mito. En los shuar la mitología o *aújmátsamu* se convierte en verdadero artificio literario lleno de enseñanzas, dotando de importancia el aspecto espiritual en su desarrollo (Siro Pellizzaro, comunicación



personal, 12 de marzo de 1998). Sin el mito no se puede entender ni explicar el por qué de muchas cosas, ni se alcanzaría a comprender el verdadero valor de la cosmovisión y de la cosmovivencia de un grupo humano como el Shuar.

El ser humano ha vivido, desde el principio de los tiempos, rodeado de interrogantes sobre la vida y la muerte, sobre el mundo de los sueños y ha buscado respuestas a las preguntas que plantea la existencia (Prestan, 1980). Más allá de la materia existe el mundo de los espíritus y las grandes incógnitas exigen una respuesta, sobre todo las relacionadas con la muerte; de estos cuestionamientos y reflexiones nace la creencia en uno o múltiples seres superiores, implacables y crueles en muchos casos, bondadosos y sensibles frente las ofrendas y rencorosos con los indiferentes. En el pueblo Shuar se perfiló una teoría distinta, aunque basada en mitos comunes que, desde su categoría como mito, se inserta en la Filosofía y en toda la historia del pueblo Shuar.

A veces los crueles sacrificios expiatorios se unieron a mitos y tabúes, prohibiciones insoportables solamente explicables desde la aceptación de existencia de un *más allá* en búsqueda de respuestas a los diferentes cuestionamientos e interrogantes que plantea la propia existencia. El hombre moderno busca una explicación armónica y completa del orbe; sin embargo, los científicos, en un orden puramente material, intentan encontrar un campo único que explique toda la ciencia dividida en distintas parcelas. El mito actúa como regulador en la vida espiritual, social y política convirtiéndose en un aspecto decisivo dentro de las costumbres del grupo shuar –las tsantsa, por ejemplo– que solo aproximándose a su dimensión mitológica puede conocerse el ritual que muchas veces se ha calificado de inhumano, salvaje o de masacre. La mitología toma ejemplos de aspectos trascendentales y otros de la vida cotidiana.

Arútam –también *Ayampuc*– de carácter divino y piadoso, dueño de la vida y de la muerte, de saberes milenarios asequibles mediante el sueño o el uso del enteógeno *Natém* –*Ayawaska*– incluye reflexiones no sólo sobre la muerte como realidad que atañe al ser humano, sino que lo confronta con el sentido de su radical finitud e inmanencia. Mito y rito –en una relación arquitecto/albañil– ayudan a superar el esquema ajeno al destino de muerte que aflige al hombre, más bien resuelve la contradicción vida/muerte, la unidad de esta diferencia establece a la tsantsa como clave de este concepto dicotómico –los pares opuestos u opuestos comentarios– en el mundo Shuar.



Por lo general, la vida ordinaria (el despierto) es considerada como algo falso, ya que la realidad de la vida se encuentra en lo sobrenatural, lo que controla las manifestaciones de la superficie y los misterios de la vida ordinaria. Ayumpúm quiere que los shuar posean inmortalidad, pero para lograrla debe llevarlos a la muerte (Pellizzaro, 1980, p.3).

Dentro del contexto vida/muerte, Harner (1978) manifiesta: “La vida ordinaria, el despierto, es considerado explícitamente como *‘falsa’* o *‘mentira’* y se cree firmemente que la verdad acerca de la causalidad hay que encontrarla entrando el mundo sobrenatural, o lo que los shuar consideran como el mundo *‘verdadero’*” (p.125). A los pocos días del nacimiento de un shuar, se le suministra un enteógeno que le ayudará desde el principio a entrar en la *‘vida real’*; además, la visión del espíritu o emesak de un antepasado permitirá que el niño sobreviva a los peligros comunes de la infancia.

Cuando un niño de mayor edad se porta mal, los padres le pueden dar un enteógeno más fuerte para que “vea” la realidad de la vida forma en la cual, los shuar fundan su conocimiento y su autoridad. Se considera *malo* matar o herir a otra persona, estos actos solamente se justifican para castigar a quien realizó un acto similar; es decir, cuando se ha producido un asesinato, por violencia física o brujería. Cuando una muerte ha sido causada por el emesak –almas vengativas– no se buscaba venganza –muerte–. Las plantas enteógenas en la cosmovisión shuar, de manera específica, su uso en las sesiones chamánicas y ritualísticas es motivo de atención de la disciplina antropológica y de la etnomedicina.

1.3.5 El uso de las Plantas Maestras

En casi todas las tradiciones ancestrales de cualquier continente se ha dado el fenómeno del *chamanismo* y con ello el uso de las plantas sagradas. A pesar de lenguas y orígenes distintos, existen múltiples coincidencias dadas por la estrecha relación cultura-naturaleza, en las que las plantas sagradas ocupan un lugar central y son consideradas parte esencial del chamanismo. Desde antaño se utilizan como *tecnología de lo sagrado* (Salgado, 2010), sustancias vegetales o derivados capaces de producir grandes cambios en el organismo; en general, actúan sobre el sistema nervioso central (SNC) causando cambios específicos en sus funciones, de ahí que se las conozca como sustancias psicoactivas. El autor (Salgado, 2010) sostiene que antiguos ritos de autoconocimiento



que usan plantas maestras pueden ser, en estos tiempos, una alternativa a un mundo de opciones limitadas.



Imagen 15: Plantas maestras de la Amazonia ecuatoriana
Recuperado de: <https://urkumanta.org/plantas-maestras-amazonicas>

Las plantas maestras forman parte integral de la mitología shuar, están presente en todas las actividades mediante las cuales se desea buscar la realidad de la vida porque por medio del espíritu de la planta se puede tener contactos directos con Arútam, quien a través de sus sueños les va revelando el valor de la existencia, al mismo tiempo que les brinda la fuerza necesaria para desarrollar cualquier actividad; por su carácter sagrado, han llegado a convertirse en indispensables dentro de la vida de un shuar.

Precisamente el carácter sagrado atribuido a este tipo de plantas es lo que las convierte en objeto de reverencia y culto otorgándole a la vez un profundo significado simbólico. En muchos casos se usan para recuperar la salud ya sea física o psíquica, recibir orientación ante alguna decisión importante, conectar con lo más profundo de uno mismo; y, en casi todas las culturas, se usan en todos los ritos de iniciación. El uso ritual de estas plantas permite tanto el propio autoconocimiento como la integración del individuo con su comunidad, su cultura y su medio ambiente.

El uso de enteógenos como la ayahuasca está regulado por los diferentes mitos, como aquél del joven que rompe la olla de *natém* y que inculca a los que lo toman a evitar regar el zumo. El mito de *Tséem* hace que los shuar tomen el *natém* solo cuando este se



enfríe, o el mito de *Sumpa* y *Chiáchina* que los enseña el ayuno y abstención sexual para lograr la visión; estas reglas deben ser bien observadas caso contrario, *Arútam* los puede maldecir proporcionándoles falsas visiones. Es importante recalcar que el uso de las variedades de los entegóenos es manejado dentro de tres contextos: los que utilizan los chamanes o cuando se busca a *Arútam*, otro para el uso de la comunidad en general y un último para el suministro específico del perro que los acompaña en la cacería; en la actualidad, esta última práctica se ha perdiendo (Pellizzaro, 1980).

Para resaltar la importancia que tienen las plantas maestras en la vida de esta Nacionalidad, una anciana shuar, Rosario PutsumTsere cree que "porque he tomado estas bebidas desde una tierna edad, me siento tan fuerte. He visto mi futuro y el futuro de mis hijas, Todo lo que vi en *Maikiua* o Floripondio [planta maestra] está sucediendo, ya que he adquirido muchos poderes. No presiento morir, me siento tan fuerte como cuando fui niña" (R. PutsumTsere, comunicación personal, 30 de septiembre de 2018).

Es de suma importancia, para el análisis de esta investigación, haber presentado los aspectos más relevantes de la Nacionalidad Shuar puesto que nos permite conocer la configuración de la identidad comunitaria de los shuar en el mundo contemporáneo y, por tanto, tener una mirada integral para poder entender la *tsantsa* y su sistema ritual; cabe anotar que el trabajo de campo contribuyó al tratamiento del tema, lo mismo que la revisión bibliográfica.



CAPITULO II

IMAGINARIOS SHUAR: MITO Y RITO DE LA TSANTSA, LECTURAS A PARTIR DEL DIÁLOGO CON EL MUSEO

2. Imaginario shuar

La mirada antropológica no es sino un testimonio de la posibilidad de comprender a otros.

Raymundo Mier, (2018)

El presente capítulo dirige la mirada al mito y rito de la tsantsa y los conceptos construidos alrededor de este bien perteneciente al patrimonio cultural e imaginarios de la comunidad Shuar y analiza su proceso de patrimonialización junto con las reacciones generadas entre esta Nacionalidad y la cultura occidental. Hemos abordado la tsantsa en relación con una institución pública: el Museo Pumapungo del Ministerio de Cultura y Patrimonio, en Cuenca, Ecuador. Nos interesa establecer una lectura crítica de los imaginarios y las maneras en que el museo puede abrir diálogos desde la mirada contemporánea entre shuar y apach o mestizos, así como desde el planteamiento de la Academia y de los investigadores; además, analiza temas como el Museo etnográfico, el comercio ilícito de tsantsa y deja planteadas nuevas investigaciones.

El presente trabajo investigativo acogió el método cualitativo-descriptivo y etnográfico para la narración de situaciones, comportamientos, interacciones que se observaron mediante el estudio de la tsantsa y, además, incorpora las experiencias y actitudes que los participantes experimentaron en el desarrollo de talleres, vistas lúdicas al Museo y conversatorios. Al ser la Etnografía uno de los métodos más relevantes que se utilizan en investigación cualitativa, aplicó la entrevista etnográfica en el estudio directo de personas o grupos, en el período que duró la investigación, utilizando la observación participante y las entrevistas abiertas para conocer el comportamiento social de los shuar.

Adicionalmente, el trabajo de campo se desarrolló en consideración a que la Antropología como ciencia y a la Etnografía como herramienta metodológica se encuentran al servicio del ser humano y su entorno. Dentro de este contexto es



importante poner a consideración los criterios de Nancy Scheper-Hughes (1999, p.39): “La etnografía puede usarse como un instrumento para la reflexión crítica y como una herramienta para la liberación humana” porque en el caso concreto de estudio que nos ocupa, se aborda un tema controversial como es la reducción de cabezas humanas que debido a su caracterización influenciaba en la construcción de un imaginario negativo sobre la nacionalidad Shuar.

Como funcionaria del Museo Pumapungo desde 1985, encargada de la Curaduría y de Reserva de la Sala Nacional de Etnografía y como Directora Ejecutiva del Museo y Parque Arqueológico Pumapungo, desde diciembre de 2018. Se me facilitó la cercanía a las fuentes, a la organización del trabajo de campo y a recuperar la información levantada desde 1997. Por pedido de representantes de la nacionalidad Shuar, se inició una investigación sobre el mito y rito de la tsantsa, en consideración de que el Fondo Nacional de Etnografía, en Pumapungo, custodia la colección de tsantsa.

Esta colección comprende un número de once cabezas de ser humano, una de *apach* y una de niño/a; adicionalmente, la colección cuenta con una cabeza reducida de mono perezoso –ritual de iniciación del hombre shuar de joven a adulto, luego de lo cual podía usar la corona de plumas– y una tsantsa, reproducción de piel de animal. En su mayoría fueron donadas por diferentes personas al aquel entonces Banco Central del Ecuador, cinco de ellas llegaron a través del proceso de adquisición de bienes culturales.

La investigación etnográfica y la puesta en valor de estos bienes culturales forman parte de un trabajo conjunto con representantes de la nacionalidad Shuar. Es necesario acotar que el trabajo de campo, en su mayor parte, se desarrolló en la sala expositiva: *Tsantsa, mito y rito de tradición perdida* del Museo Pumapungo del Ministerio de Cultura y Patrimonio, con el cuidado de mantener la necesaria y correspondiente distancia como funcionaria y etnóloga frente a mi papel como investigadora y sujeto activo en este estudio, con la finalidad de garantizar la objetividad de la investigación

El capítulo está organizado en tres secciones, la primera se refiere a la metodología aplicada al estudio y a las técnicas y métodos de investigación utilizados en el trabajo de campo. La segunda, al museo etnográfico y la experiencia de campo; y, la tercera, inicia con el rito de la tsantsa para concluir con los resultados del trabajo de campo.



2.1. Referencial metodológico

El estudio del rito ancestral de la tsantsa en el mundo Shuar y su lectura desde la cultura occidental es un tema que involucra a gestores culturales y a quienes laboran en museos. Su tratamiento implica la planeación de una metodología pertinente para que los resultados de su aplicación, tanto desde el análisis bibliográfico documental como por medio de entrevistas en profundidad inspiradas en el método etnográfico, sean aspectos contribuyentes al referencial metodológico del enfoque en el estudio de un rito ancestral ya extinguido.

La pertinente estrategia aplicada, de naturaleza *cualitativa*, se adecúa al tema de indagación en el tratamiento documental, lo mismo que al análisis de los hechos y la interpretación de la información de fuentes primarias lograda con los datos proporcionados por informantes clave y un grupo de expertos estudiosos y conocedores del mundo shuar, entre ellos: Siro Pellizzaro, escritor y sacerdote misionero autor de varias obras sobre la cultura Shuar; Elvis Nantip, Presidente de la Federación Interprovincial de Centros Shuar de Morona Santiago (FICSH) o Emanuel Pituir, representante de los Jóvenes Unidos shuar de Morona Santiago; la información por ellos entregada logra articularse con la información documental, donde las entrevistas en profundidad logran articular los procesos analíticos sometidos a examen, lo cual ofrece una justificación propositiva que contribuye a descifrar los objetivos del ritual, a través del análisis de los datos obtenidos en el lugar donde se suscitan los hechos. La sistematización de los datos extraídos de fuentes secundarias, vinieron a complementar el enfoque cualitativo adoptado como trabajo interdisciplinar.

El método cualitativo contempla formas específicas de investigación, entre ellas la *etnografía* –con la técnica de la observación participante y la entrevista–, como rama de la Antropología que estudia a las personas en sus actividades cotidianas e incorpora al investigador de campo en el examen. En efecto, la investigadora forma parte del grupo de informantes, en tanto estudiosa en el tema y gestora de la exposición *Tsantsa: Mito y rito de una tradición perdida*. Esta dinámica determinó la pertinencia de cada una de las herramientas seleccionadas de acuerdo a las categorías asumidas y objetivos planteados en el estudio, lo que permitió analizar, observar e identificar la práctica ancestral de



reducir cabezas humanas dentro de un contexto geográfico y cultural, llevada a cabo desde hace milenios, hasta su actual prohibición.

Este enfoque etnográfico permitió aproximarse a los imaginarios contemporáneos respecto al rito de la tsantsa, tanto en el mundo Shuar como fuera de él, logrando además hacer una clara distinción entre los significados de este rito establecidos por el investigador y aquellos generados por los sujetos investigados, “dotando de especial importancia a las percepciones y motivaciones de los propios sujetos de análisis, los datos extraídos, se convierten en la base de las conclusiones analíticas cualitativas” (Aktouf, 2001, p.76). Los resultados, publicados en la presente investigación recogen los hallazgos logrados gracias a la aplicación de la metodología cualitativa y sus técnicas de recopilación.

La investigación cualitativa prescinde de la representación estadística en la publicación de los resultados, mediante estrategias como la etnográfica para la interpretación de los datos recuperados tras la permanencia prolongada del investigador en el campo de estudio, o la adopción del criterio de representatividad estructural al incluir en la muestra a miembros de la estructura social insertos en el fenómeno estudiado, como parte del enfoque etnográfico. Para este efecto, la permanencia de la investigadora en el campo fue productiva, realizándose varias visitas en las que estuvieron involucrados miembros de la nacionalidad Shuar y sus líderes, lo que dio como resultado el contacto y la familiarización necesarias para la realización de un trabajo investigativo como este. Las entrevistas a personajes conocedores del tema se fueron sumando a los conocimientos previos adquiridos en el análisis documental y la experiencia reflexiva de la investigadora (Berenguera, 2014, 64).

Loeonard Schwartzman (1993, p.76) define a la investigación cualitativa como el estudio directo de personas o grupos durante cierto período, utilizando la observación participante o las entrevistas para conocer su comportamiento social. La etnografía, uno de los métodos más relevantes que se utilizan en investigación cualitativa, facilita el aprendizaje de culturas y estructuras organizacionales al brindar al investigador formas de examinar el conocimiento, el comportamiento y los artefactos que los participantes comparten y usan para interpretar sus experiencias. Entre las diversas aplicaciones del



enfoque cualitativo se ha seleccionado el análisis bibliográfico- documental y las entrevistas en profundidad.

El método etnográfico permitió recoger datos relacionados al ritual en estudio en los antiguos contextos de su práctica, usos y funciones, a más del aprendizaje logrado en la sociedad shuar. El análisis etnohistórico extrajo datos de publicaciones sobre la cultura shuar tradicional para posteriormente validar esta información en el campo, con un grupo de informantes calificados denominado *grupo de expertos*. Los pasos metodológicos que se siguieron, así como las técnicas de investigación, ayudaron a la recopilación, análisis y sistematización de las fuentes bibliográficas, junto a la formulación de preguntas aplicadas a informantes, previamente contactados y luego entrevistados en territorio.

Las estrategias utilizadas posibilitaron la consecución del objetivo de esta investigación: los imaginarios construidos en torno a la tsantsa, desde las miradas shuar y occidental, a partir del trabajo de campo: las visitas pedagógica a representantes de la etnia shuar a la exposición *Tsantsa, mito y rito de una tradición perdida*, en el Museo Pumapungo en Cuenca, así como en los conversatorios con el grupo de expertos y en los talleres con estudiantes y representantes de la Nacionalidad shuar, en el contexto del referido Museo. El procedimiento del trabajo de campo resuelto mediante entrevistas a profundidad dentro de territorio Shuar, sirvió para lograr espacios de reflexión y discusión, posibilitando la reconstrucción de contextos rituales desaparecidos. Los documentos transcritos y sistematizados son nuevamente validados con los mismos informantes, priorizando la visión *emic*, es decir las significaciones que los propios actores puedan establecer sobre la tsantsa, contrastándola con la visión *etic* del investigador, modelada por la cultura occidental (Pike, 1967).

2.1.1 Técnicas y métodos de investigación

La metodología aplicada para esta investigación tiene carácter cualitativo, deductivo-descriptivo y etnográfico. El método deductivo refiere a una forma específica de pensamiento que extrae conclusiones lógicas y válidas a partir de un conjunto dado de premisas o proposiciones; este método, como parte del enfoque cualitativo, permitió la visualización de los contenidos simbólicos del rito de la tsantsa a partir del pensamiento



shuar, de su cosmovisión, comparándolo con prácticas afines desarrolladas por otros grupos humanos para demostrar, sin embargo, que dichas prácticas perseguían como único objetivo *capturar* cabezas, dentro del concepto *trofeo* de guerra, concepto que no aplica al grupo humano Shuar.

El inductivo es un modo de pensamiento que va de lo general –como leyes y principios– a lo más específico –hechos concretos–. Según este modo de pensamiento, las conclusiones de un razonamiento están dadas de antemano en sus propias premisas, por lo que sólo se requiere de un análisis o desglose de éstas para conocer el resultado. Para poder hacerlo, las premisas deben darse por verdaderas porque de su validez dependerá que las conclusiones sean o no verdaderas también (Jiménez, 1998).

La Etnografía es uno de los métodos más relevantes que se utilizan en investigación cualitativa, es un método de investigación por el que se aprende el modo de vida un grupo social particular y concreto: una familia, una clase social, un grupo humano, una nacionalidad. Permite interpretar la cotidianidad de los grupos desde lo que hacen y no sólo por lo que dicen que hacen. La Etnografía se enfoca en comprender los códigos culturales. A pesar de los diversos alcances que se puedan proyectar, se caracteriza en primer lugar por abordar el objeto de estudio con miras a comprender e interpretar una realidad que interactúa con un contexto más amplio, con la finalidad de obtener conocimientos y planteamientos teóricos más que resolver problemas prácticos como lo podría hacer la investigación acción; en segundo lugar, se debe analizar e interpretar la información encontrada en campo, tanto la verbal como la no verbal para comprender lo que hacen, dicen y piensan, a más de cómo interpretan su mundo y lo que en él acontece. Finalmente, un estudio etnográfico recoge una visión global del ámbito social estudiado desde distintos puntos de vista: un punto de vista interno de los miembros del grupo y una perspectiva externa, es decir, la interpretación del propio investigador que, en suma, puede mostrar la apropiación de las marcas en la vida como herramienta en la construcción de identidad (Guber, 2007).

El método etnográfico utiliza la entrevista, aquella conversación no pautada mediante la cual el entrevistador obtiene del entrevistado, enunciados y verbalizaciones acerca de lo que sabe, piensa o cree (Guber, 2007). Esta suele referirse al sentido de unos hechos, a sentimientos, opiniones y emociones o a las normas que rigen unos valores o



comportamientos. La base de la técnica reside en la creencia de que el orden afectivo es más profundo, más significativo y más determinante que el comportamiento intelectualizado. Se trata de obtener información acerca de cómo los entrevistados conciben, viven y asignan contenido, en este caso, al ritual. La característica fundamental de este tipo de investigación es que no se rige por preguntas establecidas ni respuestas restringidas, sino que el entrevistador interroga al entrevistado sobre diferentes temas según sus propias respuestas y la dinámica –en este caso, en el recorrido pedagógico en la exposición (Guber, 2007); por tanto, depende de la capacidad del entrevistador de estimular el proceso y requiere un alto esfuerzo intelectual y emocional de ambas partes.

La peculiaridad de la presente investigación, al desarrollar la etnografía en el propio lugar de trabajo de la autora de la tesis –Museo Pumapungo–, generó una suerte de autoetnografía en el sentido que sostiene David Hayano (1982): La autoetnografía se aplicaba al estudio de un grupo social que el investigador consideraba como propio; ya fuera por su ubicación socioeconómica, la ocupación laboral o el desempeño de alguna actividad específica. La autoetnografía se sustentó a partir de los recorridos pedagógicos con representantes de la comunidad shuar durante las visitas al Museo, lo que provocó un repensar en la propuesta museográfica sobre la exposición *Tsantsa, mito y rito de una tradición perdida*, espacio en el cual se desarrolló parte del trabajo de campo.

Las opiniones y crítica constructiva de los participantes –los shuar y miembros del grupo de expertos– generaron aportes que sin duda fueron de gran valía para una nueva propuesta expositiva. El trabajo etnográfico ratificó la teórica conceptual que se maneja en la exposición *Tsantsa, mito y rito de una tradición perdida*, dentro del contexto trasvase de alma³ como aleccionador social; se debió, sin embargo, realizar *ajustes* recomendados por los integrantes de la nacionalidad Shuar como: inculcar reverencia al ingreso a la sala expositiva, incluir el idioma shuar, incorporar los resultados de los estudios de ADN dados a conocer en el transcurso del trabajo de campo, a más de recomendar la realización de una nueva museografía a la referida Sala del Museo Pumapungo que data del año 2000. Un pedido recurrente fue el apoyo para la materialización del *Museo de la Tsantsa*, en la ciudad de Sucúa. Como Curaduría

³ Concepción católica de inmortalidad que para el mundo shuar está en la cabeza, por ello el ritual de la tsantsa.



Nacional de Etnografía existe el compromiso de apoyarlos tanto en la investigación, museología y museografía, así como también con el préstamo de los bienes etnográficos bajo la figura de un comodato a largo plazo, con la cláusula de que estos deben rotar cada determinado tiempo y observar normas para garantizar su conservación.

El trabajo etnográfico y la información por ella proporcionada, en el contexto de la presente investigación, aportó para re-pensar sobre la propuesta museológica y expográfica de la sala que exhibe las tsantsashuar, aspectos relevantes que permitirán aportar de mejor manera el proyecto de difusión del ritual de la tsantsa. Es necesario mencionar la opinión de algunos investigadores que contribuyeron con información recopilada durante las labores de campo, por ejemplo, se planteó retirar la colección de tsantsa de la Sala Nacional de Etnografía por tratarse de restos humanos; sin embargo, este planteamiento carece de argumentos que ameriten ser considerada y evaluada, pues su propuesta también exigiría retirar las osamentas del Museo Los Amantes de Sumpa o de la tumba de Tútan- Kamon.

En la presente investigación, el investigador se convierte en informante y esto exige definir distancias entre informe etnográfico e informante, para no confundir roles y funciones. La distancia que se genera entre investigador e investigado se confunde cuando el investigador es parte del universo investigativo. Esta situación se salva con la adopción de una vertiente de la investigación cualitativa denominada *autoetnografía* (Hayano, 1982). La tarea es acercarse a una vida individual, desarrollada como biografía, dentro de un contexto tiempo-espacial, pero ¿cómo superar estas distancias? En este punto se considera acertada la propuesta de Ángel Blández (2000) cuando hace referencia a que la investigación-acción junto al método etnográfico vienen en auxilio. Este enfoque en la investigación es una forma de indagación introspectiva emprendida por la participante en situaciones sociales que tienen por objeto mejorar la racionalidad de prácticas sociales caducas, así como su comprensión de esas prácticas y de las situaciones en que éstas tienen lugar.

Este tipo de investigación posibilita una nueva actividad centrada, en la *auto investigación vivencial*. La etnografía, de su lado, pone atención en lo cotidiano, en el conocimiento cara a cara con los miembros de nacionalidades étnicas, en la intención de expandirse de su limitado localismo hacia modelos abstractos (Blández, 2000). El



proceso de trabajo etnográfico además del conocimiento cara a cara con representantes de la nacionalidad Shuar, permitió conocer de primera mano no solamente aspectos que permitan acercarse al objetivo propuesto por la presente investigación, sino que generó una cercanía fraterna con los actores investigados y sirvió para reconocerse desde el lado humano de la Antropología.

Los datos procedentes de fuentes secundarias fueron extraídos de material bibliográfico y documental, de instrumentos legales como acuerdos, convenios y memorias de reuniones internacionales (Ver Anexo C). Durante el tiempo que duró el trabajo de campo y en la primera fase de investigación, además de la consulta de los documentos, folletos, textos curatoriales de museos que exhiben tsantsa y más investigaciones, también se procedió con la revisión de bibliografía sobre el tema procedente de fuentes digitales. Las fuentes primarias han sido obtenidas con la aplicación de diferentes estrategias: organización de grupos focales y grupo de expertos, de talleres para impulsar técnicas como la observación participativa, entrevista etnográfica para literalmente *graficar la cultura*, técnicas como *observación acción* donde la tesista no sólo tuvo participación activa en el proceso sino se volvió sujeto/objeto investigado y testimoniante de varias facetas del estudio. La reconstrucción histórica y etnohistoria, las etnografías, testimonios y guías de registro de información, así como el testimonio de familias que dicen haber realizado las tsantsa, constan en el presente estudio.

La epistemología propuesta fue aplicada a partir de dos enfoques: de la cultura shuar y la cultura occidental, permitiendo superar el nivel de lo perceptible y lograr la comprensión de las manifestaciones como un sistema simbólico de representaciones y sentidos que actúan dialécticamente para dar cuenta de la totalidad de la realidad contemporánea (Guerrero, 2001, p.66). En esta parte, se tomó en consideración lo sostenido por Rossana Guber (2007) en el sentido de que, entre las metodologías utilizadas en el trabajo de campo. Es necesario considerar el empirismo y dejar que el campo sorprenda al investigador, pues todas las técnicas son un reto para el etnógrafo.

Dentro de este contexto la dinámica que generó realizar el trabajo de campo en el museo –si bien se tiene experiencias de desarrollar exposiciones con la colaboración de los actores culturales–, en esta ocasión la dinámica fue diferente porque el museo se convirtió en un espacio de diálogo toda vez que permitió interactuar y cuestionar, entre



actores sociales como: 1) representantes de la comunidad Shuar, 2) visitantes e invitados especiales y 3) el museo –sus exposiciones y sus objetos– no solamente como un lugar para *aprender y ver*, sino como un espacio para el diálogo, para el encuentro y sobre todo para el aprendizaje. La contribución de la presente investigación al tema de la tsantsa, así como la exposición de las evidencias encontradas son el resultado de la aplicación de las técnicas y estrategias metodológicas aquí expuestas.

