

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

FERNANDO GARCÍA S., JOSÉ E. JUNCOSA B.,
CATALINA CAMPO I., TANIA GONZÁLEZ R.
(EDITORES)

TOMO I

ANTOLOGÍA-VOLUMEN II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA



Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Antropologías hechas en Ecuador. Antología-volumen II / Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

444p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-651-8 Volumen II

ISBN DIGITAL:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-654-9 Volumen II

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores), 2022

Ira Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: Roberto Zambrano, Encuentro Pastoral Afro (EPA) celebrado en Santo Domingo de los Tsáchilas. Se observa en primer plano a Elias Corozo

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

8. Antropología religiosa, simbólica y ritual

¿Hacia un shamanismo *light*? Cambios y adaptaciones
en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII-XX)
MARÍA SUSANA CIPOLLETTI

Interpretación de la yumbada
FREDDY SIMBAÑA PILLAJO

La Fiesta de Reyes en Santo Domingo de Onzole
JEAN MUTEBA RAHIER

Representaciones del cuerpo y de la enfermedad en las sociedades andinas
JOSÉ SÁNCHEZ PARGA

9. Iglesias y culturas

El indígena cristiano: estrategias de la apropiación
ANNA MEISER

Resistencias y relaciones de poder entre las iglesias
y las organizaciones indígenas
JUAN ILLICACHI

10. Antropología política

El movimiento indígena ecuatoriano en la historia reciente
FERNANDO GARCÍA

El liberalismo del temor de los indios

MERCEDES PRIETO

11. Antropología y género

Género e identidades nacionales

SARA RADCLIFFE Y SALLIE WESTWOOD

Las diversidades y la antropología

MARÍA AMELIA VITERI

Etiquetajes sobre el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas y autorepresentaciones

KATTYA HERNÁNDEZ

12. Diálogo de saberes

El renacimiento de la espiritualidad de Arutam: enlaces pedagógicos, territoriales y epistémicos

JOSÉ E. JUNCOSA

“Somos kitu karas: estamos sintiendo, siendo, haciendo”

PATRICIO GUERRERO ARIAS

13. Ciudadanía, interculturalidad y plurinacionalidad

De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje

ARMANDO MUYULEMA C.

Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación

ANITA KRAINER

La jurisdicción indígena: del monismo jurídico a la interlegalidad

FERNANDO GARCÍA SERRANO

Sobre los autores

Sobre las instituciones

9. Iglesias y culturas

El indígena cristiano: estrategias de la apropiación¹

ANNA MEISER

Nuevas alianzas, nuevos conflictos: el pluralismo religioso entre los Achuar y Shuar

El fin de los conflictos bélicos es aquel aspecto del cambio misionero que los Achuar y Shuar valoran positivamente —independiente de su nexos religioso—. Todos mis colocutores coincidieron que a los misioneros católicos como evangélicos corresponde el mérito de haber apaciguado a las grandes familias que vivieron en enemistad durante mucho tiempo y de haberles organizados primero en centros y luego en diferentes asociaciones.² En su artículo *Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian State* (2001), que se refiere sobre todo a la FICSH “católica” y que menciona un poco a la FIPSE “evangélica”, Steven Rubenstein ve en las organizaciones iniciadas por los misioneros el fundamento territorial e

- 1 Fragmento del capítulo 6 de *“Bebo de dos ríos”: sobre la lógica de procesos transculturales entre los cristianos achuar y shuar en la Amazonía alta* (2015, pp. 319-349). Quito: Abya-Yala.
- 2 Como ejemplo, cito a dos Achuar que se ocupan en sus monografías con los efectos del cambio cultural. Clemente Mantu nombra en su voluminosa tesis *Nuestra Historia (Historia del pueblo Achuar)* las causas principales para el fin de los conflictos intraétnicos y en primer lugar la influencia de los misioneros católicos: “La acción de los misioneros salesianos, especialmente del Padre Bolla que a más de predicar el Evangelio de Jesús que habla del perdón a los enemigos y de la necesidad de no matar, al sentirse hermano de todos los Achuar, andaba de un lugar a otro..., de tal manera que llegaba un momento en que los guerreros hacían la paz y dejaban la guerra. Otra causa promovida también por los misioneros, ha sido la Organización del Pueblo Achuar, al principio formando parte de la Federación de Centros Shuar [FICSH] y luego en forma independiente [NAE]” (ver 2009: 302). Mashumpar Tiu Tiriats se refiere en su monografía *La civilización en el pueblo Achuar* al rol de los misioneros evangélicos de Macuma: “Fue entonces cuando un extranjero llamado Pancho [Frank Drown] llegó desde Macuma, él había escuchado que Santiak estaba en guerra y había enviado dos personas a Pakintsá, a conversar con este mayor. Estos enviados le decían a Santiak, ‘Escúchame amigo, traemos una buena idea para que mejor organizándose.’ Y le explicaban. ‘Tú eres hijo de Dios, tu enemigo también es hijo de Dios, tienen que tener el amor como hijos de Dios’” (ver 2006: 30).

institucional para la creación de una propia identidad indígena dentro del Estado nacional del Ecuador. Esto debido a que