2.1.2 Aspectos generales del trabajo de campo etnográfico

La estrategia metodológica acoge los planteamientos de James Clifford y George Marcus (1991, p.22) quienes reconoce la labor etnográfica como "las últimas técnicas analíticas y modalidades de explicación científica [...] apropiándose de sus instituciones y estructuras esenciales". El trabajo de campo se desarrolló en un contexto museal y acompañó los recorridos pedagógicos de talleres, conversatorios, reuniones con expertos y acompañamiento a la exposición a un grupo de representantes de la comunidad shuar, a fin de extraer información sobre su lectura en torno a este extinto y ancestral ritual.

Se recoge, además, la interpretación que dan del rito representantes de la comunidad Shuar, expertos en este campo, así como del público nacional y extranjero que acude al Museo (140 000 visitantes en el 2018); adicionalmente, el trabajo de campo incluyó las provincias de Morona Santiago y Zamora Chinchipe, donde se realizó observación participante y varias entrevistas, a más de la provincia de Pichincha que acogió las tsantsa para su análisis en laboratorio clínico y en donde se celebraron varias reuniones con la finalidad de conocer los imaginarios sociales en torno al ritual.

El trabajo de campo se inició con un cronograma de visitas a las comunidades shuar y al Museo Pumapungo. Se agendaron reuniones con el grupo de expertos, se conformaron grupos focales con niños, adolescentes, adultos y adultos mayores con quienes se organizaron actividades lúdico-educativas incluyéndose el discurso de diferentes públicos, tales como militares de fuerzas especiales, abogados, profesionales, investigadores, estudiantes y artistas. Lo propio se desarrolló desde la mirada de los portadores del conocimiento, es decir los representantes y miembros de la nacionalidad Shuar, para lo cual se programaron visitas de observación participativa en el Museo,



aunque por trabas burocráticas las actividades programadas no se realizaron con la participación de niños shuar en la sala de exposición, trasladando esta actividad a las



comunidades de origen; estas circunstancias posibilitaron la investigación *in situ*. Adicionalmente se realizó parte del trabajo de campo en algunas comunidades shuar, así como también en reuniones desarrolladas en la oficina de la Federación Shuar y con dirigentes de las provincias de Morona Santiago y Zamora Chinchipe.

Imagen 16: Recorrido pedagógico en la Sala Nacional de Etnografía
Fotografía de: Tamara Landívar, 2017



Imagen 17: Fachada del Museo Pumapungo
Fotografía de: Tamara Landívar, 2018



Durante el proceso de trabajo de campo, se expone los contenidos simbólicos de un rito que despierta interés de investigadores de todo el mundo y que a pesar de que la mayoría de los estudios antropológicos no se enfocan a partir del pensamiento shuar, de su cosmovisión y de su universo de significaciones se pudo descifrar las diferencias entre tsantsa y cabezas trofeo comparando el rito shuar con prácticas afines de grupos humanos distantes que también realizaban sacrificios humanos que sin embargo tenían como su único objetivo *capturar* cabezas, dentro del concepto *trofeo* de guerra. Estos y otros datos procedentes del trabajo de campo contribuyeron a la consecución de los objetivos formulados para esta investigación y a la presentación de las evidencias.

2.2. El Museo Pumapungo como área de investigación

La estrategia metodológica desarrolla el trabajo de campo en la Sala Nacional de Etnografía del Museo Pumapungo, espacio museal vivo, interactivo y dinámico donde los portadores de conocimiento se conviertan en los portavoces directos, generando una ruptura de las barreras de un museo distante que no permite percibir el lado humano, razón de ser de la Antropología y de la Etnografía. Xavier Roigé (2015), en el estudio *Museos etnológicos, entre la crisis y la redefinición*, analiza la situación de los museos etnológicos señalando sus principales tendencias deberán acercarse no sólo a las nacionalidades étnicas sino a los nuevos movimientos sociales y a los temas que más preocupan a la sociedad. Resalta la importancia de combinar el valor social y económico del patrimonio con los asuntos inherentes a la etnografía para fortalecer las relaciones existentes entre la Museología y la Antropología. En coincidencia con el autor (2015) de que el Museo debe acercarse a los movimientos sociales, para el presente estudio, el Museo Pumapungo se constituyó en terreno propicio para analizar una de sus colecciones a partir del valor social y cultural, pero también a partir del valor económico que le ha otorgado el mercado; de esta manera, el Museo Pumapungo cumple la función de intermediación.

A finales de los sesenta se produjo un intenso debate sobre la función de los museos, cuestionando los objetivos de estas instituciones y, al mismo tiempo, sus prácticas y métodos de trabajo tradicionales. Se abrió camino a una nueva concepción del patrimonio, mucho más abierta y amplia que la tradicional, lo que comportó la aparición de nuevas formas de museos de etnología y de historia, como lo ecomuseos, los centros de interpretación, los de los museos locales, los museos de arqueología industrial, o los parques arqueológicos. En todo este esfuerzo de renovación, los museos etnológicos



jugaron un papel fundamental y fueron uno de los ejes de la denominada “nueva museología” (Roigé 2015, p.11).

De su lado, la museografía crítica muestra la posibilidad de utilizar los objetos patrimoniales para reflexionar sobre el presente y el futuro. El trabajo de campo realizado en la Sala Etnográfica del Museo Pumapungo permite una nueva dinámica, como sostiene Xavier Roigé(2015) para reinventarse. Esta nueva propuesta permite que el museo se transforme en un museo vivo capaz de reformular sus objetivos y de redefinir nuevas propuestas.

El Museo Pumapungo es custodio de la colección nacional de etnografía instaurada en 1975 por el Banco Central del Ecuador, sucursal Cuenca, como Fondo Etnográfico y como Museo y Reserva Nacional de Etnografía en 1992. Su misión es la puesta en valor del patrimonio etnográfico ecuatoriano mediante la investigación, conservación, catalogación, desarrollo, difusión de los bienes culturales (Landívar, 2009, p.49). A partir de noviembre de 2018 asume el rol de una institución desconcentrada de la matriz del Ministerio de Cultura y Patrimonio –entidad operativa desconcentrada- operando con autonomía sin dejar de pertenecer a las instituciones culturales adscritas al Ministerio de Cultura y Patrimonio como ente rector. El Museo Pumapungo actúa como centro de investigación en Antropología, Arqueología, Etnografía, Arte, Documentación y Audiovisuales, así como estimula el acceso al conocimiento de las culturas en su diversidad.

Hace 98 años, Max Uhle estableció con certeza a Pumapungo como centro del antiguo asentamiento Inka Tomebamba. El antropólogo alemán se refiere al sitio donde hoy funciona el Museo Pumapungo que integra servicios como: la Sala Nacional de Etnografía, con sus exposiciones permanentes: *Tsantsa, mito y ritual de una tradición perdida, Espiritualidades y ritualidades*; la Sala de Arqueología Pumapunku y su museo de sitio; la Biblioteca “Víctor Manuel Albornoz” con su fondo documental, audiovisual, hemeroteca, archivo histórico documental y fotográfico; la Sala “Guillermo Larrazábal” y dos salas de exposiciones temporales; *La Salita* de exposición-venta de productos y suvenires con diseño local; la Sala Comunitaria; Ludoteca Infantil; el Teatro Pumapungo; el Parque Arqueológico y Etnobotánico; y, el Centro de Rescate de Aves.



El Museo Pumapungo cuenta también con áreas de reservas de etnografía, escultura, arte contemporáneo, pintura y arqueología que constituyen la razón de ser de los museos, determinado su tipología. En las instalaciones del Museo, en el piso menos uno, se encuentra el Museo Numismático, administrado por el Banco Central del Ecuador, sucursal Cuenca. Se debe reiterar que el Museo Pumapungo forma parte del escenario donde se desarrolla la etnografía dentro del trabajo de campo de la presente investigación, especialmente la Sala Nacional de Etnografía que acoge la colección de tsantsa.

2.2.1 La Sala Nacional de Etnografía

Concomitante a la propuesta autoetnográfica de David Hayano (1982) es oportuno indicar el encargo a la tesista de la Curaduría Nacional de Etnografía a partir de 1995 que, en el caso concreto, se custodia en la Reserva Etnográfica (contenedor físico) un total de 10 740 bienes patrimoniales de los diversos grupos, nacionalidades y pueblos ecuatorianos. Las áreas de exposición en el museo permiten difundir los proyectos de investigación y los conocimientos que giran en torno a cada bien cultural. En el presente caso, la Sala Nacional de Etnografía y su colección de tsantsa posibilitó la visita de representantes de la etnia Shuar quienes, después de la visita pedagógicas, emitieron sus opiniones y contestaron varias preguntas, garantizando la pertinencia de las estrategias metodológicas aquí planeadas.

El espacio físico de la Sala Nacional de Etnografía y las formas de representación humana se adscriben a una distribución expositiva –museología– que parte de una sistematización geográfica y descriptiva de algunas etnias de las regiones Costa, Sierra y Amazonia desde aquellos conceptos que regían en ese entonces; esto es, desde una visión antropológica del *otro* como distinto, excluyendo la concepción exótica de la representación y una cosificación de las prácticas culturales. Sin embargo, a partir de la década del 2 000, se replantea su disposición y se materializan exposiciones en bloques temáticos con representaciones de rituales y de técnicas ancestrales que perduran hasta la actualidad.

La participación activa de grupos humanos fueron tomando cuerpo y generaron espacios expositivos con la finalidad de lograr un museo vivo e inclusivo que permite visibilizar



diversos grupos humanos ecuatorianos rompiendo el imaginario arraigado de relacionar la etnografía a partir de la descripción de exclusivamente grupos étnicos, dejando de lado numerosos grupos humanos y manifestaciones culturales por no estar dentro de la clasificación de pueblos y nacionalidades ecuatorianas, lo que provocó una ruptura de la dicotomía etnografía/grupos étnicos, incluyendo en la Sala Nacional de Etnografía, discursos desde la mirada de las diferentes manifestaciones culturales, como parte integral de las nacionalidades, grupos étnicos y humanos que constituyen el Ecuador pluricultural, intercultural, multiétnico, según reza la Constitución ecuatoriana del 2008.

El trabajo de campo permitió dilucidar sobre la necesidad de involucrar y reflexionar desde la mirada de iguales, como sostiene Clifford Geertz (2000) “permitiendo espacios para el diálogo, para el respeto a lo que no es ‘nuestro’, desde una alteridad que permita hacernos visibles a nosotros mismos en el resto; en este punto es importante el no cometer los errores de antaño y pretender convertirnos en nativo” (Geertz, 2000, 27), sino también desde la mirada del otro, desde la visión antropológica que permita no solo generar una información literaria, sino una reivindicación humana, social y política que aporte y genere acciones encaminadas a propiciar la convivencia en armonía en el planeta, respetando lo diverso. Como parte del trabajo etnográfico, se llevó a cabo una reunión en la Sala Nacional de Etnografía donde los participantes enunciaron que: "Estamos nosotros para hablar con nuestras voces, vamos a ser los protagonistas y la voz nuestra es la que se va a escuchar" (O. Morales, comunicación personal, 6 de junio de 2017); el ser reconocido, se evidencia en el espacio expositivo.

Dentro de este contexto la Sala Nacional de Etnografía se convierte en un espacio que aborda la construcción de la diversidad multiétnica, intercultural y pluricultural ecuatoriana, cuyo discurso antropológico se fundamenta en el marco legal de la interculturalidad ecuatoriana que en su parte pertinente señala: “en 1998 la Constitución Política del Estado asumió la responsabilidad de promover la interculturalidad, al menos discursivamente, oficializando e incorporándoles dentro del aparato institucional” (Walsh 2012, p.27).

Este nuevo enfoque permite a este museo convertirse en una herramienta al servicio de los grupos humanos, donde las manifestaciones culturales se enuncian a partir de su propia realidad para constituirse en creadores activos de significados, involucrando la



otredad como punto de inflexión –una ruptura de los museos etnográficos, que *exhiben* al otro– provocando un verdadero impacto y desarrollo sociocultural, en base a la participación activa de los actores sociales. Para la presente investigación, la situación descrita se refleja en la solicitud realizada por representantes de la nacionalidad Shuar, sobre la necesidad de debatir e incorporar una propuesta museológica sobre el mito y rito de la *tsantsa* que a continuación se desarrolla.

2.2.2 *Tsantsa*, mito y rito de una tradición perdida



Imagen 18: Sala: *Tsantsa, mito y rito de una tradición perdida*, Museo de Pumapungo, Cuenca
Fotografía de: Tamara Landívar, 2018

Tsantsa, mito y rito de una tradición perdida es una exhibición que se inicia con la presentación del rito de iniciación del hombre y la mujer shuar, para luego hacer un acercamiento a la *tsantsa* de mono perezoso que debía realizar todo hombre shuar para considerarse adulto y poder portar su *tawasap* o corona de plumas que lo identifica. En este espacio se exhibe una *tsantsa* de mono perezoso. Continúa el recorrido con la presentación de las cascadas sagradas y se muestra cómo el *tsankram* pide permiso a *Arútam* para aplicar justicia y matar al enemigo en su nombre; en seguida se exponen tres *tsantsa* y, durante el recorrido, mediante infografías se da a conocer parte del ritual



de la tsantsa. Concluye la exposición con un llamado de respeto al pueblo Shuar y fotografías que dan fe de la realidad actual de la etnia shuar en la Amazonía.



Imagen 19: Sala: *Tsantsa, mito y rito de una tradición perdida*, Museo de Pumapungo, Cuenca
Fotografía de: Tamara Landívar, 2018

Los emprendimientos de la Curaduría Nacional de Etnográfica, en su tarea de difundir los bienes patrimoniales –en especial, una de las colecciones más representativas del Fondo Nacional de Etnografía– y dar cuenta de la realidad cultural a la que pertenecen, se inició con la presentación de una propuesta de investigación etnográfica de la tesista, en 1997, que coincidió con su vinculación a la Curaduría Nacional de Etnografía. Desde entonces nació la necesidad de acercarse a la comunidad Shuar e indagar el por qué de las tsantsa; algunas de sus aproximaciones, son el contenido de esta investigación.

Dentro de este contexto surgió la propuesta curatorial para desmitificar esta manifestación cultural y generó la apertura de la exposición *Tsantsa, mito y rito de una tradición perdida*, producto de un largo proceso interactivo con representantes de los shuar que participaron en todas las etapas de la curaduría de la exposición. No fue tarea fácil, era un tema del cual no se hablaba libremente en la comunidad Shuar –lo contrario pasa en la actualidad, como se pudo constatar en el trabajo de campo–; aun así, se involucraron y fueron parte integrante de la investigación desde su inicio, procesos que



decantaron en el guion museológico y museográfico en el que la participación de representantes de los shuar fue trascendental. La Sala fue inaugurada en el 2002.

Antes de esta fecha, los debates sobre el por qué del mito y rito fueron diversos; fue necesario realizar un intenso trabajo de campo, así como una cuidadosa compilación de los textos escritos –en su mayoría, por personas ajenas a la nacionalidad Shuar– que se sumaron al conocimiento de los weay uwishin y a la memoria guardada gracias a la tradición oral que todavía se transmitía, en especial, en las comunidades de los shuar del interior. Con estos argumentos y múltiples debates se concluyó como base de la exposición referida, dar a conocer el mito y rito a partir de la cosmovisión del pueblo que lo practicaba, desmitificando conjeturas que iban en desmedro de la nacionalidad Shuar y su sistema de rituales, a finales del siglo XVIII.

La sala de las tsantsa es una de las exposiciones más visitadas del Museo Pumapungo, generando encuentros y desencuentros en su audiencia y, sobre todo, provocando respeto hacia los shuar; motivo por el cual se consideró que la Sala *Tsantsa, rito y mito de una tradición perdida* se convierta en el espacio ideal para desarrollar el trabajo de campo de la presente investigación. Por esto, se planteó como objetivo general, el análisis de los imaginarios de los visitantes en torno al mito, delimitando a las culturas shuar y occidental. Son resultados de la labor etnográfica, el sustento de la hipótesis de la tsantsa como *aleccionador social*, así como el análisis de la función que busca transmitir un mensaje y opera como un regulador que castiga a quien mata injustamente a un hermano shuar, una suerte de pena de muerte, mensaje que es asimilado por los miembros de la comunidad; la acción, por tanto, alude a educar, instruir, entrenar o adiestrar y es receptáculo para el trasvase de almas.

Dentro de este contexto, se construyó un espacio común de conocimiento para ir más allá de las limitaciones disciplinarias, aportando modificaciones en la percepción de lo sensible a través de propuestas trabajadas a partir de múltiples lecturas y significados que tienen los objetos que se presentan en la exposición. Patricia Torres (2018) considera que la comunicación que puede establecer o no en el museo a través de las colecciones que exhibe con los visitantes, es uno de los agentes determinantes en el logro de experiencias significativas durante la visita al museo por medio de la reflexión, el diálogo y la discusión para que los educandos mejoren sus posibilidades expresivas,



estructuren mejor sus pensamientos y ofrezcan mejores razones y argumentos a sus ideas con respecto al acervo que presenta el museo en sus espacios museográficos.

De su lado, Meunier y Poirier-Vannier (2018) creen que los museos de sitio contextualizan los objetos y desempeñan un papel esencial en su salvaguardia y conservación garantizando la integridad de los bienes culturales, tangibles e intangibles. Maya Lorena Pérez-Ruiz a cerca del caso mexicano, sostiene que “los museos, más que ser espacios sólo destinados a preservar y dar a conocer bienes culturales nacionales, son espacios desde los cuales se pueden legitimar las diferencias sociales y reproducir la dominación u oponerse a ellas” (1998, p.106). Los objetos dentro del contexto museo decantan la posibilidad de analizar los imaginarios construidos en torno a las tsantsa y la repercusión que las tsantsa tiene fuera de la nacionalidad Shuar. Para ello, se recurre a los imaginarios contemporáneos en torno a este rito, cuya práctica se prohibió hacia los años cincuenta del siglo anterior debido a razones diversas que involucran a leyes ecuatorianas, a la sociedad contemporánea y a la injerencia de misiones religiosas que ingresaron y se mantienen en territorio shuar; no obstante, la tradición ancestral ha logrado sobrevivir en el imaginario.

2.3.Ritualidad y mito de la tsantsa

El rito para la elaboración de la tsantsa se inicia con la evocación a Etsa –sol– a quien se le suplica que impida el ingreso de *emesak* o espíritu maligno a las cascadas sagradas porque el *emesak* podría ingresar al alma de algún shuar que acuda a las cascadas, ocasionando que cometa otra muerte injusta –ningún shuar es capaz de tomar la vida de otro hermano– y es, precisamente, para evitar estos eventos que se realiza el ritual de la tsantsa, donde el espíritu del asesino, que a la vez fuera muerto por el *tsankram*, ya no podrá habitar en las cascadas sagradas. Esta técnica, especializada para reducir y preservar las cabezas humanas, se realiza siguiendo en detalle las enseñanzas transmitidas por Arútam con la guía del *wea* o anciano sabio; técnicas y procesos que se inician y desarrollan en un escenario previamente seleccionado en un lugar cercano al río.

De acuerdo a evidencia arqueológica, la práctica de reducción de cabezas humanas se podría remontar al periodo de Desarrollo Regional (500 a.C. al 500 d.C.), con la



presencia de algunos objetos cerámicos de la cultura Jama-Coaque que representan a chamanes colgando a su cuello cabezas humanas reducidas “a lo mejor provenientes de los ritos sacrificiales [de los shuara] evocados por los cronistas” (Ontaneda, 2010, p.128). Como corolario, se puede afirmar que la práctica ritual es exclusiva del pueblo Shuar, los cerámicos de la cultura Jama-Coaque (Idrovo, 2002) reproducen cabezas reducidas por los shuar y muy posiblemente intercambiadas mediante el sistema trueque. No obstante, esta información no coincide con la llegada de los grupos de la lengua shuar-chichám al Ecuador; por ello, este argumento abre nuevas interrogantes, motivo de nuevas investigaciones.



Imagen 20: Figurina Jama-Coaque
Fotografía de: Tamara Landívar, 2018

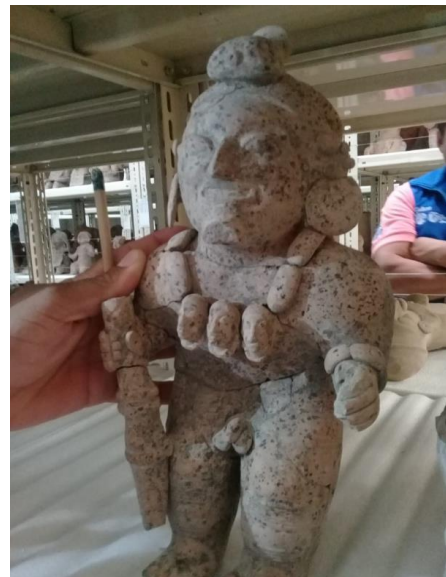


Imagen 21: Idolillo Jama-Coaque
Fotografía de: Tamara Landívar, 2018

Finalmente, es importante recalcar que el rito de la *tsantsa* es una tradición privativa del pueblo Shuar, única en su género, diametralmente diferente a las cabezas reducidas que menciona Juan Bottasso (1985), pues aquellas cabezas humanas del tamaño de un puño elaboradas fuera de la cultura Shuar –no importa dónde– son diferentes porque únicamente la nacionalidad Shuar dota a las cabezas reducidas una función social a través de la resolución del principio mitológico, logrando introducirlas al imaginario comunitario y hacer que mantengan vigencia. Lo que refiere Juan Bottasso (1982), no son *tsantsa*, sólo son *cabezas reducidas*, por su naturaleza consideradas piezas exóticas, pero no bienes patrimoniales.



La práctica del rito de la tsantsa se detuvo cuando su celebración fuera prohibida por las leyes ecuatorianas y la presencia de los grupos evangélicos en la Amazonía, aunque en el imaginario de sus actores el mito se mantiene en constante actualidad. Es propicio reconocer que los imaginarios sociales proporcionan rutas para el desarrollo de las personas. La conformación histórica y social de imaginarios socio-comunitarios de la nacionalidad Shuar es incuestionable; de igual manera, el papel que cumple el contacto cultural con los colonos, la Iglesia y las instituciones del Estado en la transmisión de ciertas estructuras imaginarias que componen su mundo. Ignacio Riffo Pavón (2016, 39) en el libro: *Una reflexión para la comprensión de los imaginarios sociales*, dice que:

(...) los productos culturales [presentes fuera del mundo Shuar]refuerzan y debilitan ciertos imaginarios que finalmente inciden en las praxis de los individuos. En definitiva, la cotidianeidad en la que deambulan las sociedades está guiada por un mundo imaginario, que cumple el rol de un mapa que entrega las coordenadas para que los individuos se relacionen entre sí en un espacio reconocible y coherente (Riffo Pavón, 2016, p.39).

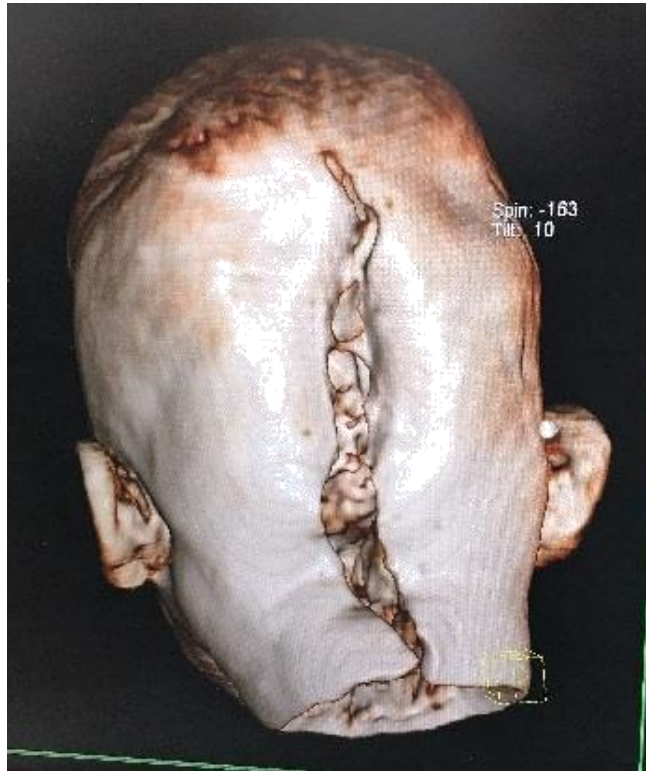
2.3.1 La elaboración de la tsantsa

Tsantsa es la cabeza humana momificada y reducida, elaborada artesanalmente en un contexto ceremonial y realizado por un *tsankram* o hacedor de *tsantsa*. Esta práctica shuar de reducir cabezas y su preparación consta de varias etapas (Armijos, 2017). El *tsankram*, luego de cumplir su cometido –dar muerte al enemigo–, corta la cabeza cerca de la clavícula y con la ayuda de su corona de plumas la amarra y cargándola sobre su espalda huye rápidamente; luego, en un lugar previamente seleccionado cerca del río para buscar la presencia de Arutám, realiza una incisión detrás de la cabeza y cuidadosamente separa la piel del cráneo. La preparación de la cabeza no tiene mucho misterio para un observador común fuera del mundo shuar, pero el ritual que comienza después es más enigmático y constituye la única clave que se dispone para comprender esta costumbre cuya explicación la proporcionan los mismos shuar.

A continuación, se une la boca con tres pasadores de chonta “para evitar que el espíritu maldiga al *tsankram*” (Bianchi, 1993, p.12). La piel se sumerge en agua hirviendo por un lapso de diez minutos "y no más, para evitar el riesgo de que la *tsantsa* pierda las cejas y el cabello" (Harner, 1978, p.173). En otra versión, César Bianchi (1993) sostiene



que el "proceso de cocción comprende un espacio de 15 a 20 minutos" (Bianchi, 1993, p.9). La cocción se realiza en agua de río hasta que la cabeza se haya reducido a un tercio de su tamaño original; posteriormente, el tsankram, con la ayuda de piedras y



arena caliente manipula para recuperar los rasgos faciales humanos.

Imagen 22: Corte occipital para separar el cráneo

Fuente: Laboratorio de Biotecnología, Universidad San Francisco, Quito

Después que la piel de la *tsantsa* se haya secado, se le quita cualquier residuo de carne para evitar la putrefacción; luego, se pasa carbón de balsa sobre la cara, lo que ayuda al proceso de curtir la piel, también a conseguir el color característico de la *tsantsa* y, fundamentalmente, evitar que el *mésak* o alma vengadora de la persona muerta pueda ver y cobrar venganza. De inmediato, se procede a coser con fibra de *chambirla* parte de atrás donde se hizo la primera sutura y la perforación de *kapio* –anillo– practicada a la altura del cuello y a medida que el agua se evapora de los tejidos, la piel comienza a contraerse y endurecerse. Para secar la piel reducida se la coloca en el extremo de un bastón de chonta clavado sobre la tierra (S. Yancur, comunicación personal, 1998); cada vez que la piel se estrecha, se debe volver a remodelar los rasgos de la cara. Para



finalizar, se rellena el interior de la *tsantsa* con fibra de *kapok* (ceibo). Durante todo el tiempo de preparación, el tsankraminvoa a *Ayumpum* para evitar la venganza del enemigo (Masinkias et. al., 1990, p.49).

El significado del mito que aproxima a responder el por qué del rito y demostrar las razones para la elaboración de las *tsantsa*, se basan en reuniones con grupos focales, observación participante e intensos diálogos establecidos con representantes de la comunidad Shuar, sus testimonios (comunicaciones personales) procedentes de la memoria oral, junto a las investigaciones realizadas fueron de fundamental importancia en el desarrollo del presente trabajo investigativo.

2.3.2. La *tsantsa* como depositaria de conocimiento ancestral

Durante la salida de campo de abril del 2018, como parte de la metodología empleada para la investigación, se conformó un grupo de discusión con participación de personeros de la Universidad de San Francisco de Quito y representantes de la nacionalidad Shuar, ejercicio que contribuyó a conocer otra hipótesis del mito *como elemento cultural depositario de conocimiento ancestral*. Jorge ChumapiTerietsa, Presidente de la Federación Shuar de Zamora y sacerdote católico de profesión, manifiesta que el ritual de la *tsantsa* lo realizaban sus ancestros y era practicado a la cabeza de “ancianos reconocidos por la comunidad shuar por su poder, conocimiento y sabiduría”. Por esta razón, “cuando uno de ellos estaba por fallecer, había que hacer *tsantsa* para poder realizar el trasvase del conocimiento y que todo el poder y sabiduría permanezca dentro de la comunidad” (Grupo de discusión, comunicación personal, 30 de septiembre de 2018).

Se debe advertir que una hipótesis construida sobre la marcha del proceso de investigación y el desarrollo teórico del estudio, enfocado desde la cosmovisión shuar, encontró que la prohibición de la celebración de la *tsantsa*, dio inicio a un progresivo desgaste de los contextos rituales y de las prácticas ancestrales asociadas, afectándose su identidad; es, por tanto, urgente aplicar políticas para su salvaguarda “porque para nosotros, ellos son el presente, son nuestra inspiración, son nuestro baluarte que nos dan la fuerza, el poder, por eso cuando vemos una *tsantsa* hacemos un ritual” (Jorge Chumpi Teresa, comunicación personal, 23 de mayo de 2018).



Imagen 23: Diálogo de Saberes, Universidad San Francisco, Quito
Fotografía de: Tamara Landívar, 2017



Imagen 24: Diálogo de Saberes, Universidad San Francisco, Quito
Fotografía de: Tamara Landívar, 2017



2.3.3 La tsantsa como aleccionador social. Mito de trasvase de alma

Una categoría necesaria a considerar, constituye la relacionada al *restablecimiento del equilibrio social* como móvil para la realización de la tsantsa, tomando en cuenta que ningún miembro de la comunidad shuar es capaz de hacer justicia sin autorización de Arutám porque ninguno puede adueñarse de la vida de un ser humano, de un hermano porque hacerlo sería castigado y censurado por Arutám y la sociedad shuar. De acuerdo a la tradición, el tsankram deberá cumplir el rito sagrado, cuyos principios son completamente desconocidos fuera de la cosmovisión y mundo shuar. Según la cosmovisión shuar, cuando el muerto –considerado víctima inocente– no recibía justicia, eventualmente su espíritu se ponía en contra de sus familiares al punto de destruirlos, manifestándose a través de los sueños porque este espíritu, al no ser llamado por Arutám, no podía ingresar a las cascadas sagradas y tener su ciclo muerte, quedándose en una especie de “limbo”; por ello, deben ser sus familiares quienes deben buscar a su asesino para hacer el trasvase de almas y permitirle restablecer su ciclo vida-muerte.

Esta es una de las razones que justifica la necesidad y cuasi la obligatoriedad de concebir la matanza como acto de justicia dictado por Arutám; de no hacerlo, el espíritu de la víctima, sin que se haga tsantsa del "enemigo", no tendría oportunidad de salir de aquel limbo al que estaba condenado, ni de reencarnarse en una nueva entidad y migrar a las cascadas sagradas (Pellizzaro, comunicación personal, 30 de septiembre de 2017). En ese caso, el alma de la víctima es condenada a vagar constantemente, sin dejar descansar a sus familiares a quienes se les aparece constantemente pidiendo se haga justicia (Karsten, 2000, p.310).

En este sentido, cobrar justicia por “la muerte de un padre, un hermano o hijo asesinado es sancionado por la comunidad como un derecho adquirido, como el deber de un *indio* que entre ellos llaman *vengar la sangre* de un *ayambruamáktinyu* –pariente asesinado– (...)” (Karsten, 2000, p.302). Según este autor (2000), la acción descrita constituye un compromiso que puede durar décadas, cuyo objetivo se abandona sólo después de su cumplimiento. El ritual es justificado, autorizado y ejecutado con el consentimiento de Arutám para evitar que el alma vaya a las cascadas y nuevamente pueda convertirse en autor y ejecutor de una muerte injusta. De acuerdo al Diccionario de la RAEL,



aleccionar proviene de lección: una enseñanza. La acción de *aleccionar* alude a educar, instruir, entrenar o adiestrar (DRAE 2017).

El ritual de la *tsantsa* proporciona el insumo necesario para completar su ciclo vida-muerte que se rompe cuando un shuar es muerto por otro shuar. El rito de la *tsantsa* de humano cumple la función de suscitar el trasvase de alma; antes, Arútám ha delegado al *tsankram* la función de hacer justicia en casos de crímenes ignominiosos, donde el mito –sin erguirse como acto de venganza– se ajusta al más estricto control y observancia de los preceptos entregados por Arútám a través del mito y que facultan a la familia del muerto a ejercer justicia.

2.3.4 Trasvase de poder

Si consideramos como objetivo de las *tsantsa* lograr el trasvase de poder, la nacionalidad Shuar pudo erguir el rito como un escudo protector a las constantes incursiones foráneas a su territorio, registradas desde la invasión Inka hasta las incursiones de misioneros católicos. En este sentido el concepto *poder* propuesto por Michael Foucault (2012), rompe con las concepciones clásicas del término para sostener que el poder no puede ser localizado en una institución o conglomerado –en este caso, en la nacionalidad Shuar–, como tampoco es considerado como un objeto que el individuo cede al soberano –concepción contractual jurídico-política–, sino como una relación de fuerzas, una situación estratégica aplicada a una sociedad en un momento determinado.

Por tanto, al constituirse en el resultado de las relaciones de poder, el poder está en todas partes; de esta manera, un *tamkran* y el guerro, atravesado por relaciones de poder, no puede ser considerado independientemente de ellas. “El *poder* no sólo reprime, sino que también produce efectos de verdad y saber, en el sentido de conocimiento” (Foucault, 2012, p.96). Hacerse del *poder* que ostentaba la persona sacrificada es el objetivo último del proceso de elaboración de la *tsantsa*, a través de la cual se realiza el trasvase de poder del enemigo al que se realiza la *tsantsa*. Esta es la hipótesis que se asume en el mundo shuar e incluso fuera de éste.



2.4 La tsantsa a partir de la cosmovisión shuar

Los imaginarios a partir de la cosmovisión shuar se desarrolla en cada una de las comunidades cuyos habitantes continúan practicando costumbres antiguas desde la geografía agreste de la selva tropical húmeda que comprende los piedemontes occidentales y los de la amazonia alta. La cosmovisión shuar abraza un acervo coherente de mitos, ritos, valores y muchas más expresiones ricas por aleccionadoras. De sus uwishin procede un corpus de conocimiento ritual indisociable en torno a las creencias religiosas que se articulan alrededor de un sistema complejo de transmisión y de aprendizaje, donde la elaboración de la tsantsa –dentro del ritual del mismo nombre– desempeña un papel preponderante al desplegar una serie de conocimientos y mensajes relacionados con la nacionalidad y su etnicidad, a más del manejo de técnicas shuar aplicadas en la momificación de la cabeza humana y tareas como el deshollado de la piel y otras técnicas bastante confiables (Riffo Pavón, 2016, p.41).

Referente a los imaginarios contemporáneos del ritual investigado, Elvis Nanpit, con nostalgia evoca escenas de esta práctica ancestral:

(...) Llevamos esas *tsantsa* con nosotros, la persona encargada del ritual absorbía el tabaco y con signos chamánicos llamaba al Arútam. Tomar la tsantsa con la mano significaba poder, eso no puede hacer cualquier persona, debe hacerlo una autoridad. Por eso al principio, cuando yo quería cogerla, yo tenía miedo y mis compañeros me decían ¡Elvis, fuerza!, porque [...] ¡es muy difícil, imagínese usted!, el pueblo Shuar compuesto ahora por más de cincuenta asociaciones y aproximadamente ciento veinte mil miembros [...] es como un pequeño Estado. Entonces ellos me daban fuerza, Elvis ¡fuerza!, ¡fuerza!, ¡fuerza!, entonces yo tenía que coger la *tsantsa* por la piolita [cordel] solamente y exhibirla a nuestros compañeros (E. Nanpit, comunicación personal, 23 de mayo de 2018).

Antes la Iglesia mismo decía que los shuar no tienen alma por ser jíbaros. Son bárbaros, son animales, decían. El idioma de los shuar es el idioma del demonio (Jorge ChumapiTerietsa, comunicación personal, 23 de mayo de 2018).

En otro escenario “muchos shuar se han sometido a la influencia cristiana y se han hecho dependientes de las creencias de los blancos” (Karster, 2000, p.315). No obstante, el autor de: *La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina*, Cristián Parker Gumucio (2006) habla de un *despertar* de los pueblos indígenas de América Latina, despertar que va acompañado por una revitalización religiosa y un retorno a las creencias espirituales ancestrales. De hecho, la religión de las



nacionalidades indígenas sintió la rápida expansión de los grupos evangélicos cuya intensa actividad dio como resultado el sincretismo con las tradiciones religiosas indígenas originarias, donde los rituales chamánicos funcionan como un poderoso medio de reafirmación de identidad interétnica y refuerzan los imaginarios tanto del mundo Shuar, como de la sociedad occidental.

Ciertos planteamientos erróneos que encasillan a los shuar como salvajes y asesinos son etnocentristas, su lectura es única y sin conocer condena prácticas culturales diversas; por ejemplo, la palabra jíbaro estaba asociada a salvaje, caníbal, inhumano, bárbaro, adjetivos que pretenden romper, como diría Blanca Muratorio (1994, p.9), el monopolio de ese poder de representación “cuestionado por los mismos representados quienes, cansados de jugar un rol secundario en una imagen del pasado creado por otros, retoman el imaginario político para convertirse en sus propios imagineros”.

Referente al imaginario shuar, el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla plantea “el reflejo extremo de la situación de dominación colonial a la que ha estado sometido un determinado grupo humano. Ser indio refleja una condición de subordinación y negación de un grupo humano frente a otro que se autoconstruye y erige como superior”(1972, p.11); esta reflexión guarda relación con el imaginario shuar. En la actualidad los shuar tienen claro los conceptos de *nacionalidad* que les identifica como una comunidad humana definida por una lengua, unas raíces, una historia, tradiciones, cultura, geografía, un carácter, un espíritu específicos y se diferencian en su condición y carácter peculiar de pueblo, habitante de una selva rica en oxígeno y belleza. De este modo se ven los shuar a sí mismos y anotan las diferencias con los otros.

El planteamiento consiste en buscar maneras para que las tradiciones y conocimientos contenidos en los ritos y celebraciones prevalezcan. Semejante propuesta no involucra al rito shuar de la tsantsa, éste demanda una lectura diferente. La vigencia del pensamiento de Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) se demuestra en la intensidad con la que los pueblos de Suramérica retoman hoy sus propuestas como la necesidad de repensar los debates del autor en relación a la especificidad de la subalternidad y cómo enfocar las demandas por el reconocimiento de la pluralidad y la diversidad culturales – asignaturas pendientes– más si se toma en cuenta la influencia de los movimientos descolonizadores, bajo la luz de las demandas del movimiento indígena continental



americano y no desde los debates posmodernos y poscoloniales que llegan como aportes novedosos.

Sus raíces prehispánicas alcanzaron la época colonial y logró mantener presencia incorporando un sincretismo complejo a su vida y aunque su práctica haya caducado, su mensaje sigue casi intacto. Es que a través del rito es posible interpretar la relación del pueblo Shuar con sus congéneres, con la comunidad y su gente, con el cosmos y con las entidades etéreas. Dentro de esta relación, la tsantsa a pesar de ya no tener vigencia da cuenta de la creatividad para reorganizar las relaciones sociales y resignificar simbolismos, valores y creencias, así como fortalecer la interrelación con los miembros de la comunidad, con la naturaleza agreste y con el cosmos. Algunas de sus remotos orígenes se han modificado y otras han desaparecido; sin embargo, perduran elementos como la danza, la música, la gastronomía que acompañan diversas formas de culto y celebraciones dedicadas a distintos aspectos de la vida. Si bien ha perdido vigencia a realización de las tsantsa, su mito pervive en el imaginario contemporáneo de los



ecuatorianos, de los extranjeros y es parte de la cosmovisión shuar.

Imagen 25: Líder Shuar, Museo Pumapungo, Cuenca
Fotografía de: Tamara Landívar, 2017



Es interesante abordar la tsantsa desde sus polifacéticos frentes; por ejemplo, desde el discurso social, los acontecimientos sagrados, todo en torno a eventos primordiales protagonizados por seres que son patrimonio viviente que dan cuenta de saberes transmitidos de boca a oído, así como de la cosmogonía, el origen de los elementos naturales; en fin, los pertenecientes a la naturaleza humana y divina.



Imagen 26: Congreso Internacional de Antropología y Lingüística, 54321
Fotografía: Tamara Landívar, 8 de mayo de 2018

Parte del trabajo de campo desarrollado, incluyó visitas de miembros de la comunidad shuar, al Museo Pumapungo y sus instalaciones, así como también la realización de un Conversatorio y un taller con la asistencia de jóvenes shuar y el grupo de expertos (investigadores sociales, profesionales, autores especialistas en el tema de las tsantsa). El acercamiento de los shuar a la colección y al museo Pumapungo como se puede apreciar en las fotografías adjuntas a este acápite, convirtió el trabajo de campo en un rico intercambio de conocimientos que hasta, algunos de los participantes, pidieron que se haga un museo en su territorio, incluso en uno de las visitas programadas como parte del trabajo de campo, en la Federación Shuar, en Sucúa, se realizó una presentación de la propuesta expositiva, llegándose a discutirla toda vez que carecía de enfoques



teóricos y la propuesta museográfica no contenía mobiliario técnico que precautele la integridad de los bienes etnográficos que se expondrían.

Uno de los temas abordados en estos diálogos fue el de los préstamos de los bienes shuar de la colección del Fondo Nacional de Etnografía. Desde el Museo Pumapungo se explicó a la comunidad que no se podía dar los bienes de manera indefinida porque la Ley sobre los bienes patrimoniales no permite la división o fragmentación de las colecciones. Además, se requiere cubrir los gastos de conservación y restauración, en el caso que los bienes así lo ameriten, algo que el Museo Pumapungo lo asume.

Este tema tiene varias aristas controversiales, por un lado, como hemos explicado, existen criterios técnicos que nacen desde el museo sobre la tenencia de la colección y su conservación; por tanto, implica darle un sentido a la colección del museo. Pero, por otro lado, nace el cuestionamiento de la pertenencia de dichos bienes, es decir, la comunidad. Este punto nos abre varias interrogantes que fortalecen la necesidad de pensar el museo desde otro lugar; en esta ocasión, se generaron debates interesantes al respecto de la pertenencia de los bienes, ¿la comunidad es la dueña de los bienes o lo es el Museo?

Si bien el Museo es el custodio de los bienes, no es el dueño, los dueños somos nosotros, las comunidades, son de todos quienes hacemos el Ecuador y es una obligación de los museos generar espacios de difusión de sus colecciones en las comunidades a las que se pertenecen. Las comunidad, en este caso, la Shuar, está en condiciones de mantener, investigar, preservar y difundir *sus bienes*. (E. Nanpir. Comunicación personal 23 de abril del 2018). Se abordó el caso de las tsantsa repatriadas del Museo *Smithsonian*, ¿cómo están?, se nos dijo que “en una caja fuerte” estos y otros debates necesarios para quienes trabajamos en los museos, deben ser repensados y generar políticas al respecto, en especial en los museos etnográficos. Hubo acuerdo general en afirmar que los museos han mantenido los bienes, tradiciones y valores culturales, pero se hace urgente tomar acciones al respecto, toda vez que nuestra obligación como trabajadores de un museo es preservar, investigar y difundir las colecciones que custodiamos para las presentes y futuras generaciones.



Imagen 27: Shuar en la exposición de tsantsa, Museo Pumapungo, Cuenca
Fotografía de: Tamara Landívar, 22 de marzo de 2018



Imágenes 28 y 29: Visita a la Reserva Etnográfica, Museo Pumapungo
Fotografía de: Tamara Landívar, 2018



En todas las visitas realizadas por representantes de la comunidad Shuar, como parte del trabajo de campo, se les mostró la colección tsantsa que permanece en el taller de restauración del Museo Pumapungo; para la mayoría de ellos, –todos de nacionalidad Shuar– era algo nuevo, no habían visto una tsantsa en su vida. Permanecieron por lapsos largos de tiempo en silencio, mientras observaban la colección, para otros era tan nuevo que reaccionaban haciendo varias preguntas. En contadas ocasiones solicitaron realizar un ritual de Tabaco para a través de esta ceremonia –como preparación para ver la tsantsa– pedir permiso al “hermano que está allí”; se solicitó no tomar fotografías de la ceremonia de Tabaco.

En el público se notó cierta ambivalencia en sus sentimientos, determinada por las formas de concebir este mito y que incluyen aspectos ceremoniales y mágico-religiosos. Es indispensable, por tanto, considerar la tsantsa, como expresión ritual manifestada en símbolos porque toda conducta ritual puede ser consciente o inconsciente y se da, en especial, en situaciones de crisis.

Una experiencia que permitió conocer, re– conocer y, sobre todo, revivir la memoria del rito de la tsantsa del que la mayoría solo recuerda fragmentos o aspectos muy generales que, según dicen, les contaron sus padres o abuelos. La dinámica provocada a través del trabajo de campo en el Museo Pumapungo activó la memoria de los representantes de la comunidad Shuar y, además, dejó, enseñanzas y también muchas interrogantes sobre cómo el mito y el rito inciden en las formas de cohesión social, de su potencia cuando es creado colectiva y conscientemente; situación que exigen ser investigada, así como el tránsito del mito al rito y de éste a la fiesta, temas que ameritan someterlos a procesos de análisis para conocer el sentido ritual, sus funciones y significantes en una colectividad.

La tsantsa abordada como mito, es un producto social, anónimo. Héctor Arruabarrena (1987) apunta que:

Si el mito posee un origen individual, su producción y transmisión se hallan exigidas y determinadas socialmente, razón por la cual su consecuencia quedará indicada en su resocialización. Dicho de otra manera, el mito no posee autor, pertenece al grupo social que lo relata, no se sujeta a ninguna transcripción y su esencia es la transformación. Un *mutante*, creyendo repetirlo, lo transforma (Arruabarrena, 1987, p.9).



Claude Lévi-Strauss (1995, p.127) por su parte señala:

Al contar un mito, oyentes individuales reciben un mensaje que no viene, por hablar propiamente, de ningún sitio; esta es la razón de que se le asigne un origen sobrenatural. Así es comprensible que la unidad del mito se proyecte en foco virtual: más allá de la percepción consciente del oyente, que de momento sólo atraviesa, hasta un punto donde la energía que irradia será consumida por el trabajo de reorganización inconsciente, desencadenado anteriormente por él.

En el caso de las *tsantsa*, quien enseña a los shuar a realizar justicia es *Arutám* a través del mito de *Ayumpúm*, quien no quiere que los shuar maten por matar, solo su Dios es quien decide cuándo llevar a un shuar a su ciclo muerte; es por eso que pide al *tsankram* hacer justicia por él. Para ello deberá hacer rituales y abstenerse de comer carne, tener relaciones sexuales, comer y beber en abundancia, entre otras actividades del shuar despierto porque ahora él representa a *Arutám* y es cuando podrá hacer justicia por su hermano –familiar o amigo– muerto por otro shuar injustamente.

Los ritos son el sistema natural para recuperar la conciencia de estar vivos. Para que cualquier empresa humana llegue a trascender, es necesario que un mismo sentido y sentimiento una las voluntades de los participantes. El mito como producto social ha surgido de diversas fuentes y permanecen en el tiempo, aunque cambie su forma y, como todo producto social, adquiera su verdadera dimensión cuando es referida a la sociedad en su conjunto (López Austin, 1983). El mito es el relato de un complejo de creencias, como una forma de captar y expresar un tipo específico de realidad, como un sistema lógico o como una forma de discurso.

En la actualidad los shuar saber [sabemos] que el proceso de la *tsantsa* exigía un ritual. Muchas veces quizás por el mundo globalizado, capitalista, moderno y que muchas veces el neoliberalismo, el mundo de la globalización, ha permitido que de una u otra manera seamos bombardeados por las empresas transnacionales y quizás nosotros que estamos en medio de un siglo podemos todavía contemplar la riqueza de nuestra cultura, podemos todavía extraer y hablar. Pero hoy nuestros adolescentes, nuestros niños, ya no hablan. He ahí lo fundamental de repensar no solamente lo shuar, sino la riqueza intercultural de nuestro país. Esto le compete directamente al Estado, pero también a nosotros como pueblos y nacionalidades. Es un anhelo tener nuestro propio centro etno-cultural, para mostrar lo que el mundo Shuar es. El shuar solamente se conoce por la reducción de cabezas. Aquí ustedes ven, hombres y mujeres, como hemos venido (E. Nanpit, comunicación personal, 29 de septiembre de 2017).



El testimonio de E. Nanpit pone en evidencia un concepto clave para entender el proceso de inserción del mundo shuar al mundo occidental, así como la lectura que hacen los miembros de esta Nacionalidad sobre una práctica extinta, sobre sus niveles de resistencia ante el avance de la modernidad y la globalización, habida cuenta que la práctica ancestral desaparece cuando la tragedia de la existencia humana olvida sus orígenes rituales, dice también sobre sus motivaciones y creencias sobre temas relacionados con la vida después de la muerte y la importancia que otorgan al mundo espiritual.

Los criterios expresados por E. Nanpit y recogidos como parte del trabajo de campo realizado en el museo, generó un espacio para el diálogo a partir de la *memoria* de los bienes etnográficos y de la comunidad; los bienes como enciclopedias que cuentan una realidad cultural como portadores de conocimiento y tradiciones de las comunidades. El ejercicio etnográfico pretende despertar la memoria de las nuevas generaciones, a través del museo etnográfico cuyo rol fundamental es no sólo la exhibición de los bienes de determinada cultura, sino el generar acción y reacción sobre las diferentes manifestaciones culturales asumiendo la obligación de preservar los bienes etnográficos, con el objetivo de activar la memoria colectiva de la comunidad a la que representan.

Si bien la exposición de tsantsa puede ser considerada como controversial al exhibir restos humanos, ésta genera reacción en los visitantes que provoca re-pensar no solamente a partir de los portadores del conocimiento, sino también, cuestionar la mirada del otro.

El trabajo de campo realizado en el Museo aportó tanto para la exposición como para esta investigación desde diversas entradas; una de ellas, por ejemplo, la importancia de poner mucha atención a la hora de escribir textos en shuar –fue necesario corregir la escritura de algunas palabras en las cédulas de la exposición–. Es interesante resaltar que cuando los shuar nos visitaban y llevaban su vestimenta y accesorios llaman la atención de los visitantes, muchos de quienes se unieron al recorrido. Al preguntarles sobre cómo se sienten ellos cuando las personas los miran con cierto interés y hasta morbo, se expresaron manifestando que para ellos es incómodo pero que ya se han



acostumbrado incluso, algunos de ellos, están dispuestos a tomarse fotos y seguirles "la corriente". Otro grupo manifestó sentirse intimidados, con tedio de ser diferentes hicieron un llamado para que respeten su identidad cultural.

Se puede considerar que la tsantsa es un imaginario vivo dentro de los shuar, e inclusive es motivo de orgullo: "Se dice que mi abuelo hizo tsantsa de un hombre blanco, si en la colección del Museo Pumapungo hay una tsantsa de hombre blanco, será un orgullo para mi familia el constatar esa información, porque seguramente sería un caso excepcional" (J. Ullaguari, comunicación personal 29 de septiembre de 2017).



Imagen 30: Museo Pumapungo, Cuenca, Azuay
Fotografía: Tamara Landívar, 2017



Imágenes 31 y 32: Visita de miembros de la nacionalidad Shuar al Museo Pumapungo
Fotografía de: Tamara Landívar, 2017

Se ha podido comprobar que existen tsantsa de monos, gracias a los resultados del programa de investigación científica ejecutado en 1997, sobre una colección adquirida por el Banco Central del Ecuador que consta de once cabezas reducidas: diez cabezas humanas y una cabeza de mono perezoso. Los shuar otorgan un significado especial a la transmisión de herencias, por ejemplo el hijo de un guerrero hereda el espíritu guerrero de su padre y así se considera hasta la actualidad; de allí, que sea motivo de orgullo ser descendientes de guerreros protagonistas del ritual o de un *tsamkram* o hacedor de *tsantsa* y, sobre todo, del mantenimiento de las esencias del ritual, celosamente custodiadas por los actores más representativos de la Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH).

La historia de la Federación Shuar [FICSH] se refleja en documentos y testimonios “cuando éramos pequeños, nuestros padres solían contarnos cómo nuestros abuelos estigmatizados (jíbaros, caníbales), se ha ido extinguiendo, y en la contemporaneidad se respeta sus derechos, además que las Leyes nos han impedido hacer algo que lo hacían nuestros abuelos. Ahora ya no hay cómo hacerlo [el rito de la *tsantsa*] y el que lo hace va preso. Ha quedado, sin embargo, como un patrimonio de la Federación Shuar, una historia que contar a nuestros hijos. Ahora, para poder ver estas *tsantsa* no es nada fácil. Nosotros las tenemos en la Federación Shuar. Muchas autoridades nacionales las han querido observar, y averiguan dónde las tenemos, cómo las conservamos –debido a que es un tema preocupante eso de la conservación. (E. Nanpit, comunicación personal: 29 de septiembre de 2017).

Tenemos que recuperar la memoria nacional, recuperar lo nuestro. Esto es sagrado. La *tsantsa* no se hace de cualquier persona, y nadie nomás lo hace. Nadie no más lo hacía. Llegaban los extranjeros y querían saber cómo las reducían y cómo no se dañaban [se conservaban momificadas], como las preparaba para evitar el deterioro con el pasar del tiempo. Hasta ahí puedo comentarles sobre lo que es nuestro patrimonio (J. Ullaguari, comunicación personal, 29 de septiembre de 2017).



Referente a la cosmovisión, se puede advertir que los shuar valoran los saberes ancestrales y elementos de identidad ligados a la etnicidad y a una cultura común: “Cuando hablamos de una geografía en un estado de mancomunidad, estamos hablando de una conservación integral de todo lo que es la cosmovisión del mundo Shuar. Dentro de eso nosotros hablamos de todo lo que son los saberes ancestrales de la nacionalidad Shuar” (E. Nanpit, comunicación personal, 23 de marzo de 2018).

Sin referirse específicamente a los ritos que cayeron en desuso, Elvis Nanpit, considera que no hace falta que “se sigan practicando patrones que no nos conmueven o aquellos que recaen en la categoría de ilegal. Lo importante es sentirse identificados con rituales y celebraciones que no perjudiquen a los miembros de la nacionalidad o la de vecinos. Lo importante es conectar a la comunidad pensando en el futuro”. Si una Nacionalidad comparte las mismas tradiciones, la adaptación de sus miembros a su seno es más fácil, como también lo es, las posibilidades de tener más éxito de ser personas respetadas en la comunidad. No obstante, es el respeto por las costumbres lo que los otorga sentido de pertenencia.

El trabajo de campo permitió constatar que, en la actualidad, la nacionalidad Shuar tiene clara su visión: defender sus objetivos comunes para preservar sus costumbres tradicionales transmitidas de generación en generación, al igual que su entorno ambiental donde se desarrolla su vida comunitaria. Esto hace que mantengan firme su decisión de impedir el acceso a actividades vinculadas a la extracción minera, maderera y petrolera. Los miembros de estas etnias quieren vivir en una forma sostenible, preservar la naturaleza y constituirse en guardianes de estos territorios para legar sus esencias a las futuras generaciones.

Esta nacionalidad ha habitado por miles de años en el bosque húmedo tropical de la cuenca amazónica y son reconocidos por su gran conocimiento de la selva y el aprovechamiento sustentable de sus recursos; circunstancias que ha permitido su supervivencia y la preservación del ecosistema amazónico. En la actualidad, las prácticas rituales que tienen lugar en el espacio de la amazonía ecuatoriana, específicamente en territorio de la nacionalidad Shuar, son resultado de una tradición que ha sabido integrar elementos culturales ancestrales propios de la Amazonía sincretizados con íntima relación con la selva, como parte de la cosmovisión de los



grupos étnicos “la visión estructurada en la cual las nociones cosmológicas eran integradas en un sistema coherente” (Broda, 1991).

A. I. Anguasha puntualiza que primero es la enseñanza del idioma shuar y luego lo demás. Como estrategia para la recuperación de la cultura shuar se sugiere la formación de una organización de mujeres shuar para fortalecer la cultura desde la feminidad. Es importante constatar la posición de los jóvenes quienes fueron parte del trabajo de campo y manifestaron estar conscientes de la pérdida de su cultura, su lengua y costumbre; para muchos, el iniciar con el aprendizaje del idioma shuar es esencial, pero se encuentran con el obstáculo que no hay shuar hablantes en las escuelas y colegios y que incluso en las “familias de ahora” muy pocas son las que hablan shuar. Con respecto a las tsantsa, para ellos es algo distante que solo escucharon a los abuelos. La mayoría ignoraba casi todo con relación a este rito, salvo algunas excepciones sabían algo de la relación shuar-tsantsa. La participación intergeneracional permitió conocer que las nuevas generaciones poco o nada saben de ser Shuar, solamente en su imaginario abordan el tema tsantsa, pero sin fundamentos.



Imágenes 33 y 34: Tsantsa en Laboratorio Restauración, Museo Pumapungo
Fotografía de: T. Landívar, 2017



A partir de la mirada shuar sobre las urgencias del patrimonio, Elvis Napir disertó sobre la necesidad de conservar las *tsantsa*

Por eso hemos hecho rapidísimo este proyecto de implementación de este museo, que va a estar ubicado en un lugar más atractivo, en medio de árboles. No es nada fácil llegar y ver estas *tsantsa*, primeramente, tiene que pasar por un ritual, debe estar presente una persona mayor, que conoce del tema. Es necesario un chamán. ¿Saben lo que es un chamán? *uwishin* le dicen en shuar. Tiene que estar esa persona cantando a la *tsantsa* alabando al *Arútam*, porque son seres humanos que perdieron su vida. El *uwishin* empieza a cantar precisamente la canción de la *tsantsa*. La persona que va a observar tiene que estar en ayunas, no debe haber cometido adulterio, no comer cosas que contienen grasas, sin mucha sal, según lo que nos han dicho nuestros *uwishins*. Y luego tienen que absorber tabaco, seco, luego se le pone un poquito de agua, se le exprime y absorbe el jugo. Tiene que absorber fuerte, luego se toma un poquito de trago, lo sopla, un poquito de cigarrillo y se procede a ver. Entonces allí mientras se van exhibiendo las *tsantsa* el *uwishin* va contando la historia, porque la conocían. Ustedes pueden ver claritas las cejas, las tenemos numeradas e inclusive de algunas de ellas tenemos los nombres, pero para evitar conflictos no podemos revelar esos nombres. Los nombres están allí, conservados, no los podemos revelar. Conocemos lo que es el shuar, es bien violento. Alguien podría decir “ése es mi abuelo”, entonces empieza el problema. Por eso no hay como revelar los nombres. Con este proyecto del museo queremos mostrarle al mundo lo que tiene el pueblo Shuar (E. Napir, comunicación personal 23 de abril de 2018).



Imagen 35: Danza shuar, Museo Pumapungo
Fotografía de: Tamara Landívar, 2017



Uno de nuestros informantes quien es un líder shuar –pidió no ser identificado–, insistió en que a los shuar no les interesa que las tsantsa hayan salido de su territorio en forma ilegal, que para ellos la tsantsa es un imaginario que pervive dentro y fuera del mundo Shuar, aspecto que ha permitido la permanencia de elementos de la cultura shuar a lo largo de la historia. La entrevista etnográfica encuentra que hay mecanismos que permiten mantener viva las tradiciones de un grupo humano y que éstos las adaptan a la contemporaneidad.

Dentro de este contexto se considera necesario abordar el cómo los representantes de la comunidad shuar entrevistados, se refieren al tema del comercio ilegal de cabezas reducidas, saben que se comercializan, incluso algunos manifestaron conocer algunos shuar y colonos que se dedican a su venta. Un uwishin adulto mayor manifestó que un verdadero shuar no vendería jamás una cabeza reducida porque esto es castigado por Arutám al manifestar que Ayumpumcastiga a quienes hacen eso. Se sabe que desde la llegada de turistas estadounidenses a la amazonia ecuatoriana el propósito de la tsantsa cambió, volviéndose una moneda de comercio (Harner, 1978, Piniewska et. al. 2016) y creció tanto la demanda que hubo personas que desenterraban cadáveres e incluso se denunció la muerte de personas para producir las cabezas reducidas. Se estima que aproximadamente el 80% de las tsantsa que se encuentran en museos son falsas (Piniewska et. al. 2016).

Es interesante cómo la dinámica de la legalidad, no solamente genera misterio en torno al mito y rito de la tsantsa, sino que también mantiene vivo y se convierte en parte de la dinámica del *misterio* que gira en torno a los shuar y su ancestral tradición de las tsantsa. La tsantsa abraza la compleja problemática de identidad e identificación del hombre shuar a través de la naturaleza y de la cultura, el rito es lo que representa y sobre todo es lo que transforma (Lévi-Straus, 1986), el rito tsantsa niega tanto como afirma.

Un sucinto análisis de los imaginarios sociales contemporáneos de la nacionalidad Shuar, dan cuenta de una etnia inmersa en el devenir histórico ecuatoriano a partir de la Colonia temprana hasta la época en que inaugura procesos de interculturalidad con la sociedad nacional y la cultura occidental desde la primera mitad del siglo XX. Luego de superar procesos de asimilación forzada, se incluyó la prohibición de la celebración de



tsantsa, invocando el articulado de la legislación ecuatoriana lo cual dio inicio a un progresivo desgaste del contexto ritual de las prácticas ancestrales.

La tsantsa como parte del imaginario socio-comunitario, por su valor simbólico y significados ubica a la nacionalidad Shuar dentro del paradigma de investigaciones antropológicas que se desarrollan en los inicios del siglo XXI como son las obras de Marco Vinicio Rueda (1982) *La fiesta religiosa campesina*; Teodoro Bustamante (1988) *La larga lucha del kakaram contra el sucre*; Philippe Descola (1996) *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*.

La descripción etnográfica de la elaboración de las tsantsa y el estudio del contexto ritual con sus actores y la protagonista principal: la tsantsa misma, junto al tsankram hacedor de tsantsa logran penetrar en el imaginario de la comunidad shuar de 2019 y si bien la tradición se dejó de practicar en todas las comunidades shuar, su significancia y planteamientos cosmovisivos mantienen vigencia.

Se cierra el capítulo dos reflexionando sobre la importancia del trabajo de campo en el museo y cómo la metodología empleada decanta en formas continuas de aprendizaje y se convierte a la institución museal en un espacio propicio a través del cual los involucrados en la investigación, de manera dinámica, interactúan con la propuesta expositiva del museo Pumapungo, de la Sala Nacional de Etnografía y de la exposición *Tsantsas, mito y rito de una tradición perdida* desafiando el concepto tradicional de la técnica metodológica de trabajo de campo al convertir a los museos en espacios y plataformas para futuras investigaciones.

El aporte de la cosmovisión shuar generó nuevas resignificaciones en el Museo y para sus salas de exhibición, sugerencias que serán debidamente acogidas. Los representantes de la nacionalidad Shuar que participaron en este interesante y novedoso trabajo de campo, pasaron a ser los actores sociales e intérpretes activos del museo que a decir del antropólogo Ignacio Díaz (2010, p.16) “procurando dejar de lado los museos etnográficos contextualizados desde el plano explicativo y expositivo de objetos, a partir de la voz de los expertos”.



CAPITULO III

LA CONSTRUCCIÓN DE LOS SENTIDOS SOBRE EL OBJETO TSANTSA, MIRADAS COMPLEJAS

3.1 La Construcción de los sentidos

Las lecturas, sus cosmovisiones y cosmovivencias no son parte del pasado, están en nuestro presente, 'aquietadas o invisibilizadas', esperando ser reivindicadas.

Clifford
Geertz, 2000

Este capítulo contribuye al conocimiento de los contenidos simbólicos de la tsantsa fuera del mundo Shuar. Busca construir el sentido de este bien patrimonial desde la comunidad y desde el mito para contrastarla con la mirada occidental. La tsantsa como objeto cultural produce distintos efectos y sentidos cuando circula fuera de su territorio, sea en museos, en colecciones privadas o en laboratorios clínicos. La circulación en estos escenarios distintos hace que la tsantsa ingrese a nuevas esferas y sistemas de valor que van a incidir en la configuración de la identidad étnica y cultural del pueblo Shuar, así como de las apropiaciones que de este objeto cultural puedan generarse en la actualidad. En las nuevas formas de discurso se puede ver cómo se construye valor en un objeto: uno, ligado a las formas en que los que no son shuar miran y, de alguna memoria, recuperan desde su memoria el mito y cómo éste opera; dos, mirado desde la ciencia médica, donde el objeto de estudio –las tsantsa– se reviste de otras cualidades que también apuntan hacia la dinámica del origen.

Los imaginarios contemporáneos contruidos alrededor de la tsantsa –tanto por los shuar como por los apach o mestizos– dicen de su carácter mítico, difícil para la comprensión y aceptación de la sociedad occidental, sin embargo, sus miembros han iniciado procesos de asimilación de uno de los ritos más misteriosos y espectaculares que se celebraban apenas hasta hace dos décadas. El antropólogo Raymundo Mier (2000) insiste en conocerse a sí mismo conociendo a los demás, a los seres más próximos y es en este contexto donde se llevaron a cabo encuentros con diferentes miradas críticas que permitieron someter a análisis las transformaciones del mito



amazónico, a partir de dos perspectivas culturales: shuar y occidental (*apach*), todo desde una mirada contemporánea.

Abordar los procesos actuales de patrimonialización desde estas dimensiones, permite ingresar a los imaginarios que se construyen en torno a la tsantsa, mediante la aplicación de un análisis crítico a las lecturas sobre esa antigua práctica de convertir a la tsantsa y a las cabezas reducidas en simples objetos de cambio fuera del mundo Shuar, usando redes de comercialización ilegal. Como un elemento innovador en la investigación de este ancestral rito, este capítulo aborda algunos aportes de la tecnología médica que permiten despejar las hipótesis sobre la autenticidad para determinar si se tratan de tsantsa o sólo cabezas reducidas; esto, en base a los resultados de las pruebas ADN y de las tomografías, así como también mediante aspectos de relevancia como son el sexo, la edad y la procedencia de las tsantsa o cabezas reducidas sometidas a examen, cuyos resultados son también mirados a través del mito.



Imagen 36: Sala Nacional de Etnografía
Fotografía de: Juliana Vega, 2018



3.1.1 La tsantsa, imaginarios desde la mirada occidental

Las primeras ciudades del Ecuador datan del año 1530, siglo XVI. Esta fecha coincide con los primeros asentamientos colonos en los territorios amazónicos del actual Ecuador, donde se llegó a instaurar un régimen de expansión colonial asociado a transformaciones tecnológicas, cambios sociales y políticos. Las nuevas urbes se erigieron como cúspides civilizatorias del pensamiento Occidental en oposición al pensamiento de los pueblos dominados (Vallejo, 2010). A través del tiempo, la sociedad occidental ha proyectado diversos imaginarios negativos sobre la nacionalidad Shuar, adjudicando un prejuicioso sentido existencial a su desarrollo.

Desde la época de la colonización, la nacionalidad Shuar fue percibida como salvaje a la que había que *civilizar*. En la actualidad, algunos elementos derivados de estos prejuicios todavía no se han superado, Vallejo sostiene que Occidente “ha alterado el modo de vida de los shuar [debido a] la aplicación de la ley y las decisiones de la autoridad nacional, esto les extraña mucho y en numerosos casos ha terminado aniquilándolos” (2010, p. 9). A lo largo de la historia, lo shuar ha pasado por varios imaginarios desde la mirada de Occidente, que ha dado como resultado una visión estereotipada de lo que significa *cultura* y *etnicidad*, si bien el rito de la tsantsa ha perdido actualidad y su práctica se considera delito que, además, contraviene principios de los Derechos Humanos.

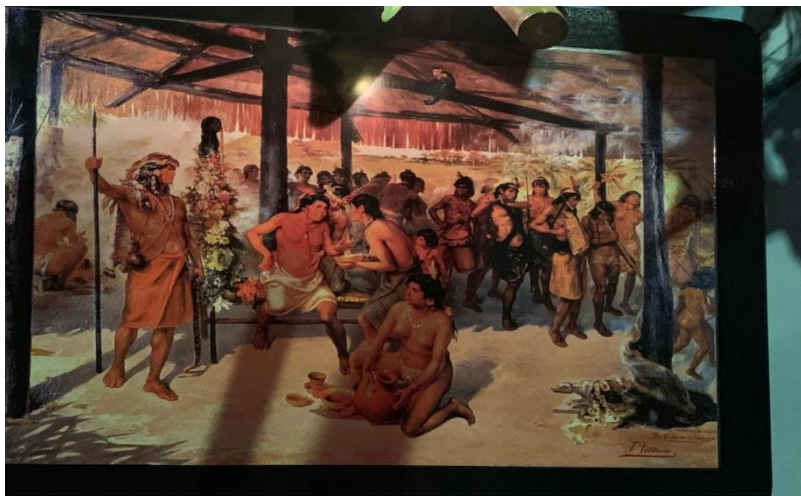


Imagen 37: Sala Tsantsa, mito y rito de una tradición perdida
Fotografía: Tamara Landívar, 2018



Oscar Guarín en su libro: *Exploración, ciencia y espectáculo, la cinematografía sobre la amazonia en la primera mitad del siglo XX* presenta elementos para analizar los imaginarios tomando como caso un conjunto de representaciones de la Amazonia, mismas que fueron “la manifestación de una práctica discursiva y de una política de la construcción de la alteridad, con la convergencia y articulación de los discursos de la ciencia, la cultura popular y las prácticas representacionales de la alteridad, manifiestas en el cine de la primera mitad del siglo XX” (Guarín, 2007).

Son varias las producciones cinematográficas que se han realizado sobre el mundo Shuar, en especial, sobre el ritual de la tsantsa. *Los invencibles shuaras del alto Amazonas*, constituye en el primer filme etnográfico sobre los shuar, realizado en 1926 por el sacerdote salesiano Carlos Crespi; el documental hace una representación de este ritual en el contexto shuar. Otros documentales sobre el mismo tema son: *Natem, la bebida sagrada de los shuar*; proyecto de cinememoria: *Tu es, je suis, ou l' invention des jivaros* –Tú eres, yo soy, o la invención de los jíbaros– del director francés Yves de Peretti, quien se interesa en el tema al participar en la subasta de una tsantsa en una galería parisina, para paulatinamente insertarse en la cultura Shuar. Una vez en ella, hace una lectura de sus mitos, sus costumbres y los conflictos que envuelven a sus nuevas generaciones en el mundo actual. El cine, la literatura y, en general, las artes muestran a los shuar como un grupo humano exótico cuya exclusiva práctica es la de *cortar de cabezas* y en torno a la cual se construye una alteridad monocultural.

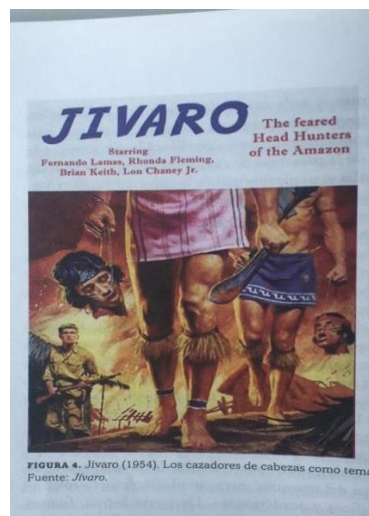


Imagen 38: Cartel del vídeo JÍVARO
Fotografía: Tamara Landívar, 2019



Los alcances y las dimensiones que ofrecen los imaginarios sociales en su tarea de otorgar cohesión y coherencia a las comunidades, así como la dialéctica que se produce entre estos actores y la cultura occidental ayudan a la comprensión de los imaginarios contemporáneos. Este trabajo acoge el aporte de Manuel Antonio Baeza y su concepto de que los imaginarios son “múltiples y variadas construcciones mentales (incubadoras de ideaciones) compartidas de significancia práctica del mundo, en sentido amplio, destinadas al otorgamiento de sentido existencial” (Baeza 2002, p.3). Este concepto se usa para designar las representaciones sociales encarnadas en sus instituciones en los espacios de mentalidad, cosmovisión, conciencia colectiva o ideología, vida social comunitaria; bajo esta perspectiva, se reitera sobre los imaginarios negativos que atribuyen a los shuar el estigma de *incivilizados, salvajes y asesinos*, cuyas víctimas son decapitadas para realizar actos reñidos con la moral y leyes eclesiásticas.

Rafael Jorba (2011) en su obra: *La mirada del otro, manifiesto por la alteridad*, al hablar sobre la cohesión social, advierte de los peligros y amenazas que se ciernen sobre los más importantes elementos de identidad: la lengua, religión, cultura, la imagen que cada ser humano se hace de sí mismo. Este autor analiza los desencuentros que se dan entre cultura y neoliberalismo salvaje (criminal, primitivo), pasando por la politización de la religión a partir de las referencias materiales de la etnia, para entender tanto la nacionalidad Shuar y occidental ecuatoriana que se retroalimentan con el *Oriente*, como en el Ecuador se denomina a la región amazónica.

La aplicación de algunos postulados de los Derechos Humanos, específicamente los Derechos de los pueblos indígenas y otros contenidos en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y el Convenio N° 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, pueden convertirse en argumento ideológico al servicio del proyecto de *colonización cultural* del pueblo Shuar. Hay que señalar que el referido Convenio, es un tratado internacional adoptado por la Conferencia Internacional del Trabajo en Ginebra, el 27 de junio de 1989, siendo ratificado por el Ecuador el 3 de septiembre de 2008. Si consideramos efectos de la asimilación de elementos propios del imaginario de la cultura Occidental, descrito en este trabajo etnográfico, dio como resultado eventos de aculturación que involucran a los jóvenes de la comunidad, producto especialmente del contacto con Occidente en el



contexto de migraciones según señala la Oficina Regional para América Latina y el Caribe de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2014).

De acuerdo a los resultados del trabajo de campo, el imaginario que tiene los apaches respecto a la tsantsa es lejano y señalan que apenas han "escuchado algo". Un significativo porcentaje (el 60%) desconoce esta tradición e incluso a sus actores; un mayor porcentaje de niños (el 75%) desconocían que los shuar forman parte de territorio ecuatoriano. El trabajo de campo registró también algunas leyendas urbanas que tiene por argumento una serie de asesinatos con el fin de usar las cabezas para hacer tsantsa. Los noticieros locales informaron sobre una persona que había realizado tsantsa y que fue aprehendido por las autoridades y que procedieron a su arresto, confinándose a la cárcel de Cuenca. Situaciones como éstas, han generado un halo de temor y misterio en torno a los shuar, algunos manifestaron su temor de acercarse a los shuar por el miedo de "terminar hecho tsantsa" y mantienen el imaginario de salvajes como personas que están en la selva y con taparrabos.

Es importante citar a algunos de los investigadores extranjeros que han realizado aportes en este campo y a quienes hemos citados en esta investigación como Michel J. Harner (1978), Cristine Taylor (1994), Rafael Karsten (1988, 2000), César Bianchi (1988), Juan Bottasso (1982, 1985, 1988) Steven L. Rubenstern (2004), Fritz W. Up de Fraff (2006), Tobías Houlton investigaciones ADN (2015); cabe destacar que, en su mayoría, concluyen que se trata de cabezas trofeo y en algunos casos del ritual que permite pasar el poder del enemigo quien hace la tsantsa.

El Museo Pumapungo acoge, con frecuencia, la visita de investigadores que vienen atraídos por el tema, con ellos se han realizado reuniones y organizado seminarios internacionales con la participación de representantes de la nacionalidad Shuar, estudiantes y aficionados; en las siguientes fotografías se puede apreciar un investigador en la Reserva Nacional de Etnografía y en la siguiente, participantes al Simposio Internacional que se desarrolló en el cantón Sevilla de Oro, de la provincia de Morona Santiago.



Imagen 39: Doctor W. Houlton, experto en tsantsa, en la Reserva Etnográfica del Museo Pumapungo
Fotografía de: Tamara Landívar, 2017



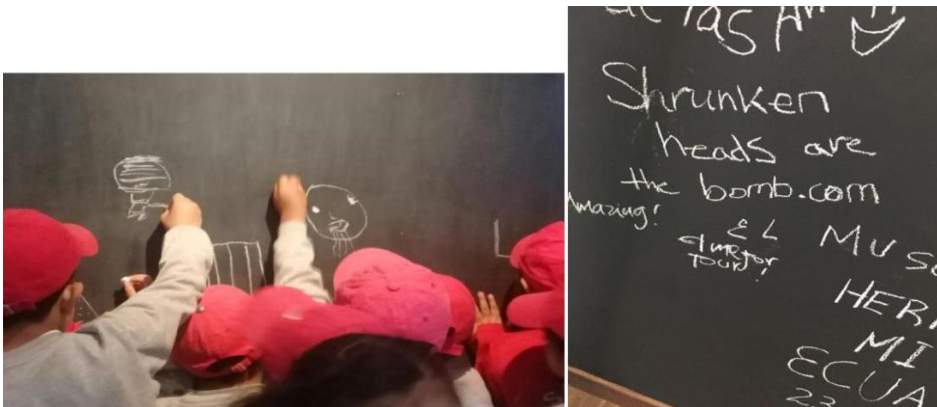
Imagen 40: Congreso Internacional de Antropología
y Lingüística, Yapankan, Morona Santiago
Fotografía de: Tamara Landívar, 2018



3.1.2 Los públicos del museo y la tsantsa: imaginarios en tensión

Como parte de los recorridos lúdicos, organizados juntamente con la Unidad Educativa del Museo, se programaron diversas actividades con la finalidad de recabar la mayor información posible sobre los imaginarios en torno a los shuar y el rito de la tsantsa. Los resultados, luego de la mediación, fueron muy interesantes: algunas personas consideraron que esa justicia sería mejor para este mundo mientras otras la censuraban radicalmente. La cartilla pedagógica implementada en el Sala Nacional de Etnografía, así como una pared pintada de negro a modo de pizarra provocan interesantes reacciones en quienes nos visitan y les llama la atención; además, sirvió para registrar diversas manifestaciones y puntos de vista, no sólo dentro de los grupos focales sino también de los visitantes habituales del Museo.

Los grupos focales pudieron interactuar, en algunos casos, con representantes de la nacionalidad Shuar, interacción sumamente enriquecedora. El diálogo en la Sala *Tsantsa mito y rito de una tradición perdida* se volvió directo entre los portadores del conocimiento y los “otros”, una dinámica que se implementa cada vez más en la Sala Nacional de Etnografía. Hubo dos adultos mayores que hablaban de haber tenido una tsantsa en su casa y que hacían ruido, por ello debieron venderla; de este estilo se han construido un sin número de imaginarios en torno a la tsantsa.

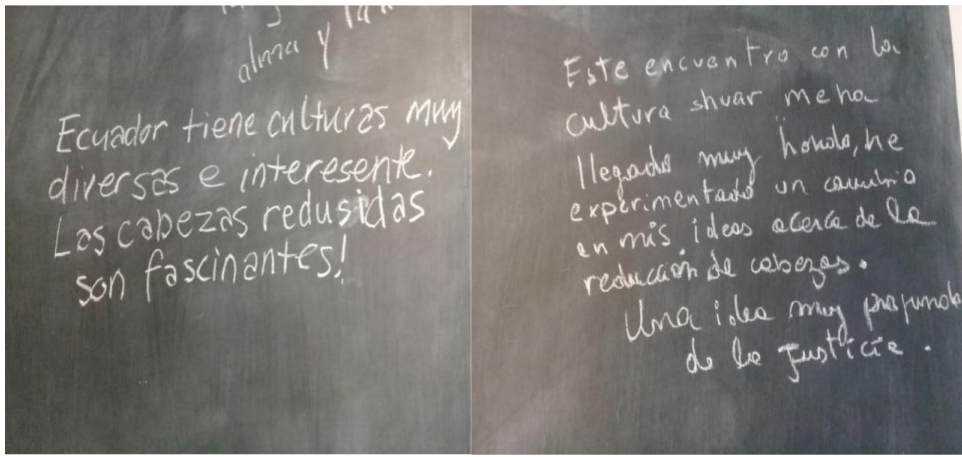


Imágenes 41 y 42: Niños del Grupo Focal mientras dibujan la tsantsa
Fotografía: Tamara Landívar, 2018

Parte del trabajo de campo consistía en dar a conocer el mito y rito de la tsantsa, esto permitió desmitificar muchos imaginarios que aún persisten fuera del mundo Shuar.



Uno de los objetivos que plantea el Museo Pumapungo desde la Sala Nacional de Etnografía es, entre otros, generar espacios de diálogo donde los protagonistas den a conocer los verdaderos móviles de las manifestaciones culturales que por ser observadas desde otra mirada son estigmatizadas, como sucede con la presente investigación y como así lo confirma el trabajo de campo. Dentro de este contexto se busca nuevas entradas a un museo dinámico que logre interpelar desde estas acciones las formas en las que se construye la alteridad.



Imágenes 43 y 44: Resultados de la reunión con grupos focales
Fotografía de: Tamara Landívar, 2017



Imagen 45: Trabajo de campo, Museo Pumapungo
Fotografía de: Tamara Landívar, 2017



Imagen 46: Un niño shuar de ocho años de edad dibuja sobre la Justicia occidental versus la Justicia shuar
Fotografía de: Tamara Landívar, 2017

Algunas personas que participaron dentro de las mediaciones manifestaron su deseo de que sus cabezas sean reducidas como una forma de permanecer en el tiempo. Respecto al debate ético- jurídico, el tema de los límites de la tolerancia de la sociedad occidental frente a las costumbres diferentes de la nacionalidad Shuar existen vacíos jurídicos que permiten plantearse la pregunta: ¿hasta qué punto la dialéctica integración/diferenciación, propia del multiculturalismo, permite configurar una síntesis en la cual se conjuguen adecuadamente los sistemas valóricos y normativos de las dos culturas? (Carmona Caldera, 2009, pp.37-39).

En este contexto se nota la pérdida de aquella jerarquía que ostentaba la civilización Occidental para ahora propugnar relaciones no ya de subordinación, sino de diálogo de saberes y de coordinación y, de esta manera, lograr sanjar “resoluciones judiciales en sociedades multiétnicas, donde todavía existen individuos que aplican su derecho consuetudinario para sobrevivir” (Vallejo 2010, p.9).



Los argumentos que posibilitaron que se erradique las *tsantsa* tienen su origen en prejuicios. La prohibición obedeció, a decir de algunos entrevistados, a una serie de asesinatos vinculados con la elaboración clandestina de cabezas reducidas como actividad ilícita con fines de lucro, atizada por coleccionistas nacionales y extranjeros – incluidos algunos shuar –, corrompiéndose la tradición cultural de la *tsantsa* y dando lugar a hechos de venganza: “Cuando uno mata a un inocente debe morir, por eso hay que vengarlo, la *Ley ojo por ojo* era vigente en aquel tiempo” (S. Pellizzaro, comunicación personal, 13 de mayo de 2017) y cuando la tradición dicta que “con la fuerza de Arútam, el *tsankram* sabe que se puede enfrentar a un duelo a muerte y hacer la celebración religiosa (S. Pellizzaro, comunicación personal, 13 de mayo de 2017).



Imágenes 47 y 48: Siro Pellizzaro, Sucúa
Fotografía de: Tamara Landívar, 2017 y 2018

Un colono afirma nunca haber visto una *tsantsa* durante los sesenta y cinco años de permanencia en territorio Shuar; sin embargo, sostiene que es testigo de que en la actualidad los jóvenes shuar “copian lo malo de los *apach*, y se ha vuelto un hábito las borracheras, divorcios, los abortos, lo que hacen los colonos hacen ellos, es un ideal llegar a ser como ellos y muchos han perdido su idioma” (S. Pellizzaro, comunicación personal, 5 de marzo de 2018). Sugiere concebir acciones para rescatar la cosmovisión de la cultura Shuar e implementar centros educativos interculturales.



Se deben transmitir los elementos de las dos culturas. La cultura material es lo que primero abandonaron, ni sus casas, tapa todo y otras prácticas se han olvidado, lo mismo del folclore y de las celebraciones tradicionales, el gobierno debe apoyar el rescate de la cultura shuar, que es lo que sale de adentro. De la misma forma, rescatar los saberes ancestrales relacionados con el sistema de medicina aborigen, apoyar a los *uwishin* o chamanes, que se presentaron como *curanderos*, quienes necesitan un soporte jurídico, el *uwishin* era más que un curandero realizando sanación, era un trabajo ritual, con cantos, soplos para sacar el mal espíritu. Cuando la medicina natural no funcionaba, se llamaba al *uwishin*, para sacar el *emesak*, ahora se confunde y la sanación tradicional se ha reducido a una forma de hacer folclore (S. Pellizzaro, comunicación personal, 5 de marzo de 2018).

El testimonio que antecede, guarda relación con un conjunto de prácticas y rituales desarrollados por la nacionalidad Shuar de forma independiente durante miles de años, éstas se han logrado transmitir a través del tiempo mediante la enseñanza, la cual era ejercida por los sabios o ancianos; tales conocimientos fueron tomados por las generaciones posteriores con el fin de perpetrarlas, perfeccionarlas y extenderlas. Siro Pellizzaro sugiere incorporar el sentido mítico del ritual de la *tsantsa* pues su conocimiento llega como sorpresa para muchas personas, mientras otros experimentan reacciones adversas que van desde su confusión en torno a cómo ajustar estas prácticas a sus preconcepciones acerca del rito. Una comprensión más clara de las fuentes de estas reacciones posiblemente facilitará el camino para poder superarlas, y apreciar las celebraciones rituales como herramientas valiosas hacia el crecimiento personal:

Tomando el tabaco, le traían a Arútam. El *natem* sólo se tomaba para encontrar ayuda, ahora se toma como droga psicodélica y no como lo que son: elementos rituales. Luego, eso dicen que es cultura, antes quien no cumplía su cultura, hasta los mataban. La práctica cultural no es un salvajismo, es una civilización avanzada”. Sostiene que la cultura debería ser transmitida en la casa y también en la educación formal “el maestro es como el viejo papá, quien transmite cultura, el mestizaje es el final de la cultura, el complejo cultural, lo shuar no tiene valor, por eso se casan con los colonos blancos (S. Pellizzaro, comunicación personal, 30 de julio de 2018).

3.2. Las *tsantsa* en circulación

La investigación etnográfica permite comprender el enorme interés generado por un objeto como la *tsantsa*; efectivamente, desde finales del siglo XIX existe una creciente demanda de estos bienes a nivel internacional –museos etnográficos, coleccionistas privados– reflejada en la expansión de circuitos de consumo de estos objetos culturales. En este sentido, a partir de la Ley de Patrimonio de 1978⁴ se legaliza la salida de los bienes patrimoniales que por una parte ayudan a difundir la esencia de las culturas

⁴Cap. II, de la Norma técnica para la movilización internacional de los bienes del patrimonio cultural nacional, Artículo 4 referente al procedimiento para la obtención de la autorización de salida temporal.



aborígenes de la Amazonia pero, al mismo tiempo, distorsionan el valor simbólico de estos bienes, cambiando el valor y uso por parte del mercado; de ahí se explica el tráfico ilícito y las respuestas de parte de las autoridades del Estado.

De acuerdo a la Ley de Patrimonio, publicada en 2017, la única salida de bienes admitida es la de exposiciones temporales –se requiere permisos especiales– y fragmentos, todo lo demás es tráfico de bienes patrimoniales. Sin embargo, este debate no enfrenta a las industrias culturales con el valor simbólico y monetario como ha sido desarrollado por Lily Dayana Restrepo (2018), pues el tráfico ilícito no entra en la categoría de Industrias Culturales, tampoco presenta a las referidas industrias como generadoras de desarrollo económico y de puestos de trabajo. En cambio, sí enfoca el tema desde el tráfico ilícito de bienes culturales, como una acción que implica intercambio, transferencia o comercio de manera ilegal de bienes culturales pertenecientes al Patrimonio Cultural de la Nación y que se realiza dentro y fuera del territorio Shuar.

De acuerdo a los supuestos teóricos de la industria cultural, el *valor simbólico* designa a los objetos patrimoniales aquel valor que escapa a la lógica económico-política clásica de la mercancía: con valor de uso –utilidad y finalidad para el cual se produce–, y con valor de cambio –como equivalencia en un sistema de intercambio comercial–. El *valor simbólico* se ubica en un sistema de intercambio de signos y significados –las mercancías como signos y los signos como mercancías– que adquieren un sentido más allá de su utilidad o de su equivalencia objetiva y medible con otras mercancías (Restrepo 2018, p.56).

En los últimos años han sido numerosos los intentos de interpretar el alejamiento social, político y cultural de Occidente en relación con los pueblos ancestrales de los Andes y del Amazonas echando mano de métodos comúnmente conocidos, sin que ninguno de esos análisis haya abordado el tema desde la producción y la construcción del discurso de la complejidad propuesto por Edgar Morin (1993); quizás por esa razón, las tsantsa sigan manteniendo ese halo de incertidumbre y complejidad incitando a visitar sus significados al mundo occidental. Las piezas etnográficas exhibidas a un público informado hacen que la muestra se conecte como parte de una cultura milenaria, como portador de poderes que se generan tras la realización del rito.



En la actualidad, las tsantsa conservan el carácter de pieza exótica, extraña, misteriosa; por esta razón, no dejan de despertar el interés de antropólogos y coleccionistas de todo el mundo, al constituirse en objeto etnográfico de la cultura viva de la Amazonía ecuatoriana y peruana, lamentablemente capturada por la lógica mercantil global, conociéndose la existencia de cabezas que han sido reducidas, usando técnicas shuar dedicados a la comercialización en el mercado negro, lo que recae en la categoría de delito. Dentro del trabajo de campo, en el contexto del Museo Pumapungo, se pudo apreciar a representantes de la comunidad Shuar utilizando una tsantsa falsa para dar a conocer su cultura e invitar a los ciudadanos –esta actividad se desarrolló en la ciudad de Cuenca– para que visiten su territorio y conozcan sus tradiciones, ofrecían también medicina alternativa y vendían medicamentos por ellos elaborados.



Imágenes 49 y50: Demostración ritual de la tsantsa en una feria organizada por las fiestas de Cuenca
Fotografía de: Tamara Landívar, 2017



Imágenes 51 y 52: Demostración ritual de la tsantsa en una feria organizada por las fiestas de Cuenca
Fotografía de: Tamara Landívar, 2017

Para enfrentar ésta y otras falencias en torno al abordaje de esta temática y devolver la intangibilidad a los objetos tangibles a partir de conceptos etnológico-etnográficos que alcanzan la resignificación de la *tsantsa* en el mundo contemporáneo y que, además, orienten la mirada desde la cosmovisión shuar, no sólo ayuda a su comprensión sino le dota de valores que afirman la identidad de la Nacionalidad sino también a poseionar al turismo cultural como valor agregado y apoyar al mantenimiento y transmisión de sus tradiciones a las futuras generaciones –registro etnográfico–. Los autores (Davallon, 2014; Frigolé, 2014) señalan que una nacionalidad suele seleccionar determinados objetos del pasado porque considera que tienen un valor; este valor no proviene del pasado, sino de las consideraciones que esa misma sociedad hace sobre los objetos en el presente.

La ciencia económica asigna la categoría *valor de uso* a la finalidad para el cual se produce determinado bien, a su utilidad y *valor de cambio* para identificar la equivalencia de un objeto dentro de un sistema de intercambio comercial. Sin embargo, la identificación y análisis de los procesos de resignificación de las *tsantsa* en la sociedad contemporánea evidencian el efecto que producen estos bienes fuera de su contexto original para ingresar a nuevas esferas y sistemas de valor. En la actualidad, la exhibición de *tsantsa* en museos de todas partes del mundo, su presencia en colecciones privadas, su comercialización inescrupulosa y otras variables más inciden en la configuración de la identidad de la comunidad Shuar (Bourdieu, 1997).

Al salir las *tsantsa* del territorio Shuar, pronto se convirtieron en artículos raros, exóticos, de excepcional contenido y, por tanto, de valor imponderable para colecciones



privadas y museos de la ciudad. La *demanda* de este producto, visto como objeto decorativo, fue acogida por bandas de traficantes de *tsantsa*, asesinos “cazadores de cabezas” y profanadores de tumbas para decapitar a los difuntos recién sepultados. La comercialización ilegal de las *tsantsa* pasa por alto el *valor simbólico* de este bien cultural,

para otorgarle *valor de uso* como sostiene Pierre Bourdieu (1997); aquí es cuando se producen cambios que devalúan el bien patrimonial, dejando de lado el componente más trascendental: el lado humano de la *tsantsa* y punto de encuentro con la Antropología para desviarse su valor a lo mercantil, de acuerdo a la teoría de que presuntamente se estarían vendiendo cabezas reducidas como se puede comprobar ingresando al Internet, donde se descubre que hay oferta y demanda para estos “productos”; lo prueba un museo holandés que pone en venta una *tsantsa* y la publicita en las redes sociales.

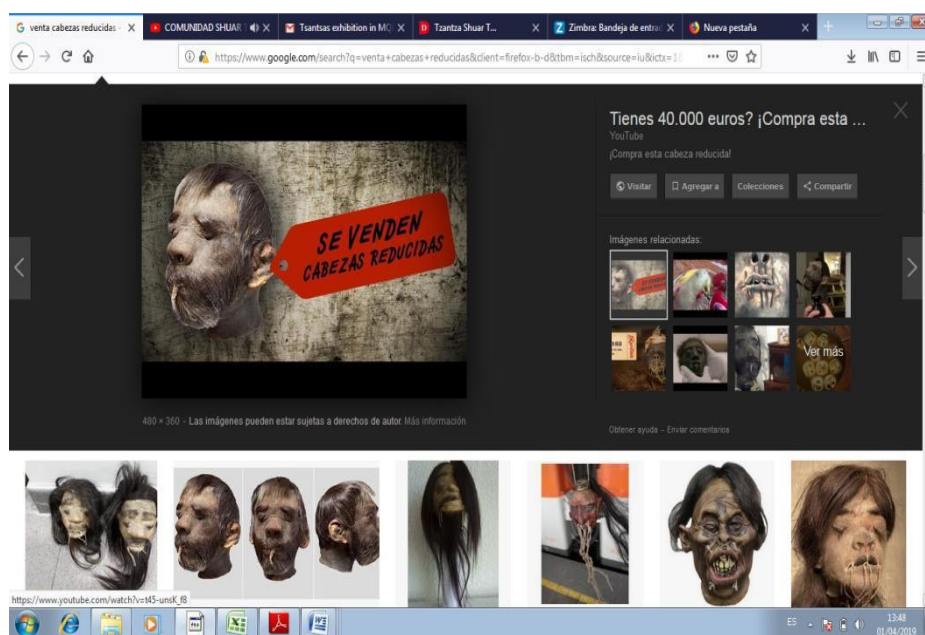


Imagen 53: Anuncio publicitario sobre la comercialización de cabezas reducidas, publicitada en la red
Recuperado de: <https://www.google.com/search>

La mercantilización y tráfico de bienes culturales —en este caso, las *tsantsa*— parte de los elementos que conforman la cultura material y debe tomar como eje principal la vida social de la comunidad y el significado que tiene la *tsantsa* para el mundo Shuar y para Occidente, así como el valor que unos y otros le otorgan. Solamente de esta manera se



podrá intentar responder cuestiones trascendentes relacionadas a la cosmovivencia y entender las formas cómo se relacionan en la actualidad las tsantsa con las personas, cómo informan sobre las relaciones sociales de quienes los elaboraron y cómo estos objetos ritualísticos fueron convertidos en objetos de cambio.

OBJETO RITUAL	OBJETO COMERCIAL
La tsantsa como elemento cultural	Tsantsa como objeto de cambio
La tsantsa como receptáculo de poder	Objeto de comercialización
La tsantsa para el trasvase de alma	Tráfico ilícito y mercado negro
La tsantsa como aleccionador social	Cambio de uso como objeto mercantil
La tsantsa como rito de paso (tsantsa del mono perezoso)	Objeto para el turismo, falsificaciones o reproducciones

Tabla 2: Rito tsantsa y contraposición de valores

Fuente: Cristóbal Carmona Caldera, 2009

Elaboración: Tamara Landívar, 2018

La Tabla 2 evidencia cómo el rito de la tsantsa genera tensiones dentro y fuera del mundo Shuar, provocando eventos relacionados a varios imaginarios y entradas: la celebración del rito, su comercialización, el tráfico ilícito y las falsificaciones. Además, el presente estudio postula una nueva hipótesis: con la prohibición de la celebración ancestral de la tsantsa, se da inicio a un progresivo desgaste de los contextos rituales y de las prácticas ancestrales asociadas; se debe reiterar que en esta tesis el sujeto también es parte del objeto de estudio.

Para los pueblos indígenas no es fácil desprenderse de su espiritualidad ancestral porque es un legado que “lo llevan en la sangre”, a decir de los actores. No obstante, en 2019, continúa la descarada apropiación de conocimiento y de los objetos materiales ancestrales por parte del mercado global personificado, esta vez, en coleccionistas privados y marchantes de arte. El *modus operandi* es simple: estos oscuros personajes llegan a las comunidades ofreciendo a los shuar cantidades de dinero por una tsantsa, como si se tratara de un contrato artesanal por obra cierta. En otro escenario y utilizando el mismo mecanismo logran extraer información sobre conocimientos ancestrales relacionados, por ejemplo, con los principios activos de las plantas medicinales, para luego patentarlas y vender la información a la industria farmacéutica. Coleccionistas y negociantes de piezas etnográficas pertenecientes al patrimonio cultural de la Nación, lo



mismo que las transnacionales de la salud asumen como de su propiedad, tanto los objetos culturales cuanto el conocimiento ancestral de los pueblos originarios.

En este contexto, se ayuda al proceso de asimilación forzada, ensayada incluso por instituciones del Estado. La prohibición de la celebración tradicional de la tsantsa da inicio a un progresivo desgaste de los contextos rituales y de las prácticas ancestrales asociadas, hasta que la “elaboración artesanal” de la tsantsa cae en la categoría de delito. Para corroborar lo manifestado se analiza un testimonio que inmiscuye al ritual de la tsantsa como móvil del delito de asesinato en 2006:

El Fiscal distrital de la provincia de Morona Santiago, el doctor Humberto Tello, tras el apareamiento de cuerpos decapitados solicitó la colaboración de la Fiscalía General para investigar la decapitación esta vez, con cabezas de mujer, de un ritual caduco practicado hace 60 años, a sabiendas que la tradición shuar no admite tsantsa de mujeres: los guerreros vencedores cuando capturaban a las mujeres de sus enemigos, las llevaban a sus comunidades y las hacían sus esposas, no las decapitaban. El fiscal informó a los medios de comunicación sobre la ubicación en la selva de dos cadáveres decapitados, uno de ellos perteneciente a Yolanda Taisha, mujer shuar con un 75% de discapacidad mental y otro cadáver decapitado, perteneciente a una mujer no identificada (*El Universo* 06-10/2009, *El Comercio* 06-12/2009).

En esa época, varios periódicos del país publicaron la noticia sobre el arresto de italianos implicados en la desaparición de dos compatriotas suyos en territorio Shuar, el caso estaría relacionado a la reducción de cabezas. Otra versión dice que los dos jóvenes murieron por ingerir una cantidad excesiva de alucinógenos administrados durante el ritual de búsqueda de visión; sus compañeros los habrían enterrado en la jungla sin haber notificado a las autoridades de lo ocurrido: “Los dos italianos murieron por la toma excesiva de *malicagua*, una bebida alucinógena que utilizan los indígenas shuar, luego los otros dos italianos que estaban con ellos los enterraron, no avisaron a las autoridades y desaparecieron la evidencia”, declaró el fiscal Tello a los medios de comunicación (*El Mercurio*, Cuenca, 07-08/2006).

Esta situación fue ventilada por las autoridades y las instituciones de control de delitos, mediante procesos legales que contribuyeron a erradicar los asesinatos en la selva y más acciones reñidas con la Ley. Por su parte, las autoridades legislativas, a través de políticas públicas concibieron estrategias para la defensa de los derechos de los pueblos originarios y enfrentaron jurídicamente el tema. Con ello amainó el comercio ilegal y disminuyeron los casos en que la tsantsa era comercializada por un personaje conocido



como *cazador de cabezas*, de manera clandestina, contraviniendo leyes civiles y penales. Semejante estado de cosas hace que estos bienes simbólicos se bifurquen en dos direcciones: objeto simbólico y mercantil. Su valor cultural y su valor comercial permanecen relativamente independientes, aunque la sanción económica puede llegar a reforzar su consagración cultural (Bourdieu 1997, p.113). Para su interpretación, el estudio acogió el método hipotético-deductivo, como propone Lévi-Strauss (1995), que consiste en observar el fenómeno y el mito verificando la relación con la estructura social, con la creación de una *hipótesis* para explicar el mito del cual se desprenden varias versiones, deducción de consecuencias de la propia hipótesis y verificación o comprobación de la verdad de enunciados comparándolos con la experiencia. Con esto se explica el mito, sus diferentes versiones y el mito de origen, luego se piensa en la forma cómo se relacionan con los esquemas sociales de la Amazonia y la cosmovisión Shuar.

Abordar el rito de la tsantsa desde una concepción contemporánea traslada el análisis a perspectivas teóricas y epistemológicas dictadas por la Academia al estudio de las prácticas actuales relacionadas con el mundo mítico de comunidades étnicas como la Shuar, su sistema de valores, la relación entre el sujeto y objeto investigado; situación que transforma al presente trabajo porque más que portador de respuestas se convierte en propagador de interrogantes y será la permanente reflexión académica y la investigación antropológica la que ayude a desentrañar los contenidos de la tsantsa y su valor real, como elemento del patrimonio inmaterial de las nacionalidades étnicas en la Amazonía de la contemporaneidad.

Objetivo del capítulo final es contribuir al debate sobre la función de los mitos y rituales de los pueblos originarios a partir de los esquemas binarios nacionalismo/interculturalidad, universalidad/singularidad, masculino/femenino, los pares individualismo/colectivismo, extranjero/nativo presentes en cada apartado de la tesis y que se constituyen en eje rector del conocimiento de la otredad, al tiempo de entregar mayores oportunidades para establecer diálogos y relaciones más estrechas entre el mundo Shuar y la sociedad occidental actual, con el objeto de fortalecer la cultura y fomentar la diversidad “para [en tiempos de globalización] ser capaces de



mirar la magia de la cultura shuar y remirarnos en ella, de otro modo” (Silva y Bassi 2000, p.46).

TABLA 3 CLASES DE DISCRIMINACIÓN	NIVELES DE DISCRIMINACIÓN
Estigmatización cultural	Prácticas de discriminación presentes en la cotidianidad
	Los shuar son ignorantes
	Los shuar son flojos
	Los shuar son sucios
	Las personas indígenas son tontas al no querer tener una vida más moderna y privilegiar cosas innecesarias, dejando de lado sus necesidades básicas
	La cultura shuar vista como obstáculo para el desarrollo integro de la persona en el medio regional
	Elementos ajenos a la cultura shuar son contrastados en cada momento, en un juego de semejanzas y diferencias con la cultura occidental
Estigmatización social y económica	Incorporación de elementos externos ajenos a la forma de vida y tradiciones shuar
	Casas en malas condiciones o que no tienen baño, pero cuentan con tv de pantalla plana
	Dejar de relacionarse con el shuar a partir de notar su origen y asociarles como representantes de la pobreza económica
	Estereotipos provenientes de las teorías del mercado y del consumo
	El lugar de residencia u origen, el poseer apellidos shuar, portar la indumentaria tradicional
	Las personas indígenas son sucias, no se visten a la moda
Estigmatización en el vocabulario	Renuencia a incorporar elementos externos ajenos a la forma de vida y tradiciones shuar
	Expresiones discriminatorias y xenofóbicas en las narraciones y conversaciones de jóvenes
	La utilización de la lengua en la comunicación en lugar de admiración es vista con desprecio
	Shuar como sinónimo de ignorante que ni siquiera puede hablar castellano
	En la vida cotidiana es común el uso de expresiones como “no seas indio”, “pareces shuar”, “longo”
Expresiones faciales, gestos y la mirada que transmiten emociones de Rechazo a los shuar	

Tabla 3: Cultura, etnocentrismo y estereotipos negativos

Fuente: J. ArnalotChuin, 1978

Elaboración: Tamara Landívar



Algunos elementos de la globalización no han llegado al mundo Shuar, aquellas interrelaciones e interdependencia de las diferentes sociedades a escala mundial que, en el caso de la Amazonía, Occidente necesita incorporar. Dicha apropiación de recursos naturales se compara con rasgos de discriminación y estigmatización a todo lo que no sea occidental y blanco-mestizo. Los estereotipos y la discriminación hacia los shuar estigmatizados socialmente, ha sido dirigida en torno a aspectos socioculturales y otros relacionados a la lengua nativa como se consigna en la Tabla 3, cuyos contenidos proceden de la experiencia acumulada por la tesista a partir de una investigación iniciada sobre el tema en 1997 relacionada a la parte etnográfica que describe las características de la nacionalidad Shuar, su contexto ambiental y social, su forma de vida y su filosofía contenidos en el sistema de creencias y prácticas del grupo étnico, como también de sus anhelos, de sus vicisitudes, de las formas de discriminación, de los estereotipos negativos de la que son objeto y las respuestas que esta Nacionalidad da a la sociedad occidental ecuatoriana.

Una vez graficados los estereotipos negativos que algunos apach procedentes de Loja, Macas y Cuenca tienen de los shuar, es necesario regresar a las definiciones expuestas que vienen a fortalecer imaginarios que transitan entre el mundo moderno y las sociedades originarias dentro de un contexto por demás complejo que hace que todavía transiten entre “lo mítico y lo simbólico, pasando por otras dimensiones que refieren los estados de conciencia o inconsciencia [...] se añade que lo imaginario está asociado a otras complejas categorías teóricas como cultura, sociedad, imaginación e imagen” (Agudelo, 2011, p.87). El presente estudio se apoya en las categorías metodológicas ligadas a la teoría de la complejidad desarrollada por Edgar Morin (1993) que son de ayuda al análisis crítico de los temas propuestos, pues la *teoría de la complejidad* resuelve las necesidades académicas de pensamiento y contribuye al tratamiento del papel que juega la incertidumbre en la exploración de las categorías sometidas a análisis.

La teoría del antropólogo francés (1993) ha sido de utilidad para el análisis de la sociedad Shuar y la compleja trama del espacio mítico y ritual. Mostrar cómo el gran problema de la ciencia moderna radica en su dependencia a paradigmas simplificantes, a la decisión de no complejizarlos, ha impedido integrar todos los aportes de la ciencia y



la técnica actuales –incluido el conocimiento ancestral– en un esquema unitario sobre el mundo, la vida y el vivir; planteamientos que en cambio sí explica un *pensamiento complejo* que desnuda los límites, las insuficiencias y las carencias de aquel pensamiento simplificante, lamentablemente presentes en algunos trabajos etnográficos. Edgar Morín (1993) considera que para estar a la altura de los desafíos que plantea la investigación científica se hace necesario crear un método, una manera de pensar, un pensamiento que dialogue con lo real y que vea la complejidad más allá de una reducción o de un deslinde de las tesis, conceptos y categorías. Al contrario, el pensamiento complejo integra las formas simplificadoras de pensar para concebirles como un pensamiento total, complejo, cabal, holista, multidimensional, integral que se reconoce en principios de incompletud e incertidumbre. El autor (1993) lo denomina pensamiento parcelado, dividido, inacabado e incompleto que amerita complejizarlo.

La teoría de la complejidad –complexitytheory– ve a la sociedad humana como un objeto ontológicamente muy intrincado porque envuelve una enorme cantidad de elementos de diversa clase relacionados entre sí de múltiples maneras, en una suerte de “juego de espejos” en que ellos se reflejan mutuamente. Designa un nuevo punto de vista sobre la realidad y el método de conocimiento y análisis científico, surgidos en los años ochenta del siglo anterior. Punto de vista integral, dinámico, en movimiento que incluye dentro de sus técnicas la observación a sí mismo, de modo que se autocuestiona y es capaz de denunciar sus propias deficiencias y contradicciones.

La teoría de la complejidad es una categoría científica en formación –fundada, en gran medida, sobre la *teoría del caos*– que se aplica a los sistemas complejos de la realidad. La asociación entre las dos teorías se debe a sus planteamientos sobre procesos causales y no lineales y a sus comportamientos no deterministas. Tienen ellas, por tanto, muchos puntos de contacto, aunque son diferentes porque la una plantea el caos y la otra un orden complejo. Tiene una visión integral del mundo y de los nexos entre sistemas vivientes. Edgar Morin (1993) señala el mundo como un todo está cada vez más presente en cada una de sus partes, punto de vista central de la teoría de la complejidad que descubre en toda su infinita profundidad lo complejo de lo real y que permite asociar en la unidad elementos antagónicos pero complementarios, reconocer la dualidad en el seno de la unidad y ver la cohabitación del orden y el desorden en todas



las cosas. Dice que a cada nivel de complejidad corresponden propiedades completamente diferentes de las cosas y que en cada etapa de su evolución son necesarias nuevas leyes y conceptos.

Para esta teoría, la complejidad de todo lo viviente es enorme hasta el punto que la complejidad del ser humano, de la sociedad, de la Tierra, del cosmos ha obligado a redefiniciones científicas, dentro de las cuales algunos problemas se han declarado “*no científicos*” mientras que otros que no han estado en la mira de la ciencia, han pasado a ser sus objetivos importantes. En general, las teorías, las ideas, las ideologías y en suma la cultura ha tenido que ser repensada y se ha forjado un pensamiento multidimensional capaz de aprehender la complejidad de lo real. Por eso, Morin en sus cinco volúmenes de “*El Método*” publicados entre 1977 y 2002 habló en los albores del tercer milenio de una nueva teoría *antropo cosmológica* y definió al ser humano como un *homo complexus* porque es una criatura “*sensible, neurótica y delirante*” al mismo tiempo que racional.

Es racional e irracional y, por tanto, capaz de toda clase de medidas y desmedidas; ama y odia, es tierna y violenta, sonríe, ríe y llora. Está compuesta de elementos racionales, pero también de elementos afectivos. Es seria y calculadora, pero al mismo tiempo “*ansiosa, angustiada, gozosa, ebria y extática*” (Morín, 1977-2002). Se pierde por los laberintos del mito, la magia y la hechicería, pero es capaz también de introducirse en la filosofía y la ciencia; combina el conocimiento científico con la quimera y la civilización con la barbarie.

Se mueve entre el determinismo y la libertad. En su naturaleza alternan el *homo sapiens* con el *homo demens*, pues en ocasiones la inteligencia se impone sobre la emoción y en otras ocurre el fenómeno inverso. Pero esa complejidad se acrecienta si pensamos, como dice Morin, que somos la extremidad de un ala cósmica, impulsados en y por una aventura que nos supera. Estamos poseídos por los mitos, los dioses, las ideas; somos sonámbulos casi totales en un mundo de complejidades insondables (Borja, 2014).

El pensamiento complejo es un pensamiento holístico, es el estudio desde el todo hasta las partes para explorar las distintas dimensiones de la realidad. Esta investigación permite partir desde la mirada del pensamiento complejo, el diálogo entre disciplinas y



la transdisciplinariedad,⁵ en este caso, la investigación antropológica con la investigación médica. El conocimiento de las dos ciencias nos permite decantar en conclusiones que entrecruzan los conocimientos científicos con la finalidad de generar resultados que aportan elementos valiosos para conocer aspectos de las manifestaciones de la cultural Shuar.

La ciencia médica contribuye a despejar los elementos conceptuales del rito de la tsantsa, mediante los resultados de pruebas de ADN que dieron positivo a la existencia de tsantsa de mujeres que según uno de los imaginarios de los shuar, el trasvase de poder, en este caso, sería cuestionado toda vez que para la cosmovisión shuar las mujeres no acumulan poder sino hasta la menopausia, el poder para los shaur se acumula en la sangre y la menstruación se considera como pérdida de fragmentos de poder, por tanto no se harían tsantsa de mujeres. La teoría de Morín permite interactuar entre la dinámica del ser humano y el conocimiento científico y su puesta en práctica, como se evidencia en los resultados de esta investigación, dejando más interrogantes que la transdisciplinariedad deberá ocuparse. La visión de la realidad –Ontología– el mito y rito de la tsantsa y la visión del conocimiento –Epistemología–, se conjugan en el aporte científico antropológico y médico. El mito de la tsantsa tiene varias aristas para su abordaje, por tanto, no puede ser simplificante sino complejo a fin de hacer que las deidades hablen en idioma castellano las mismas palabras pronunciadas en lengua shuar- chichan.

3.3 Miradas a través de la piel, los análisis de laboratorio

El material genético de la tsantsa representa una gran fuente de información. Las pruebas de ADN demuestran que es posible obtener nueva información sobre las tsantsa que no era posible conseguirla tener hasta el momento. El estudio clínico, si bien permite conocer el tema a través de la piel, genera un nuevo diálogo sobre la construcción del rito enfocado desde la Biología, específicamente la biología computarizada y de las pruebas de la molécula de ADN presente en casi todas las

⁵Disciplina: forma de organización de los conocimientos que trascienden las disciplinas de una forma radical. “Se ha entendido la transdisciplina haciendo énfasis: a) en lo que está entre las disciplinas b) en lo que las atraviesa a todas, y c) en lo que está más allá de ellas. La transdisciplina representa la aspiración a un conocimiento lo más completo posible, que sea capaz de dialogar con la diversidad de los saberes humanos. Por eso el diálogo de saberes y la complejidad son inherentes a la actitud transdisciplinaria, que se plantea el mundo como pregunta y como aspiración. Edgar Morín (1993).



células; esto permite cruzar información de laboratorio extraída de pruebas realizadas con las tsantsa e interpretar los resultados obtenidos desde la teoría antropológica.

Para Rafael Karsten no se practica el ritual de la tsantsa cuando se trata de un acto de venganza de sangre dentro de la misma tribu, en este caso “se deja el cadáver abandonado y no se hace fiesta. Pero cuando sucede con personas de otra tribu, preparan las cabezas de enemigos que pertenecen a una tribu totalmente diferente, a quienes el vencedor no reconoce parentesco sanguíneo” (2000, p.313). El ADN nos permite conocer la procedencia del grupo humano al que pertenecen las tsantsa, posibilitando despejar estas y otras teorías. El autor (2000) erróneamente asigna al protagonista del rito la categoría de *trofeo*, el presente estudio sostiene que la tsantsa no es trofeo sino es el producto resultado de un ritual que ha seguido estrictos pasos y procedimientos, ajenos a una práctica cuyo objetivo sea el enfrentamiento bélico o la consumación de un acto de venganza de sangre. Esta tesis también destruye la hipótesis que sostiene que las tsantsa solamente se realizaba a personas de género masculino, según la cual la cosmovisión shuar no contemplaba realizar tsantsa a niños, ni a mujeres como si lo hacían en una localidad de España donde se daba lugar a esta práctica “en la vieja Arusa (región de Sevilla, España) sí le hicieron tsantsa a mujeres, en señal de odio terrible” (Tsamariant, en Bottasso 1988, p.55).

En los estudios de Deicy Armijos se puede encontrar que la mujer shuar ocupaba una alta posición en la sociedad, en especial en el nivel religioso y, además, “la esposa jíbara no es completamente independiente dentro de su esfera de actividad pero ejerce una considerable influencia y autoridad aun en materia de intereses masculinos” (2017, p.13). Como se puede apreciar, la influencia de la mujer era fuerte y de importancia dentro del mundo Shuar, lo que no descartaría la posibilidad de realizar tsantsa de mujeres, como corrobora Karsten (2000) en su trabajo de campo, cuando se refiere a la afirmación de W. C. Farabbe (1922) en la obra: *Tribus indias en la selva del Perú* donde señala: “Puede ser deplorable, pero aun así es un hecho indisputable que los jíbaros también preparaban frecuentemente trofeos de cabezas femeninas [...] a pesar de la desaparición de muchas costumbres, p. ej. vendettas bélicas (war- feuds), la reducción de cabezas, los ritos de iniciación, la magia, en gran parte todavía está viva, aunque en formas diferentes” (Karsten 2000, p.23).



Las pruebas de ADN determinan la filiación del grupo étnico al que pertenecieron, toda vez que la cosmovisión shuar no contemplaba el realizar tsantsa de los *apach*. El tratamiento metodológico de la información corrobora con los estudios científicos realizados por la Universidad San Francisco, mediante muestras de ADN de la tsantsa del Museo Pumapungo que pertenecen a individuo de sexo femenino, o sobre la tsantsa igual de sexo femenino que reposa en la colección del Museo Quai Branly, de París y que, por tanto, abren las puertas a nuevos estudios. El que algunas tribus de Canelos cerca de Bobonaza acogieran esta práctica shuar, puede ser corroborado con exámenes de ADN que ayudarían a determinar el sexo y a qué grupo humano pertenecen; esta innovadora propuesta de estudio apenas inicia.

3.3.1 Resultados de ADN

La prueba genealógica de ADN consiste en examinar el genoma de una persona mediante la toma de una muestra de componentes específicos. Los resultados aportan valiosa información acerca de la procedencia o linaje étnico personal y permite comparar los datos obtenidos de un individuo con otros del mismo linaje o grupo étnico. Su objetivo es recabar información genealógica. La tarea al realizar una prueba de ADN apunta a obtener una muestra de ácido nucleico y la manera más común para tomar la muestra referida es por medio de un raspado del interior de una mejilla, también conocido como hisopo bucal (Hoagland, 1985). En el caso de las tsantsa, se tomó muestras de la piel y cabello.

En abril del 2017, la Universidad San Francisco junto a la Universidad Católica de Quito se sumaron al proyecto del Museo Pumapungo para aplicar pruebas de ADN a las tsantsa en custodia, con el objetivo de aportar nuevos elementos de análisis. Los resultados han permitido hacer nuevas lecturas de esta antigua práctica cultural; para ello, la autora de la presente tesis contribuyó con el equipo de investigadores en la realización de los trámites para la salida de los bienes del Museo Pumapungo y luego adoptando acciones para garantizar la preservación de los bienes culturales patrimoniales, apegadas a las normas técnicas de embalaje y transportación, garantizando la preservación, cuidado y traslado de los bienes patrimoniales de propiedad del Gobierno ecuatoriano. Es importante señalar que representantes de la comunidad heredera del ritual fueron parte integral del proyecto.



Tanto los exámenes de laboratorio, cuanto la serie de debates y reuniones en torno al proyecto constituyeron herramientas útiles para la investigación de la tsantsa a partir de análisis médico que vino a confirmar la originalidad de las tsantsa examinadas. Esto se desprende de las pruebas efectuadas y encasilladas como *perfiles*, de las cuales se obtuvo información bastante precisa para conocer el estado físico, la caracterización genética y filiación; además, las pruebas ayudaron a ordenar los contrastes respectivos como parte del método de identificación genética en el campo forense.

Los informes de los análisis molecular de ADN realizado en el Laboratorio de Biotecnología Vegetal de la Universidad San Francisco de Quito, sobre determinadas regiones de las tsantsa, altamente polimórficas de ADN, recopilan los resultados obtenidos a partir de la extracción de ADN de tres tsantsa, esto permitió obtener una información muy precisa acerca de la identidad genética del individuo del que proviene el vestigio biológico en estudio, caracterizado, entre otros aspectos, por su fiabilidad y el cumplimiento de una serie de criterios científicos de calidad que han sido establecidos por diversas sociedades científicas de carácter internacional.



Imagen 54: Muestra 1. Fuente: Museo Pumapungo
Elaborado por: Laboratorio de Biotecnología Vegetal de la Universidad San Francisco, Quito
Equipo Investigativo: María de Lourdes Torres, María Mercedes Cobo y Juan Zurita

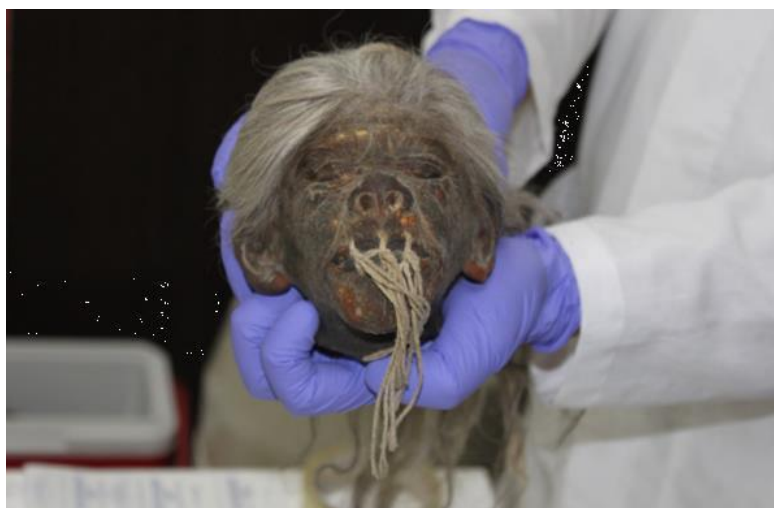


Imagen 55: Muestra 2

Fuente: Museo Pumapungo. Laboratorio de Biotecnología Vegetal de la Universidad San Francisco, Quito

Equipo investigativo: María de Lourdes Torres, María Mercedes Cobo y Juan Zurita



Imagen 56: Muestra 3

Fuente: Museo Pumapungo. Laboratorio de Biotecnología Vegetal de la Universidad San Francisco, Quito

Equipo investigativo: María de Lourdes Torres, María Mercedes Cobo y Juan Zurita

Extracción de ADN



Imágenes 57, 58, 59 y 60: Trabajos de laboratorio para extraer muestras de ADN. Laboratorio de Biotecnología Vegetal de la Universidad San Francisco, Quito
Fotografía de: Tamara Landívar, 22 de abril de 2017

Se realizó la extracción de ADN a partir de las muestras de tejido de tsantsa con el uso del kit Sherlock AX, de acuerdo a las instrucciones del fabricante. A continuación, se realizó la cuantificación de ADN y la visualización del mismo mediante electroforesis en gel de agarosa. Los resultados de la Tabla 1 muestran la concentración de ADN de cada muestra, con resultados positivos para las tres tsantsa. En la Figura 2 se visualiza el ADN obtenido de cada tsantsa en forma de sombra o barrido, característico de este



tipo de ADN ancestral que ha estado sujeto a procesos de degradación a lo largo del tiempo.

Figura 1: Concentraciones de ADN obtenidas mediante cuantificación fluorométrica utilizando equipo Qubit 3.0.

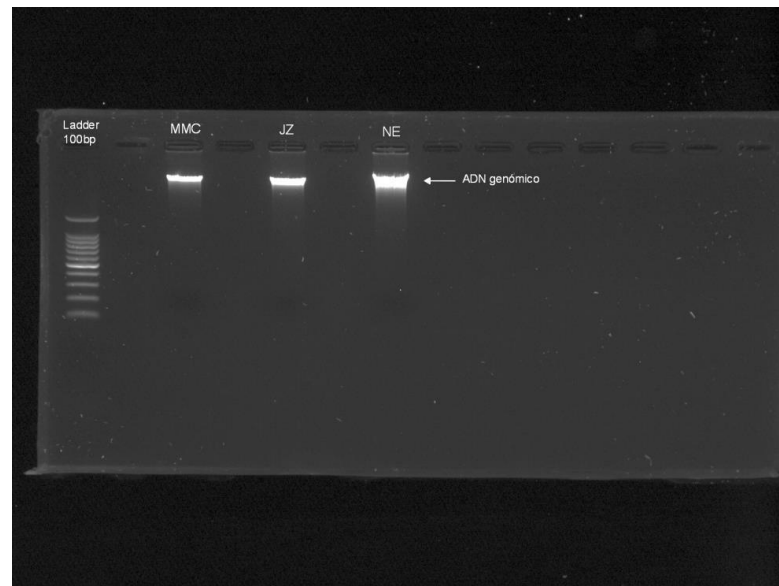


Imagen 61: Imagen resultados de ADN.

Fuente: Laboratorio de Biotecnología Vegetal de la Universidad San Francisco, Quito

La Figura 1 es el ejemplo de una corrida de gel de agarrosa al 1% con ADN genómico extraído a partir de tejido de tsantsa utilizando el kit Sherlock AX (Ladder: Ladder 100bp, T4---T11: ADN de *tsantsa*).

Tsantsa, concentración de ADN [ng/μL]

1 T1 0.1

2 T2 1.39

3 T3 8.1

Figura 2: Gel de agarosa con muestras de ADN genómico de tsantsa 1 (T1: 22876), tsantsa 2

(T2: 1281) y tsantsa 3(T3: 12876).

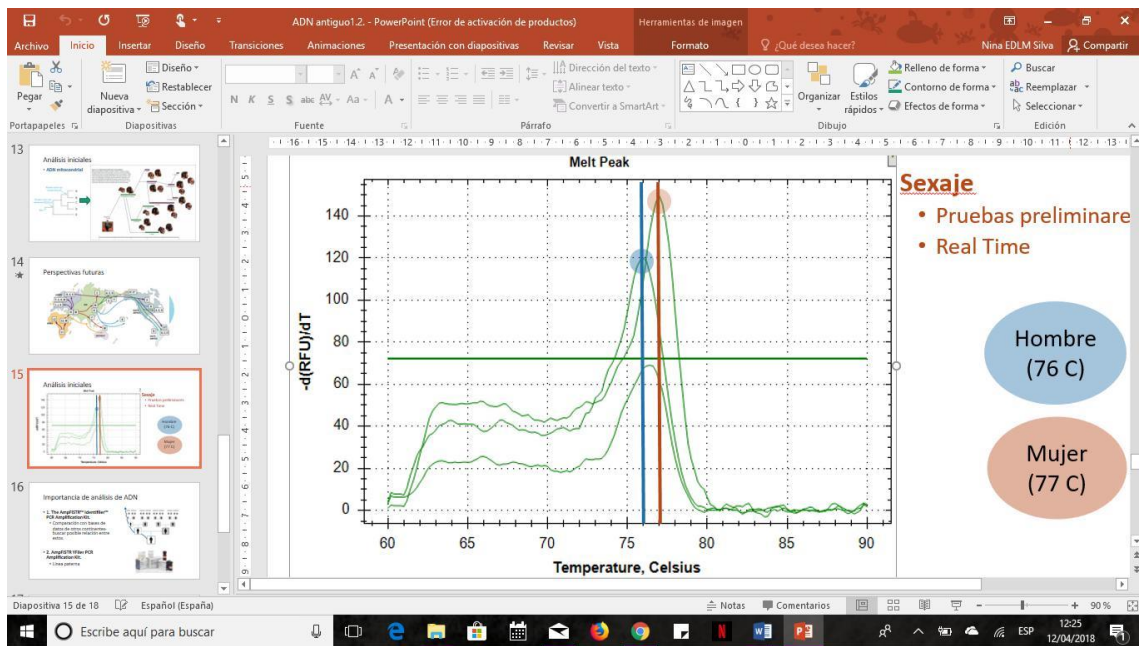


Imagen 62: Esquema de temperatura de ADN.
Fuente: Laboratorio de Biotecnología Vegetal de la Universidad San Francisco, Quito

3.3.2 Validación calidad del ADN

Con el fin de comprobar la viabilidad del ADN obtenido de las tres tsantsa, se realizó la amplificación de un fragmento del gen PNOC. Este gen es comúnmente utilizado como control por ser un gen *housekeeping* de una sola copia ubicado en el genoma nuclear de vertebrados. La Figura 1 muestra los resultados de esta prueba, las marcas de color blanco indican la presencia del fragmento esperado en todas las muestras. Con estos resultados, se confirma que la metodología utilizada para la extracción de ADN es eficiente y que este material puede ser utilizado en futuros análisis moleculares.

Figura 2. Amplificación de PNOC en primeras muestras de ADN no preservado de tsantsa 1 (T1:22876), tsantsa 2 (T2: 1281) y tsantsa 3(T3: 12876)

El objetivo a futuro de este proyecto es ampliar la colección de ADN de las tsantsa para su análisis molecular. Mediante la caracterización molecular se puede validar y estar seguros que las tsantsa son de origen humano, determinar su sexo y establecer el origen ancestral de cada una de ellas. Específicamente el interés en el estudio del ADN



mitocondrial de las tsantsa gira en torno a que su tasa de mutación permite extraer información sobre eventos evolutivos relativamente cercanos y es comúnmente reportado en estudios de antropología molecular. La región hipervariable-1 (HVR-1) es una región no codificante dentro del ADN mitocondrial de aproximadamente 400 pb., que se usa extensivamente como marcador para estudios genéticos en poblaciones humanas. Con los análisis se buscan encontrar los cambios por mutaciones en esta región que permitan identificar haplotipos que puedan servir posteriormente para establecer un posible origen geográfico de las muestras. Además, se propone determinar el sexo de cada individuo mediante el análisis del gen de la amelogenina que se basa en la diferencia en la longitud en los cromosomas sexuales proporcionados por padre y madre; este análisis se realizó con la técnica de PCR llamada High ResolutionMelting (HRM) Analysis.

Los resultados preliminares obtenidos con las muestras de las primeras tres tsantsa sugieren que es posible proseguir con nuevas muestras para su análisis molecular. El Laboratorio de Biotecnología Vegetal ha expresado que puede volver a acoger, gracias su infraestructura la ejecución de nuevos proyectos

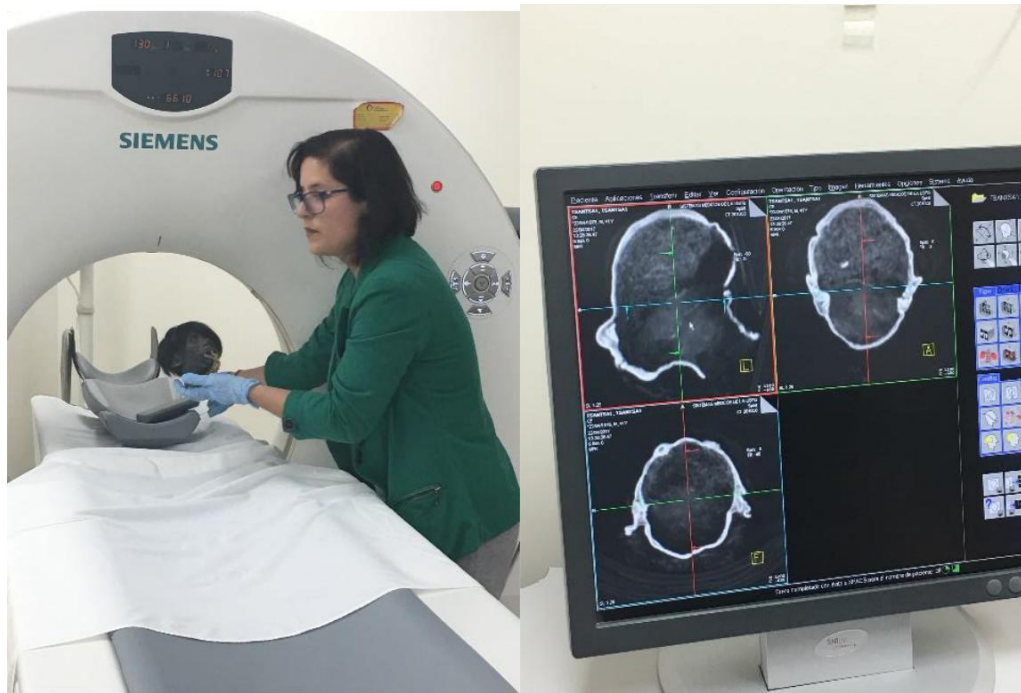
3.3.3 Tomografías de las tsantsa examinadas

¿En qué forma los resultados de laboratorio alimentan la hipótesis del presente trabajo investigativo? Las respuestas se orientan a partir de las expectativas sobre las posibilidades que estas pruebas puedan proporcionar a la Antropológica forense en general y a la Antropología cultural en particular. Una vez comprobado que existen tsantsa de mujeres se rompe la hipótesis que es un rito exclusivamente masculino; en este sentido, los especialistas aseguran que la ciencia forense es infalible e inmediata. Las muestras de ADN sirven a la investigación forense como la herramienta más precisa para la identificación y selección biológica de individuos; por ello, se ha determinado que las tsantsa analizadas pertenecen a las etnias shuar y achuar, mediante el examen técnico de sus vestigios biológicos.

Las pruebas de ADN realizadas en la Universidad de San Francisco han entregado el *perfil genético* de las tres tsantsa humanas. Un perfil genético es un patrón de fragmentos



cortos de ADN ordenados de acuerdo a su tamaño que son característicos de cada individuo. Dicho patrón es fácilmente convertible en un sencillo código numérico muy fácil de almacenar y comparar con un alto poder de discriminación (Alonso Alonso, 2011).



Imágenes 63 y 64: Tsantsa al ingresar al tomógrafo, tomografías de la tsantsa, Laboratorio de Biotecnología Vegetal de la Universidad San Francisco, Quito
Fotografía de: Tamara Landívar. 22 de abril de 2017.

Los perfiles ADN obtenidos en el laboratorio se basan en el estudio simultáneo de un conjunto de 17 regiones cortas del ADN nuclear distribuidas en los distintos cromosomas humanos de alta variabilidad entre los individuos. Se trata de pequeñas regiones de 500 nucleótidos compuestas por una unidad de 4 nucleótidos que se repiten. El número de veces que se repite esta unidad asigna una característica única que la distingue de sus similares y reafirma la gran variabilidad de población que comparte el 50% de información genética procedente del padre y otros 50% de la madre (Alonso Alonso, 2011).

Luego de estos estudios y pruebas de laboratorio dieron positivo para seres humanos de sexo masculino, entre 20 y 30 años, miembros de una etnia de la amazonia ecuatoriana –nacionalidad Shuar–. En el Ecuador existen en la actualidad cinco laboratorios



acreditados para la realización de análisis de ADN; los productos de sus investigaciones alimentan la Base de Datos Nacional de Perfiles de ADN del sistema informático CODIS. De la colección de tsantsa, adquirida por el Banco Central del Ecuador en 1976, diez cabezas son humanas y una cabeza pertenece a un mono; asimismo, dos cabezas humanas no corresponden al ritual shuar: la cabeza de niño y una cabeza de hombre blanco.

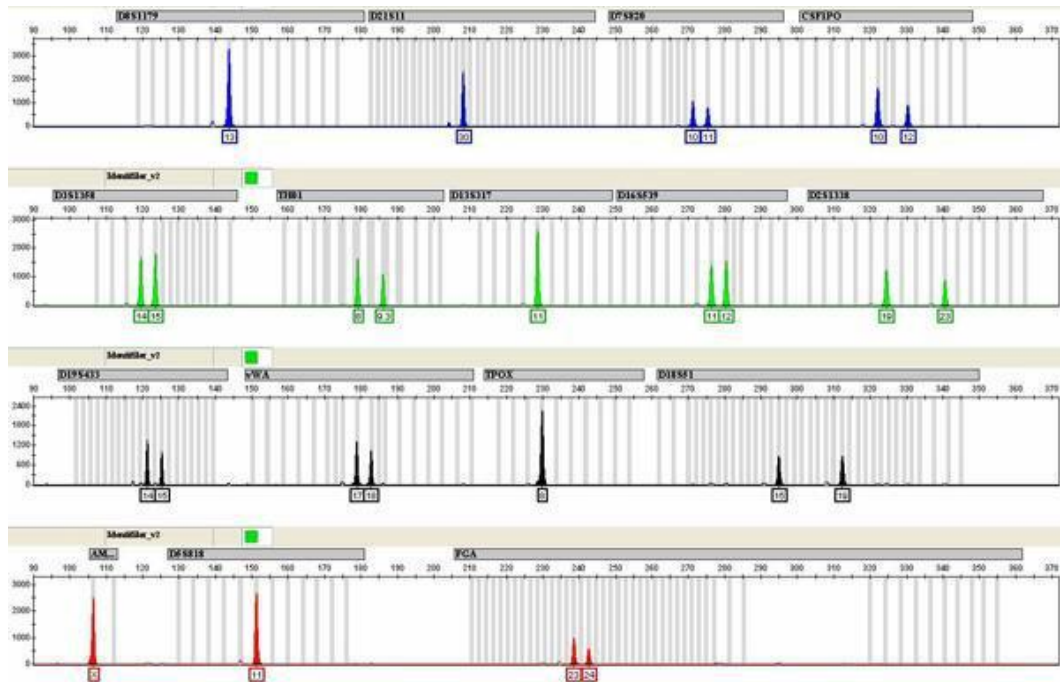


Figura 65: Perfil genético de marcadores STR Autosómicos y el marcador de sexo Amelogenina (AMG)

Fuente: ADN forense, investigación criminal y búsqueda de desaparecido, por Antonio Alonso Alonso

De manera simultánea al proceso de análisis de ADN de las cabezas reducidas, se llevó a cabo una exposición de tsantsa y su verdad histórica, en el Centro Cultural Metropolitano de Quito. En este proyecto museológico se desmitificó la idea de que la Amazonía es un territorio salvaje, se propuso también alejar el exotismo que rodea al pueblo Shuar y devolver el sitio a su conocimiento y saberes milenarios. El referido proyecto expográfico develó parte de la riqueza etnográfica que estuvo oculta en manos privadas durante muchos años; contribuyeron con el proyecto las universidades Católica y San Francisco de Quito, en esta última, se efectuaron los referidos análisis de ADN en las tres tsantsa examinadas, evento inédito en el país que, además, aporta nuevos elementos al debate académico.



Las tsantsa que se expusieron en la Centro Cultural capitalino forman parte del Fondo etnográfico del Museo Pumapungo que custodia una de la colección más numerosa de tsantsa que dispone el país. Los restos humanos llegaron a este Museo en la década de 1970, casi todos devueltos por algunos coleccionistas privados; la última cabeza llegó en 1981. Tres *tsantsa* examinadas en los laboratorios son de sexo masculino. La colección de Pumapungo conserva la tsantsa de un niño, lo que lleva a cuestionarse sobre la elaboración de tsantsa fuera del rito propio de las comunidades indígenas que han trabajado conjuntamente con el museo cuencano para borrar el imaginario impuesto por Occidente que ha señalado a las tsantsa como *práctica bárbara* antes que de elemento de identidad étnica y cultural. La extirpación de la práctica de reducir cabezas coincidió con el inicio de las exploraciones petroleras de 1995.

Es importante resaltar que al término de esta investigación se logró realizar el análisis de ADN de toda la colección de la tsantsa del Fondo Nacional de Etnografía, cuyos resultados demuestran que algunas tsantsa pertenecen al sexo femenino. Esta información fue corroborada gracias a los análisis hechos a la colección del Museo Quai Branly de París, a solicitud de la autora de esta tesis quien se encuentra trabajando en un proyecto expositivo sobre la tsantsa para este museo francés; estos resultados dejan sin efecto el mito de que los shuar no realizaban tsantsa de mujeres, debate que amerita un nuevo capítulo para esta investigación que cada vez devela nuevos misterios.

Es importante resaltar que al término de esta investigación se logró realizar el análisis de toda la colección del Fondo Nacional de Etnografía, los resultados de ADN demuestran que algunas tsantsa pertenecen al sexo femenino. Es interesante corroborar esta información con resultados similares obtenidos de los análisis hechos a las tsantsa que se encuentran en custodia del Museo Quai Branly de París y que fueron realizados a petición hecha por la autora de esta tesis, quien se encuentra trabajando en un proyecto expositivo sobre la tsantsa para este Museo; esto deja sin efecto el mito de que los shuar no realizaban tsantsa de mujeres, debate que amerita un nuevo capítulo para esta investigación que cada vez devela nuevos misterios.

En cuanto a los exámenes de ADN determinaron las copias genéticas de los progenitores de los individuos convertidos en tsantsa. Cada individuo posee copias genéticas de sus progenitores, una heredada de su madre y otra de su padre con



información contenida en el genoma humano conformado por alrededor de 25.000 genes. Además de estudiar el nivel de genes individuales, el examen genético incluye resultados que demuestran formas mutantes de los genes, a más de identificar cambios y afinidades, dejando abierta la posibilidad de una investigación a partir de muestras de ADN de los shuar contemporáneos para verificar la filiación dentro de esta nacionalidad y de otros grupos culturales.

El capítulo tres se cierra con aportes a los supuestos teóricos y conocimiento del rito de la tsantsa y sus funciones apoyándose en pruebas de laboratorio clínico. De esta manera, este capítulo logra despejar varias hipótesis que al mismo tiempo desvirtúan planteamientos defendidos por autores que desconocen los elementos fundacionales de la cosmovisión shuar y que construyen teorías sobre la tsantsa como trofeo o como talismán o que afirman que no existen tsantsa de mujeres. Los resultados aquí expuestos son el resumen de una investigación iniciada hace más de 20 años en el seno de la nacionalidad Shuar y que diera como resultado la propuesta museológica para la implementación de la exposición permanente de tsantsa en el Museo Pumapungo, sustentado en el trabajo curatorial encargado a la autora de la tesis y que se realiza con la población motivo de esta investigación a fin de mostrar al mundo estas piezas genuinas y originales y su significancia.

Los contenidos de este capítulo se enfocan desde una mirada actual y desde una concepción contemporánea que trasladó el análisis de laboratorio a perspectivas teóricas y epistemológicas que encontraron sustento en el debate metodológico planteado por Edgar Morin y Michael Foucault, como eje vertebrador del diálogo entre el mundo Shuar y la sociedad occidental actual, así como entre las ciencias antropológicas-etnográficas y médicas con la finalidad de conocer más sobre un mito y rito que tanta controversia ha generado a lo largo de su presencia fuera del mundo shuar.

Los contenidos expuestos en este capítulo cumplen el objetivo de fortalecer el debate y fomentar la diversidad étnica del Ecuador de 2019, facilitando aquella capacidad del shuar para mirar los elementos culturales y remirarse en la otredad de un modo diferente. Es objetivo de la presente investigación demostrar que la tsantsa adopta la función de aleccionador social, como instrumento práctico para el trasvase de alma; sin embargo, plantea nuevos estudios, la nueva hipótesis registrada durante la presente



investigación: *la tsantsa como elemento cultural depositario de conocimiento ancestral, como un regulador que genera el equilibrio social y como protector de los peligros que asechan y amenazan la vida de los shuar al captar la sabiduría que acumulan los ancianos y que circundan la selva*, lo que confirma que las funciones del mito que perduran en la comunidad.



CAPITULO IV CONCLUSIONES

4.1 Consideraciones finales

Para anotar los aportes de la Antropología en tiempos de pensamiento crítico y posverdades, se debe medir la relación que tiene esta disciplina con los problemas de las sociedades y nacionalidades étnicas, sobre todo su aporte a la capacidad de prestar herramientas para su comprensión. La Antropología de lo contemporáneo viene a cumplir un rol preponderante para abordar los problemas de las comunidades étnicas de la Amazonía que son de incumbencia de la sociedad ecuatoriana en general. La presente investigación enfoca una compleja variable concerniente a la nacionalidad Shuar en la Amazonía, cuyos resultados constituyen un aporte a los supuestos teóricos y conocimiento del rito de la tsantsa a fin de despejar la incógnita de si el producto del ritual es hacerse de un trofeo, o si dicho trofeo se convierte en bien cultural, y no en trofeo de guerra puesto que el tsankram esta vez no viene de un enfrentamiento bélico sino viene de asistir a un ritual. Tampoco es una pieza exótica destinada a la comercialización, es un bien cultural que pertenece al patrimonio de la nacionalidad shuar. La tsantsa es parte de la parafernalia del rito. Es su producto.

Asimismo, otros investigadores, entre ellos Max Uhle en 1901, confundieron el término asignándole la categoría de *cabeza trofeo*; el antropólogo alemán interpretó algunas imágenes de cabezas cortadas presentes en la iconografía andina como trofeos de guerra (en las nacionalidades Cañar, Chavín, Sechín, Paraca, Nasca, Wari, Tiwanaku) (Ríos Valladares 2011, pp.21-22). Lo que evidencia que la categoría *trofeo* nació asociada a la idea de violencia ejercida sobre el cuerpo del enemigo capturado, sacrificado, decapitado y cuya cabeza devenía en trofeo. Respecto a la definición arqueológica de *cabeza trofeo*, en el documento *Memorándum de Entendimiento entre los Estados Unidos y Perú*, de 1997 –celebrado tras el acoso de los coleccionistas privados de Norteamérica a estas piezas únicas– se establecieron categorías específicas para definir restos humanos con el objeto de controlar su tráfico. El énfasis estaría puesto en la idea de *cabezas trofeo*, como ofrendas presentadas a las deidades para garantizar la restauración del orden social, natural y cósmico (Bovisio, 1995 en Costas, 2012).



Sobre la hipótesis de cabeza trofeo, contextualizada a partir de la mirada occidental a inicios del siglo anterior, María Paula Costas (2012) explica que dentro de la comunidad shuar el ritual *tsantsa* se desarrollaba como un sacrificio que permitía simbólicamente realizar el *transvase de alma* entre la *tsantsa* y el guerrero, mediante la observación de pasos estrictos. Parte de la comunidad participa en el rito de la *tsantsa*, al constituirse en la celebración de mayor envergadura en cuanto a su contenido simbólico y al poder de convocatoria. En cierto momento del ritual se llega a venerar a la cabeza como un objeto sagrado, esto sucede antes del trasvase de alma, luego de lo cual pierde el valor de sagrado. Se conjetura que después del ritual la *tsantsa* pierde el poder y pasa a ser un objeto casi ignorado.

Si se considera a la *tsantsa* como trofeo –entendido como una recompensa por una tarea específica y que usualmente sirve después como prueba de esta acción–, en ese caso no es un trofeo ordinario porque es el testimonio de una hazaña; por consiguiente, un shuar no puede desprenderse de la cabeza reducida, menos justo al final del ritual sin ningún miramiento al tratarse no de un trofeo “tampoco de una especie de amuleto, que permite captar la fuente de energía de los espíritus, atraer a los animales de caza o a la hermana lluvia que fertilice los huertos” (Descola 2005, p.3). A la *tsantsa*, como objeto mítico de su cosmovisión presente en el ritual, se le asigna un lugar que garantice su seguridad y conservación.

Los datos etnográficos extraídos del trabajo de campo en el periodo de investigación proceden de visitas a territorio Shuar y a espacios del Museo Pumapungo. Los capítulos de la tesis repasan la organización comunitaria de la nacionalidad Shuar, el sistema de parentesco, más aspectos etnográficos y etnológicos de importancia que permiten conocer la configuración básica del pueblo y los sistemas cosmovisivos, tanto en territorio Shuar como en el Museo Pumapungo, propuesta de esta tesis que desafió el reto de convertir el Museo en espacio de investigación de campo, puesto que los públicos que convoca permiten emprender investigaciones con *los diversos*, con la otredad, sin necesidad de salir a sus comunidades ni a sus hábitat.



Los elementos inherentes a la cosmovisión shuar resignifican las funciones del Museo y de sus salas de exhibición, en donde los shuar asumen el rol de actores sociales e intérpretes activos de las propuestas del Museo Pumapungo. Los ensayos de laboratorio clínico desvirtúan planteamientos sostenidos por algunos autores como por ejemplo la afirmación de que no existen *tsantsa* de mujeres y niños. La investigación y el trabajo de campo hacen justicia a elementos fundacionales de la cosmovisión shuar y destruye teorías sobre la *tsantsa* practicada únicamente a personas adultas de sexo masculino, o la *tsantsa* vista como trofeo o como talismán dejando una marcada diferencia entre una *tsantsa* y una cabeza reducida.

Los contenidos del estudio, enfocan el tema desde una concepción contemporánea y trasladan el análisis a perspectivas teóricas y epistemológicas que encontraron similitudes y diferencias entre el mundo Shuar y la sociedad Occidental actual, lo que invita a repensarse en la *otredad*. Expone las características del pueblo amazónico shuar a partir de su historia y cosmovisión en su contexto geográfico y la organización social en relación al sistema de mitos, ritos y símbolos y demás elementos que conforman la nacionalidad. Ubica las *tsantsa* en un contexto retablístico, como tradición privativa de este pueblo y único en su género; insiste en los contenidos simbólicos de la *tsantsa* y busca construir el sentido que adjudica al mito la lectura de la cultura shuar, en contraste con la mirada occidental que ubica a la cabeza reducida como objeto no cultural sino comercial, que produce distintos efectos, analizando su circulación en escenarios extraños que hace que ingrese a nuevas esferas y sistemas de valor.

La presente investigación aporta al conocimiento de la cultura shuar desde la propia visión de la comunidad originaria y de la lectura que hace los miembros de esta Nacionalidad a la cultura occidental. El análisis antropológico del ritual de la *tsantsa*, en la actualidad, recibe los aportes de algunas ciencias que tradicionalmente no tomaban parte en su análisis, nutriendo el debate y ampliando el enfoque y permitiendo, además, la ruptura de cualquiera frontera de la ciencias humanas que contribuyan a la exploración de los miedos y eventos que rebasan los límites del entendimiento y la razón, eventos relacionados con los restos humanos, es decir las cabezas humanas reducidas, y que han creado tanta polémica y expectativa al quedarse en un espacio atemporal.



El rito de las tsantsa provoca nuevos temas de debate desde lo humano, exponiendo verdades lacerantes que ponen perpleja a la moralidad occidental en general y a la judío-cristiana en particular en temas relacionados a la vida y la muerte, así como con la manera de ejercer justicia y condenar delitos. En efecto, el estudio muestra las diferencias de la administración de las Leyes, sea por parte de las instituciones del Estado o por la justicia ancestral, ante una misma infracción. La investigación coincide en que la tsantsa adopta la función de aleccionador social que actúa como instrumento práctico para el trasvase de alma y como elemento cultural depositario de conocimiento ancestral y regulador de la vida en la comunidad shuar, donde aún sigue vivo este mito.

Debido a que cada vez vienen renovados elementos a alimentar el debate, serán nuevas investigaciones las que desentrañen la permanencia o no de un ritual ancestral en (des)uso, lo que permite abrir la interrogante si la tsantsa es en verdad una tradición perdida, o su significado y mensaje mantienen vigencia y continuamente se resignifica.



4.2 Conclusiones y recomendaciones

La historia y organización social del pueblo Shuar está en relación a su cosmovisión e identidad étnica, así como con el sistema de mitos, ritos y símbolos, elementos que conforman su nacionalidad. Los imaginarios shuar se desarrolla en cada una de las comunidades, cuyos habitantes continúan practicando costumbres antiguas característica de un acervo oral poblado de personajes, mitos, ritos, valores y muchas más expresiones.

Dentro de esta relación emic/etic, el rito de la tsantsa reorganiza las relaciones sociales y resignifica simbolismos, valores y creencias. Sus raíces remotas se han modificado, otras han desaparecido, pero perduran elementos de identidad; este ejercicio de resignificación del rito de la tsantsa le dota de una carga identitaria y funcional.

La relación de ritos ancestrales que perduran hasta la actualidad, con ciertas celebraciones, es un referente para subrayar la correspondencia que los pueblos amazónicos siguen teniendo con la naturaleza y su entorno mediante actos de reciprocidad, pese al avance de la homogeneización. Algunas expresiones culturales ancestrales que han sido transmitidas por estas comunidades indígenas, están asociadas a prácticas de vida e identidad y conservan rasgos de sincretismo cultural entre el calendario religioso católico y el calendario ritual indígena, fortaleciendo la cohesión y el diálogo social.

La tsantsa en el mundo contemporáneo como parte del imaginario socio-comunitario tiene valor simbólico y significados, ubica a la nacionalidad Shuar dentro del paradigma de investigaciones antropológicas que se desarrollan en la actualidad. Los imaginarios sociales y la dialéctica que se produce entre los shuar y la cultura occidental ayudan a la comprensión en la construcción de los imaginarios contemporáneos y, además, a saber cómo el mito al ingresar a diferentes sistemas de valor le resignifica y, en consecuencia, ayuda a conocer la función social aleccionadora del rito de la tsantsa dentro del mundo shuar.

Por ello, cuando un bien se patrimonializa se consigue proteger y conservarlo como herencia y legado para las futuras generaciones. La reafirmación de los elementos de



patrimonio permite construir referencias identitarias y una conciencia patrimonial de carácter representacional y comunicacional; por tanto, reconocer el rito de las tsantas como patrimonio inmaterial ayuda a la construcción social y comunitaria que involucra a todos los sujetos y son, por supuesto, los miembros de la nacionalidad Shuar los principales interesados en conservar rito ancestral y el sistema de valores contenidos en mitos y leyendas.

El Ministerio de Cultura y Patrimonio, como institución rectora del Sistema Nacional de Cultura, en el marco de las políticas públicas de patrimonio, en consideración a los acuerdos ministeriales de inclusión para los pueblos y nacionalidades debería emprender proyectos de investigación etnográfica dirigida por especialistas para enfocar estos temas que pueden ser tratados incluso desde lo económico, donde la cultura se vincula al mercado y al consumo y se manifiesta en las llamadas industrias culturales.

La *tsantsa* como objeto de intercambio comercial debe someter a análisis los procesos de resignificación (de las *tsantsa*) y el efecto que producen estos bienes fuera de su contexto original para ingresar a nuevas esferas y sistemas de valor. En la actualidad, la *tsantsa* se exhibe en museos de todas partes del mundo, en colecciones privadas y en galerías; su comercialización inescrupulosa y otras variables, inciden en la configuración de la identidad de la comunidad shuar.

La *tsantsa* en el mundo contemporáneo como parte del imaginario socio-comunitario tiene valor simbólico y significados, ubica a la nacionalidad Shuar dentro del paradigma de investigaciones antropológicas que se desarrollan en la actualidad. Los imaginarios sociales y la dialéctica que se produce entre los shuar y la cultura occidental ayudan a la comprensión de los imaginarios contemporáneos porque nos muestra cómo el mito ingresa a diferentes sistemas de valor y les resignifica; por tanto, ayuda a conocer la función social aleccionadora del rito de la *tsantsa* dentro del mundo shuar y su influencia en el pensamiento occidental.

Por ello, cuando un bien se patrimonializa se consigue proteger y conservarlo como herencia y legado para las futuras generaciones. La reafirmación de los elementos de patrimonio permite construir referencias identitarias y una conciencia patrimonial de carácter representacional y comunicacional; por tanto, reconocer el rito de las tsantas



Universidad de Cuenca

como patrimonio inmaterial ayuda a la construcción social y comunitaria que involucra a todos los sujetos y son, por supuesto, los miembros de la nacionalidad Shuar los principales interesados en conservar este rito ancestral y el sistema de valores contenidos en mitos y leyendas.

Al concluir la presente investigación, el padre Siro Pellizzaro, quien compartió sus conocimientos y experiencias, como informante de esta investigación desde 1997 retornó a las cascadas sagradas, junto a Arútam. Gracias por compartir tu valiosa sabiduría, por considerarte un shuar más y ser un incansable investigador de su mundo.

CON TODO MI RESPETO

Y ADMIRACIÓN A LA NACIONALIDAD SHUAR.

Tamara Landívar Villagómez



BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (2010). *Desarrollo global*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Adelaar, W. (2004). *El lenguaje de los Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Agudelo, P. (2011). *(Des) hilvanar el sentido/los juegos de Penélope una revisión del concepto imaginario y sus implicaciones sociales*. Vol.11 No.3, 2011 –Versión Digital Facultad de Educación- Universidad de Antioquia: Medellín.
- Aktouf, O. (2001). *La Metodología de las Ciencias Sociales y el Enfoque Cualitativo en las Organizaciones*. Colombia: Universidad del Valle.
- (1992). *Metodología de las ciencias sociales y enfoque cualitativo de la organización*. Quebec: Sainte-Foy, Prensas de la Universidad de Quebec.
- Almeida, I. (2005) *Historia del pueblo quecha*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Alonso Alonso, A. (2011). *ADN forense, investigación criminal y búsqueda de desaparecidos*. Madrid: Servicio de Biología, Instituto Nacional de toxicología
- Amaluisa, C. y Mariana S. (1978). *Un grupo shuar marginado y dependiente*. Sucúa: Mundo Shuar.
- Antun, R. (1991). *Tsentsak: la experiencia chamánica en el pueblo Shuar*. Quito: Ed. UPS.
- Araujo, D. (2002). *Literatura de la República. Período 1830-1895*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Corporación Editora Nacional.
- Arias-Schreiber y Fidel Tubino. (2008). *Ciudadanías plurales y esferas públicas, que abordan la historia de la nacionalidad shuar*. Quito: Ediciones AbyaYala.
- Armijos, D. (2017). *Estudio de la relación de género de la etnia shuar*. Cuenca: UPS, Sede en Cuenca.
- Arruabarrena, H. (1987). *Prólogo a mito y significado, de C. Lévi-Strauss*. Madrid: Alianza Editora.
- Augé, M. y Colleyn, J-P. (2006). *Qué es la antropología*. Buenos Aires: Paidós.
- Ayala Mora, E. (2015). *Historia, tiempo y conocimiento del pasado. Estudio sobre periodización general de la historia ecuatoriana: una interpretación interparadigmática*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.
- (2005). *El socialismo y la nación ecuatoriana*. Ediciones La Tierra, Quito.



Baeza, M. A. (2002). *De las metodologías cualitativas en investigación científico social. Diseño y uso de instrumentos en la producción de sentido*. Concepción: Editorial de la Universidad de Concepción.

Barenguera, A. (2014). *Escuchar, observar y comprender. Recuperando la narrativa de las ciencias de la salud. Aportaciones desde la investigación cualitativa*. Taller Gráfico. Catalunya.

Baudrillard, J. (1970). *La sociedad de consumo. Sus mitos y sus estructuras*. Madrid: Ed. Siglo XXI.

Benítez, L. y Garcés, A. (1986). *Culturas ecuatorianas: ayer y hoy*. Quito Ediciones Abya-Yala.

Bianchi, César. (1988). *Los shuar y su ambiente, conocimiento del medio y cacería no destructiva*. Segunda Edición, Quito: Ediciones Abya-Yala.

----- (1993). *Hombre y mujer en la sociedad shuar*. Quito – Ecuador. Ediciones Abya-Yala,

----- (1978). *La casa shuar. Mundo Shuar 1, Serie «C»*. Mundo Shuar, Centro de Documentación e Investigación y Publicaciones. Sucúa.

Blández Ángel, J. (2000). *La investigación- acción, un reto*. (2ª ed.). Barcelona, España: INDES Publicaciones.

Bonfil Batalla, Guillermo, (1972). *El concepto de indio. Una categoría de la situación colonial*. Méjico, UNAM.

Borja, Rodrigo. (2014). *Enciclopedia de la política, tomo II: H-Z*. Méjico: FCE.

Borja, J. (2014). *Revolución urbana y derechos ciudadanos: Claves para interpretar las contradicciones de la ciudad actual*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Botero, F. y Endara, L. (1994). *Mito, rito, símbolo, lecturas antropológicas*. Quito: Instituto de Antropología Aplicada.

Bottasso, J. (2003). *Los salesianos y la Lengua de los Shuar*. Ediciones Abya Yala. Quito

----- (1980). *Los salesianos y los shuar*. Tesis di Laurea, Pontificia Universita Gregoriana, Facolta di Misiologia.

----- (1982). *Los shuar y las misione, entre la hostilidad y el diálogo*. Quito: Ediciones Abya Yala.



----- (1988). *La familia y la vida social*. Tercera edición. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Bourdieu, P. (1997). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo XXI Editores.

Broda, J. (1991). *Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica*. En: Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica. Méjico: Universidad Nacional Autónoma de México.

Bustamante, T, 1988. La larga lucha del kakaram contra el sucre, Abya-Yala, Quito.

Buxó Rey, J. (1991). *Tecnopaisajes, identidades y diseños culturales*. Barcelona: FELIX.

Cachiguango, L. E. (2009). *AyaUma, el espíritu del silencio*. Quito: FLACSO.

Calderón, C. (1998). *Ecuador, realidad socioeconómica*. Quito: Ediciones Aymesa.

Carmona Caldera, C. (2009). *Pueblos indígenas y la tolerancia occidental*. La Paz: POLIS.

Carrillo, O. (2018). *El refugio de los guerreros del amazonas*. Santiago: Universidad de Chile.

+Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1. Barcelona: Tusquets.

Cieza de León, P. (2001). *Crónica de Indias La entrada de los incas en la historia universal*.

Clifford, J y George, M. (1991). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar.

Collier, D. y Murra, J. Ví. (1989). *Reconocimientos y excavaciones en el sur del Ecuador*. Cuenca: Centro de Estudios Históricos y Geográficos del Azuay.

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. (2017). Documentos oficiales de CONAIE. Categoría Archivos.

Cotterell, A. (2012). *Mitos*. Barcelona: Editorial Paidós.

Chumpi, M. (1999). *Explotación petrolera y minera en los territorios Shuar. Problemas y posibles planteamientos. Federación Interprovincial Centro Shuar*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Dávila, G. (2006). *El razonamiento inductivo y deductivo dentro del proceso investigativo en ciencias experimentales y sociales*. Méjico: Instituto de Investigaciones Filológicas IIFL (UNAM).



Descola, P. (2005). *Las lanzas del crepúsculo, relatos jíbaros. Alta amazonia*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.

-----1996. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Abya-Yala, Quito.

Díaz, I. (2010). *La memoria fragmentada. El museo y sus paradojas*. Barcelona: Ediciones Trea

Durand, G. (2000). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Eliade, M. (1963). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: GUADARRAMA / PUNTO OMEGA.

Esvertit Cobos, N. (2005). *La incipiente provincia, incorporación del oriente ecuatoriano al estado nacional (1830-1895)*. Barcelona: UNID.Fernández, Ana María. (2007). *Las lógicas de la colectividad: imaginarios, cuerpos multiplicidades*. Buenos Aires: Biblios.

Farabbe, W. C. (1922). *The central areaways*. Philadelphia- EUA: PennsylvaniaAnatropological Publications.

Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Franco, J. C. (2017). *Análisis etnomusicológico de los cantos ujáj en la cultura tradicional shuar de la amazonia ecuatoriana*. Cuenca: Universidad de Cuenca.

Garcilaso de la Vega, I. (1976). *Comentarios Reales*, Tomo II, Biblioteca Ayacucho, Venezuela.

Geertz, C. (2000). *El antropólogo como autor*. Barcelona: PAIDOS.

Guarín Martínez, O. (2007). *Exploración, ciencia y espectáculo. La cinematografía sobre la Amazonía en la primera mitad del siglo XX*. Bogotá: Magíster en Historia de la Pontificia Universidad Javeriana, de Bogotá.

Guber, R. (2007). *Métodos etnográficos en uso y discusión en la Argentina*. Parte I. Buenos Aires República Argentina: CONICET-IDES/CAS.

Gudynas, E. (2005). *Cambios globales, soluciones regionales*. Brasilia: Brasil.

Guigou, N. (2001). *El ojo, la mirada: representación e imagen en las trazas de la Antropología Visual*. Montevideo: Publicaciones Universitarias, Montevideo.



- Guerrero, P. (2001). *Propuestas metodológicas para el trabajo etnográfico*. Tesis de Licenciatura en Antropología Aplicada. Universidad Politécnica Salesiana. Quito, Ecuador.
- (2002). *Guía etnográfica para la sistematización de datos sobre la diversidad y diferencia de las culturas*. Quito, Ecuador: Editorial Abya-Yala.
- Greenberg, J. (1960). *Clasificación lingüística sudamericana*. S/c. S/c.
- Harner, M. (1978). *Shuar, pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Abya-Yala
- Hiernaux, J. P. (2009). *Cultura y representaciones sociales*. México: Cultura representaciones soc. vol.3 no.6
- HoaglandMahlon, B. (1985). *Las raíces de la vida*. Barcelona: Biblioteca Científica Salvat.
- Hultkrantz, Ake. (1998). *El chamanismo: ¿Un fenómeno religioso?*, en Doore (ed.). *El Viaje del chaman. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona: Ed. Kairos,
- Jara Yanzaguano, C. y Cando Rodríguez. L. (2011). *Camino del Padre Albino del Curto*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Jiménez de la Espada, M. (1831-1898). *Tercero libro de las guerras civiles del Perú el cual se llama la guerra de Quito* / hecho por Pedro de Cieza de León.
- Jiménez, R. (1998). *Metodología de la Investigación. Elementos básicos para la investigación*. La Habana: ECIMED.
- Jorba, R. (2011). *La mirada del otro. Manifiesto por la alteridad*. Barcelona. RBA.
- JuepUshap, C. (2013). *Valores y creencias culturales como elemento dinamizador de la Identidad en las familias shuar (Nekastimiantri tura juníti tusar najantaiiniuriaraantamunamshaiminiashuarnum)*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Karsten, R. (2000). *La vida y la cultura de los shuar. Tomo I*. Guayaquil: Museo Banco Central Guayaquil – Ediciones Abya- Yala.
- (1988). *La vida y la cultura de los shuar, cazadores de cabezas del Amazonasoccidental. La vida y cultura de los jíbaros del este del Ecuador*. Segunda Edición en español. Quito – Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Pellizzaro, S. (1980). *La celebración de las cabezas cortadas, mitología shuar*, Vol. IX. Quito: Mundo Shuar.
- (1980). *La reducción de las cabezas cortadas, mitología shuar: Ayumpum*. Quito: Mundo Shuar.



Prestan, A. (1980). Como el Kuna adivina sus sueños". Cali: Revista Lotería, Nq 290

Piniewska, D., Sanak, M., Wojtas, M. y Polanska, N. (2016). *The genetic forensic evidence*. París. S/e.

Landívar, T. (1999). *Tsantsa: mito y rito de una tradición perdida. Proyecto para una exposición*. Monografía Universidad Politécnica Salesiana. Escuela de Antropología Aplicada. Cuenca: UPS.

----- (2009). *Revista de etnografía Yachac*, Museo Pumapungo. Curaduría de Etnografía. Banco Central del Ecuador, sucursal Cuenca. Cuenca: Publicación del Fondo de Etnográfica Nacional. BCE.

Lara, C. (2017). *Aportes del enfoque tecnológico a la arqueología precolombina: pasando y presente de la alfarería en el valle del río cuyes y su región (Andes sur-orientales del Ecuador)*. Paris: Paris Monographis in American Archaeology.

Lévi-Strauss, C. (1986). *El totemismo en la actualidad*. México, Fondo de Cultura Económica.

----- (1995). Capítulo XI de *Antropología estructural. La estructura de los mitos*. Barcelona: Paidós.

----- (1985). *La vía de las máscaras*. Madrid: Siglo XXI.

López A. (1983). *La construcción de la memoria*. Méjico: INAH

----- (1983). Nota sobre la función de la fisión de los dioses en el panteón Mexicana. *Anales de Antropología*. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológica, UNAM. Vol. 20, No 2 (1983) consultado en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/628/590>

Mader, E. (1999). *Metamorfosis del poder, persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar*. Quito: Abya- Yala.

Marcus, G. y Dick Cushrnan. 2008 [1982]. *Las etnografías como texto*. En Reynoso, Carlos (comp). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Marzal, M. (1997). *Historia de la Antropología. Volumen II. Antropología Cultural*. PUCP – Fondo Editorial. Lima

Masinkiash, R., Morocho, M., Guamán, A., Inga, G. (1990). *Capacitación en Institutos Bilingues Interculturales*. Quito: Abya-Yala.

Mason, P. (1986). *Imaginary worlds, counterfact and artefact*. Amsterdam, CEDLA, Latin American Studies.



Mier, R. (2002). *El acto antropológico, la intervención como extrañeza*. Méjico: Universidad Autónoma Metropolitana.

Mitschein, T. (2001). *Trópico en movimiento, alternativa contra la pobreza del trópico húmedo*. Belem, Brasil: Poema.

Meunier, A., & Poirier-Vannier, E. (2018). La exposición en los museos de sitio como herramienta de sensibilización al patrimonio arqueológico. *Estudios Pedagógicos*, 43(4), 305-318. doi:10.4067/S0718-07052017000400016

Morin, E. (1993). *El método, naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Muratorio, B. (1994). *Imágenes e Imaginarios, Representaciones de los Indígenas Ecuatoriano, Siglo XIX y XX*. (Compiladora). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador. Series Estudios – Antropologías.

Ontaneda, L. (2010). *Las antiguas sociedades precolombinas del Ecuador, un recorrido por la Sala de Arqueología del Museo Nacional*, co-edición Ministerio de Cultura/Banco Central del Ecuador Quito.

Paerregaard, y Karsten. (2018). *The climate-development nexus: using climate voice to prepare para una exposición*. Universidad Politécnica Salesiana. Escuela de Antropología Aplicada.

Pérez-Ruiz, L. (1998). *El patrimonio cultural de México*. Méjico: Alteridades.

Pike, K. (1967). *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior 2nd ed. The Hague Mouton*. Méjico: Universidad Nacional Autónoma de México UNAM.

Piniewska, Danuta, Sanak, M., Wojtas, M. y Polanska, N. (2016). *The genetic evidence for human origin of Jivaroan shrunken heads in collections from the Polish museums*. Chicago: International Journal of Legal Medicine.

Restrepo, L. D. (2018). *Industrias culturales: debate entre el valor simbólico y monetario*. Quito: La Crónica.

Riffo Pavón, I. (2016). *Una reflexión para la comprensión de los imaginarios sociales*. Barcelona, España: Universidad Autónoma de Barcelona.

Rueda, M. V. (1982). *La fiesta religiosa campesina*, Ediciones de la Universidad Católica, Quito.

Salgado, C. (2010). *Por los caminos de la investigación cualitativa. Exploraciones narrativas*. Vista: 12.07/2018.

Schepper-Hughes, N. (1999). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.



Silva, J. y Javier B. (2000). *Aportes teóricos y metodológicos para una investigación social situada*. Santiago de Chile: Universidad Católica del Norte.

Pellizzaro, Siro. (1980). *Arútam, mitología shuar*. Quito: Colección 500 años. Abya – Yala.

----- (2008). *Etsa e Iwia, la lucha eterna*. Quito: Series Mitología Shuar volumen 6, Ediciones Abya – Yala.

Schwartzman, L. (1993). *Ethnography in organizations*. California: Sage.

Taylor, A.C. (1994). *Estudio introductorio*. En: N. Landázuri y A. Taylor. *Conquista de la región jívaro*. Quito: Fuentes para la Historia Andina.

Trujillo Montalvo, P. (2018). *Los shuar y el impacto del proyecto multicultural en la amazonia*. Lima: Revista Peruana de Antropología. Vol.3, N° 4.

Up de Graff, F. W. (2006). *Cazadores de cabezas del amazonas*. Impreso en España: Espasa Calpe S.A.

Van Gennep, A. (2000). *Los ritos de paso*. España, Taurus.

Vallejo, O. (2010). *La justicia indígena en Morona Santiago*. Cuenca: Publicaciones de la Universidad de Cuenca.

Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Serie pensamiento Decolonial*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.

Decreto del Congreso de la República, del 7 de agosto de 1888, Ley Orgánica Especial de la Circunscripción Territorial Especial Amazónica. Leyes y Decretos y Resoluciones expedidos. Quito: Imprenta del Gobierno Central.

Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Diario El Comercio, de Quito, 8-12/2009. Orden de prisión para implicados en desaparición de dos italianos en Palora.

Diario El Universo, de Guayaquil, 6-10/2009. Fiscal de Morona reveló presiones del Gobierno para emitir detenciones.

Diario El Mercurio, de Cuenca, 07-08/2006.



Davallon, J. (2014). *El juego de la patrimonialización*, en *Construyendo el patrimonio cultural y natural*. Valencia, Ed. Germania, pp. 47: 76.

DRAE (2017). *Diccionario de la real academia de la lengua española* (22.^a ed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>. Vista: 17-02/2019.

Fundación Chankuap, en <http://chankuap.org/comunidades/shuar/> Fecha de consulta 10 septiembre de 2018

Gonzales Suarez, F. (2001). *Historia general de la República del Ecuador. Tomo primero* / en www.cervantesvirtual.com/.../historia-general-de-la-republica-del-ecuador-tomo-prim. Visita: 13/11/2018.

Rubenstein, S. (2004). *Shuar migrants and shrunken heads face to face in a New York Museum*. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.0268-540X.2004.00268.x/full>. Vista: 24-04/2018.

Hayano, D. (1982). *Poker Faces: The life and work of professional card players. heads*. [http://discovery.dundee.ac.uk/portal/en/theses/an-anthropological-investigation-into-the-facial-preservation-of-ceremonial-tsantsa-and-commercial-shrunken-heads\(05206d987338-434b-a9d7-40ffb2485fb5\).html](http://discovery.dundee.ac.uk/portal/en/theses/an-anthropological-investigation-into-the-facial-preservation-of-ceremonial-tsantsa-and-commercial-shrunken-heads(05206d987338-434b-a9d7-40ffb2485fb5).html). Vista: 24-04/2018.

S/a. (2000). *Teads*. [http://discovery.dundee.ac.uk/portal/en/theses/an-anthropological-investigation-into-the-facial-preservation-of-ceremonial-tsantsa-and-commercial-shrunken-heads\(05206d98-7338-434b-a9d7-40ffb2485fb5\).html](http://discovery.dundee.ac.uk/portal/en/theses/an-anthropological-investigation-into-the-facial-preservation-of-ceremonial-tsantsa-and-commercial-shrunken-heads(05206d98-7338-434b-a9d7-40ffb2485fb5).html). Vista: 23-04/2018.

Houlton, T. (2015). *An anthropological investigation into the facial preservation of ceremonial tsantsa and commercial shrunke heads* en [http://discovery.dundee.ac.uk/portal/en/theses/an-anthropological-investigation-into-the-facial-preservation-of-ceremonial-tsantsa-and-commercial-shrunken-heads\(05206d98-7338-434b-a9d7-40ffb2485fb5\).html](http://discovery.dundee.ac.uk/portal/en/theses/an-anthropological-investigation-into-the-facial-preservation-of-ceremonial-tsantsa-and-commercial-shrunken-heads(05206d98-7338-434b-a9d7-40ffb2485fb5).html). Vista: 02-05/2018.

Roigé, X. (2015). *Museos etnológicos–RACO en* <https://www.raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/viewFile/73519/131240>. Abril 2008. Visita: 24-04/2019.

Torres P. (2018). El objeto en el museo y la comunicación en <https://www.dgespe.sep.gob.mx/.../Taller%20de%20educacion%20Historica%20en%20..> . Visita: 13-06/19.

S/a. (2000). *Medicina Aborígen como alternativa de la humanidad en Outkajawaasauwakuaiipa* <http://outkajawaasauwakuaiipa.tumblr.com/post/45494128995/medicina-aborigen-como-alternativa-de-la-humanidad>. Enero 2015. Visita: 13/11/2018.



Universidad de Cuenca

S/a. (2018).

Museum. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.0268-540X.2004.00268.x/full>. Vista: Martes 09/2018.

S/a.

Museum. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.0268-540X.2004.00268.x/full>. Vista: 03-04/2018

Vallejo, O. (2010). La justicia indígena en Morona Santiago, en <http://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/2998/1/td4361.pdf>



ANEXOS

ANEXO A

GLOSARIO DE TÉRMINOS SHUAR

- *kakáram*, jefe del ritual *guerrero*.
- *jíbaro*, sinónimo de bárvaro, salvaje, violento. nominación rechazada por su connotación despectiva.
- grupos étnicos *shuar* y *shiwiar*, derivados de la misma etnia jivaroana.
- *shuar-chicham*, lengua shuar perteneciente al grupo lingüístico jivaroano
- *Arútam*, ser supremo y protector del orden. *Etsa*, Padre creador de los animales terrestres, Señor del agua y dueño de los animales marinos, *Nunkui* es la Señora del mundo y de los conocimientos femeninos, y *Shakaim*, el creador de la selva y representante de la fuerza masculina.
- *IwiaShakaim*, señor de la fuerza y habilidad para el trabajo masculino,
- *Tsunki*, señor del agua, dador de salud,
- *Nunkui* fertilizadora de la chacra y de la mujer. En el cultivo de la huerta, da el poder del crecimiento de las plantas.
- *nunkui*, deidad que se encargaba de enseñar a la mujer shuar a sembrar.
- *uwi*, personaje que señala la estación de la abundancia en la selva.
- *uwishin* chamán ejerce el poder político y religioso.



- *akíntrukma* o sustituida (levirato), en este caso la nueva mujer recibe ese nombre.
- *misatak* (prisionera), la mujer que también forma parte del harén shuar.
- la *tarimiat* es la primera esposa del shuar.
- la *jea*, es la casa shuar.
- *tankámash* el lado de la casa que le corresponde al hombre
- *ekénta*, se llama y el espacio destinado para las mujeres.
- El *tankámash*, sirve como locutorio y dormitorio de los visitantes varones, que no estén acompañados de sus esposas y es considerada como la parte ritual, en el centro se encuentra el poste llamado pau.
- *shirípiik* , antorchas de copal.
- toda mujer tiene la *nantar* (vistosas piedrecillas regalo de *nunkui*) poseedoras de fuerzas creadas misticamente y dan vida a los vegetales y sustento a los hombres.
- la *nantar*, puede ser dada por su madre o alguna mujer mayor de la familia o también se la puede obtener a través de los sueños.
- *tséntasak* o espíritus en forma de flechas.
- el *Emésak* entre las más poderosas deidades. La segunda es *Iwianch'* en importancia es el *Emésak* o espíritu vengativo, desligado íntimamente a Arútam. Este espíritu puede convertirse en maléfico cambiándose a *makanchi* o serpiente venenosa; *pankai* o boa constrictor de agua (anaconda).



- el tercer espíritu pasivo, es el *Nekáswakán* o alma verdadera, nace con el ser humano.
- *shuar íwianch'* o malos humanos. Posteriormente se convierten en *nekásiwianch'* o malos verdaderos, transformándose en formas más o menos humanas.
- *emésak* fuerza superior para sancionar el mal,
- la mitología considera que todos los espíritus son *íwianch'*.
- existen muchos *íwianch'* auxiliares, como los *emésak* o espíritus vengadores.
- la mitología o *aújmátsamu* se convierte en verdadero artificio literario lleno de enseñanzas,
- el Mito de *Tséem* hace que los shuar tomen el natém solo cuando este se enfríe.
- el Mito de *Sumpa y Chiáchina*, que los enseña el ayuno y abstención sexual para
- el *transvase de alma*, mito desarrollado entre la *tsantsa* y el guerrero, que eventualmente hacía de *tsankram*, con el involucramiento activo de la comunidad.
- la Gran fiesta, es el rito de la *tsantsa*.
- *Suamak*, terminada la fiesta comienzan a preparar la segunda celebración conocida como *suasmak*, y una tercera denominada *napink* donde se sustituyen las espigas de chonta de la boca de la *tsantsa* con cordeles de algodón.



ANEXO B

TESTIMONIOS E INFORMANTES

Informantes

Elvis Nantip, Ana Isabel Anguasha, Enmanuel Pituir, Jorge ChumapiTerietsa, Juan Carlos Fernández, Jefferson Pullaguari, María Patricia Ordóñez

Testimonios

- Ana Isabel Anguasha, 40 dirigente de la mujer de la Federación Shuar de Morona Santiago.
- Elvis Nantip, 39 presidente de la Federación Interprovincial de Centros Shuar de Morona Santiago (FICSH). (hasta 2020
- Enmanuel Pituir, 23 representante de los jóvenes unidos shuar de Morona Santiago.
- María Patricia Ordóñez, 33 profesora de la Universidad San Francisco de Quito.
- Nina Espinoza de los Monteros, 22 profesoras de la Universidad San Francisco de Quito.
- Lucia Astudillo 65 (ex presidente del ICOM Ecuador).
- Jorge ChumapiTerietsa, 50 presidente de FUNDASERNASH.
- Juan Carlos Fernández, 55 presidente del ICOM.
- Jefferson Pullaguari Acacho, 25 vicepresidente de la Federación Shuar de Zamora. Chinchipe (FESH).



ANEXO C

TÉCNICAS DE TRABAJO DE CAMPO

Grupos focales

- Dialogo de Saberes: I Conversatorio: Repensando los objetos shuar en museos nacionales e internacionales. 29 y 30 de septiembre de 2017. Universidad San Francisco de Quito. Campus Cumbaya. Quito, Ecuador.
- Dialogo de Saberes: II Conversatorio: Repensando los objetos shuar en museos nacionales e internacionales. 22-23 de marzo de 2018. Sala Comunitaria del Museo Pumapungo Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador. Cuenca, Ecuador.
- Dialogo de Saberes: III Conversatorio: Repensando los objetos shuar en museos nacionales e internacionales. 3 de abril de 2018. Auditorio de la Federación (FICSH). Sucúa, Ecuador.

Grupo de expertos

- Siro Pellizaro. Sacerdote misionero de la comunidad salesiana. Autor de varios estudios sobre la etnia shuar. Fue adoptado por la comunidad shuar de Morona Santiago y desde entonces se desenvuelve como un miembro de la comunidad.
- Elvis Nampir, Presidente de la Federación Shuar y líder de la comunidad shuar.
- María de Lourdes Torres, María Mercedes Cobo y Juan Zurita, miembros del equipo investigativo del Laboratorio de Biotecnología Vegetal, por la Universidad San Francisco de Quito.
- William Houlton, etnógrafo e investigador, experto en tsantsa.
- Lucía Astudillo, directora del Museo de los Metales. Expresidenta del ICOM.
- Profesores de la Universidad de Cuenca, en las cátedras de Cirugía Maxilofacial e Imagenología, y docentes de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.



ANEXO D

DERECHOS COLECTIVOS DE PUEBLOS INDÍGENAS PARA EL ESTADO ECUATORIANO

TANTO EL IMAGINARIO SOCIAL como el reconocimiento legal respecto de los indígenas ha pasado por varios momentos a lo largo de la historia. La sociedad ecuatoriana ha mantenido una percepción de los indígenas que va desde considerarlos como un lastre de la economía, hasta mirarlos, como un vestigio histórico digno de museo.

En la Colonia el problema indígena tuvo un tratamiento a partir de la concepción de la propiedad privada y las formas de asociación. Los resultados se reflejaron en su pérdida de capacidad como sujetos de derecho, y aún de persona.

La república heredó la concepción tutelar de la colonia por lo que en los primeros años su situación no varió. En la época del liberalismo se asumió una imagen más bien etnicista, reflejada en la legislación de amparo a la pobreza. En la década que va de los 30 a los 70, se asumió una concepción economicista que asimilaba campesinos a indígenas y amparaba un tratamiento marcadamente sectorial.

En la década de los 90s, algunas condiciones variaron. Los indígenas ecuatorianos centraron sus demandas en sus derechos de identidad, participación y representatividad política: territorialidad, autonomía, cultura, religiosidad; educación bilingüe, la administración de sus propios recursos, el ejercicio de la autoridad tradicional y de sus derechos intelectuales colectivos. El oficialismo político, de su lado, forzado por un escenario de pérdida de legitimidad política y crisis económica, así como por la presión de las organizaciones se vio avocado a dar respuestas a muchas de estas demandas, incorporándolas en la Carta Constitucional.

Los derechos indígenas reconocidos en la Constitución representan la concreción de un largo proceso de debate y confrontación social que ha venido ocurriendo tanto en el contexto nacional como en el internacional.



Las reformas constitucionales de 1998

Las reformas de la Asamblea Nacional Constituyente a la Carta Política del Ecuador en 1998, reflejan un nuevo entendimiento de los derechos humanos.

Concentra en un solo Título todos los derechos, garantías y deberes. Un derecho sin una garantía para su ejercicio es inexistente y un derecho viene, necesariamente, aparejado de un deber. Concibe como fundamentales todos los derechos consagrados tanto en la Constitución como en las declaraciones, pactos, convenios y más instrumentos internacionales, disponiendo que serán "directa e inmediatamente aplicables por y ante cualquier juez, tribunal o autoridad" (art. 18 C.P.).

Si bien amplían los contenidos de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, la gran novedad de la Carta constitucional está en el reconocimiento expreso de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, del medio ambiente y de los consumidores.

Los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos entienden que para enfrentar el estado de exclusión y discriminación en que se han encontrado durante la historia estas poblaciones, no es suficiente el reconocimiento internacional de los derechos humanos universales, ni la mera igualdad formal frente a la ley; se requiere el establecimiento de derechos de pueblos y colectividades.

Los derechos colectivos o derechos de los pueblos nacen a favor de una pluralidad de personas. Se caracterizan porque frente a su violación, todos son titulares de derechos, no como individuos aislados sino como miembros de una colectividad y sus beneficios son indivisibles entre todo el colectivo demandante.

Las comunidades y pueblos indígenas no son simples organizaciones, representan una realidad histórica y dinámica, caracterizada por elementos objetivos y subjetivos que no se reducen simplemente a un ámbito de asociación. Se nace indígena y se pertenece a una cultura. Esto conlleva a que la comunidad, como sujeto, puede ser titular de derechos humanos .



La Constitución de 1998 acoge el Convenio 169 de la OIT, en la sección de los derechos de los pueblos indígenas y acepta su autodefinición como nacionalidades de raíces ancestrales.

Los derechos de identidad reconocen la potestad de los pueblos indígenas para mantener, desarrollar y fortalecer sus prácticas y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico; conservar y desarrollar sus formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de la autoridad; así como el derecho a no ser desplazados, como pueblos, de sus tierras, y a usar símbolos y emblemas que los identifiquen.

Los derechos económicos y de propiedad están relacionados a la conservación de la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, las mismas que son inalienables, inembargables e indivisibles; a mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita; el derecho a la propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales, a su valoración, uso y desarrollo.

Los derechos de participación tienen que ver con la facultad que el Estado otorga a los pueblos indígenas para participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras; ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten, en cuanto sea posible y recibir indemnizaciones por los perjuicios socio-ambientales que les causen. Permite formular prioridades en planes y proyectos para el desarrollo y mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales con un adecuado financiamiento del Estado.

Los derechos culturales garantizan las acciones para mantener, desarrollar y administrar su patrimonio cultural e histórico; conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural; acceder a una educación de calidad, y contar con el sistema de educación intercultural bilingüe; a sus sistemas, conocimientos y prácticas de medicina tradicional, incluida la protección de los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas de interés vital desde el punto de vista de aquella.



Los derechos de representación garantizan la participación de los pueblos indígenas, mediante representantes, en los organismos oficiales que determine la ley.

Para viabilizar el derecho a mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico, en la sección de la Función Judicial se reconoce a las autoridades de los pueblos indígenas su derecho de ejercer funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes (Art. 191, 3er inciso de la C.P.).

El Carácter multidimensional de los derechos de los pueblos indígenas del Ecuador: la diversidad étnico-cultural como valor y como principio

El derecho a la diversidad étnico-cultural representa un valor sobre el que se fundamenta la Constitución al proclamar que es voluntad del pueblo ecuatoriano consolidar la unidad de la nación ecuatoriana en el reconocimiento de la diversidad de sus regiones, pueblos, etnias y culturas (Preámbulo, inciso tercero de la C.P.E.).

Este derecho, al estar incluido como valor representa el nivel axiológico de la norma fundamental, esto es, un elemento propio del Estado de Derecho, vale decir es la voluntad, el interés, la necesidad, la decisión y la acción de la norma fundamental y es también el mandato, la prohibición, la permisón y el derecho

a. Es un principio de formación del Estado Social de Derecho soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico, que asume la responsabilidad de respetar y estimular el desarrollo de todas las lenguas de los ecuatorianos (C.P. Art. 1. Inciso 3). Esta disposición considera al castellano como idioma de relación intercultural y a los idiomas indígenas en su pleno ejercicio oficial.

Los principios son mandatos de optimización. Ordenan que algo debe ser realizado en la mayor medida posible, teniendo en cuenta las posibilidades jurídicas y fácticas, lo que significa que no contienen mandatos definitivos sino prima facie.



Los principios son metanormas, es decir, reglas orientadoras para el conocimiento, la interpretación y la aplicación de las restantes normas jurídicas. Constituyen fuente normativa, es decir, fuente a la que tiene que remitirse el ordenamiento jurídico. Representan una dimensión axiológica, como axiomas o postulados éticos que deben inspirar todo el ordenamiento jurídico.

Cuando la Constitución asume como principio la multietnicidad y pluriculturalidad, está ordenando al Estado actuar de una manera especial y particular con los ciudadanos que ostentan una condición étnica y cultural determinada. Significa que en una situación determinada, si para la población en general algo es válido y aplicable, para la población indígena o afroecuatoriana puede que no lo sea por su condición cultural y étnica.

La categoría de principio del derecho a la diversidad étnico-cultural es fundamental en la labor interpretativa, pues el operador jurídico deberá considerar que entre los principios relevantes para la decisión iusfundamental se contará no sólo con los principios que están referidos a los derechos individuales, sino también con aquellos que tienen por objeto bienes colectivos.

Otras dimensiones del derecho a la diversidad étnico-cultural

El derecho a la diversidad étnico-cultural representa un mecanismo integrador de las culturas y de grupos de población, al declarar que son ecuatorianos por nacionalización los habitantes de territorio extranjero en las zonas de frontera, que acrediten pertenecer al mismo pueblo ancestral ecuatoriano (C.P. Art. 8, num. 5).

El derecho a la diversidad étnico-cultural participa del catálogo de derechos civiles que establece la igualdad ante la ley sin discriminación en razón de etnia o color, y el derecho a participar en la vida cultural de la comunidad (Art. 23, num. 3).

Configura los derechos económicos sociales y culturales, orientando al Estado el establecimiento de políticas protectivas para la conservación, restauración, protección y respeto del patrimonio cultural tangible e intangible, así como del conjunto de valores y manifestaciones diversas que definen la identidad nacional, pluricultural y multiétnica, en base de los principios de equidad e igualdad de las culturas (Art. 62).



Aparece como una categoría de división política y administrativa del Estado, al establecer las circunscripciones territoriales indígenas y afroecuatorianas como régimen especial, parte de la jerarquía de los gobiernos seccionales autónomos (Art. 241).

Finalmente, aparece como elemento integrante de las metas de desarrollo económico y social cuando se establece que para su diseño y aplicación se tomará en cuenta, entre otros aspectos, los aspectos étnico-culturales, locales y regionales (Art. 252, 2do, inciso).

El ejercicio y garantía de aplicación de los derechos colectivos

Una vez incorporados los derechos colectivos de pueblos indígenas a la Carta Fundamental, el desafío está en como garantizar su ejercicio, identificar sus contenidos, establecer sus potencialidades. En tanto ningún derecho, ni los derechos humanos, son absolutos, es necesario establecer las respectivas limitaciones a su ejercicio, basadas en la Constitución, expresamente formuladas por el legislador de los derechos fundamentales y cuando puedan superar los juicios de congruencia y proporcionalidad aplicables a cada caso. El ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas deberá sujetarse a los principios de aplicación e interpretación de los derechos humanos.

Hablar de derechos fundamentales significa que ciertos derechos poseen unas implicaciones jurídicas especiales, esto es, que en ciertas situaciones subjetivas reconocidas por el orden jurídico como valiosas, la Constitución les asigna un nivel reforzado de protección o garantía superior al que se otorga a otras situaciones de legítima prerrogativa individual. Esto significa que la acción no solo se limitará a aplicar lo que dicta la Constitución sino que se lo hará en el sentido que más favorezca su vigencia.

El Convenio 169 de la OIT, al igual que la Constitución entiende a los indígenas en su calidad de "pueblos", a los cuales se les reconoce, derechos fundamentales para garantizar su vida y su supervivencia. Esto representa la irrupción de un nuevo tipo de sujeto de derechos en el escenario nacional distinto al individuo que el liberalismo erigió como el único titular de derechos: los "pueblos indígenas" dotados en su conjunto



de una singularidad, constituyen sujetos colectivos de derechos y obligaciones, provistos de autonomía de voluntad.

El sujeto colectivo, en el caso de los pueblos indígenas, está identificado en la normativa legal cuando se refiere a las autoridades indígenas. La titularidad de los derechos le concede autoridad, por tanto, faculta a su representante adoptar acciones u omisiones que involucre a la colectividad.

La Constitución otorga, a más de la capacidad de acción, decisión y participación del sujeto colectivo, la autonomía para emprender acciones y gestiones de interés propio (Art. 84, numeral 7, Art. 7 del Convenio 169 de la OIT). Dicha capacidad no es más que la autonomía que ejerce el sujeto colectivo a través de las reglamentaciones locales, escritas o consuetudinarias, que hacen posible la realización de los derechos colectivos. El reconocimiento de derechos a sujetos colectivos participa de una lógica que busca armonizar la igualdad con la diferencia.

El concepto de igualdad que en su acepción más general representa: igualdad ante la ley, igualdad de trato e interdicción de todo tipo de discriminación, ha significado en los hechos una igualdad abstracta y formal frente a la cual la sociedad ha venido demandando la vigencia de una igualdad real.

El Estado Social de Derecho ha tratado de superar las desigualdades sociales proponiendo una ampliación del concepto, orientado hacia una igualdad material plasmada en el establecimiento de políticas prestacionales y de beneficios económicos y sociales.

Sin embargo, esto no resulta suficiente pues con ello no se dan respuestas a las diferenciaciones producidas por lo distinto de "ser", que viene desde la condición cultural o étnica. Basados en esta concepción, surge lo que se conoce como "políticas de la diferenciación" que parten de la constatación de la desigualdad económica, e involucran una comprensión adicional de que entre las personas efectivamente hay diferencias.



En vista de esas diferencias, se justifica que el Estado trate de manera diferente a los distintos, si es el caso, adoptando medidas de protección especiales, que no toma respecto a otros grupos de la población.

Nuestra Constitución asume la igualdad proporcional al establecer principios y normas que sustentan tratos diferentes para los grupos vulnerables (niños, discapacitados, tercera edad, mujeres embarazadas) y para los pueblos indígenas. Ciertamente que el trato diferente que se da en uno y otro caso es distinto. La diferenciación en el primer caso tiene que ver con lo que se denomina "política de discriminación positiva", mientras que la diferenciación en el segundo caso tiene que ver con el otorgamiento de facultades autonómicas como medio para garantizar la diferencia cultural y étnica.

Obligaciones del Estado Ecuatoriano en la aplicación de los derechos colectivos

De acuerdo a las directrices de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la vigencia de los derechos humanos no implica que dichas normas deben ser aplicadas en todos los casos de manera uniforme, lo que supone que debe atenderse a los distintos contextos culturales y socioeconómicos en que están inmersos, poniendo a los Estados como los principales responsables de la manera en que se aplican los derechos humanos en su territorio.

Esto significa que a la hora de su aplicación deberá atenderse a la especificación que la condición social o cultural requiere en un determinado momento. La especificación tiene que ver con la identificación de personas situadas: mujeres, niños, consumidores, indios, etc., que viene a completar, y a veces a contraponer, la idea de destinatarios genéricos: los hombres y los ciudadanos.

La especificación de los pueblos indígenas y afroecuatorianos como grupos que se han mantenido en una situación histórica de desigualdad y exclusión social, permite a la Constitución reconocerles unos derechos especiales y específicos, mediante los cuales sea posible eliminar un foco de discriminación.

En este sentido, las garantías y promoción del ejercicio de derechos colectivos de pueblos indígenas depende no solo de las acciones que dichos pueblos implementen o



ejecuten sino de como el Estado central reacomode su institucionalidad para ofrecer tales garantías y promoción.

Aunque nos acercamos al quinto aniversario de vigencia de la actual Constitución, se puede afirmar que la condición de Estado multiétnico y pluricultural del Ecuador, no está plenamente incorporada en la estructura del Estado ecuatoriano.

Hasta el momento, los esfuerzos por su vigencia se ha orientado, por un lado, al desarrollo de la legislación secundaria que haga efectivos ciertos derechos como el ejercicio del idioma, el ejercicio de los derechos colectivos, la compatibilización de la justicia indígena con la justicia ordinaria, etc., aunque sin resultados concretos. Por otro lado, al fortalecimiento de espacios de incidencia públicas mediante la participación política electoral y la consolidación de espacios burocráticos como la Dirección Nacional de Educación Bilingüe, el CODENPE, la Dirección Nacional de Medicina Indígena, y otros.

Si bien este proceso pasa por la aprobación de leyes secundarias, o el fortalecimiento de algunas instituciones ya existentes, también representa la obligación de asumir las modificaciones que sean del caso a fin de que el aparato del Estado en su conjunto, (instituciones, organismos, funciones, normas, etc) pueda cumplir con el mandato fundamental.

Esto significa que, por ejemplo, en el ejercicio del derecho al uso oficial del idioma, a más de la aprobación de la ley se requerirá que las oficinas públicas estén abiertas a recibir comunicaciones, quejas, denuncias públicas de ciudadanos indígenas u organizaciones indígenas dirigidas en su idioma materno y que el funcionario tenga que contar con un traductor para dar respuesta a la petición; que los juzgados y tribunales cuenten con traductores y peritos que implementen informes antropológicos para conocer y resolver casos cuando una de las partes es un ciudadano indígena; que el Congreso cuente con traducción simultánea y edición de textos en los idiomas de los diputados indígenas, que en este momento son quichua y shuar, etc., etc.

Así podríamos ir ubicando cómo debería cambiar el aparato del Estado, las instituciones públicas, los gobiernos seccionales, para hacer efectivo el derecho a determinar sus



prioridades en desarrollo, cómo debe modificarse el aparato judicial para hacer efectivo el derecho al ejercicio de la justicia indígena, en fin, como debería modificarse el ordenamiento territorial para dar cabida a las circunscripciones indígenas, y muchas obligaciones más.

Estas obligaciones, aunque onerosas, polémicas y complejas, son precisamente, parte de la tarea que tiene un Estado que se declara pluriétnico y multicultural.

El que no se cumpla aún con dicha obligación constitucional depende no solo de que los indígenas han atendido más al desarrollo de la legislación secundaria y al fortalecimiento de la representación pública y la participación política, sino que, por un lado, existen fuertes y arraigadas voluntades políticas que no admiten que el Estado deba modificar sus estructuras por razones étnico-culturales y, por otro lado, porque existe un gran desconocimiento de la cultura indígena, de sus valores, principios, fines y perspectivas, por lo que resulta más fácil negar o minimizar su existencia que afrontar el reto de reconocerla.

Esta falta de reconocimiento se refleja en la escasa jurisprudencia sobre temas indígenas en la que encontramos solo una resolución del Tribunal Constitucional, la 247-RA-00-I:S de 16 de marzo del 2000, en el caso FIPSE vs ARCO ORIENTE, reconociendo a las organizaciones de tercer grado de los pueblos indígenas como estamentos de autoridad en el proceso de toma de decisiones. Encontramos también una Decisión adoptada por la OIT en el 2001 observando al Estado Ecuatoriano por no cumplir con la obligación de consultar con los pueblos, en el mismo caso FIPSE vs ARCO ORIENTE, estableciendo que la consulta a los pueblos interesados no es aplicable sólo a la celebración de contratos sino que surge de manera general en el contexto de la aplicación de las disposiciones del Convenio (artículo 6 del Convenio 169), así como que no es prerrogativa del gobierno consultarlos o no, sino una obligación derivada de la suscripción del Convenio.

El debate étnico-cultural en la actualidad ha dado como resultado algunas ventajas de tipo político e institucional a los indígenas del Ecuador aunque está lejos de que tales ventajas redunden en mayor equidad, menor discriminación, superación de la marginalidad y elevación de la calidad de vida para la mayoría de la población indígena,



Universidad de Cuenca

sin embargo, para la sociedad nacional, los derechos establecidos en la Constitución de la República plantea el desafío de saber cumplir a cabalidad con sus mandatos y normas.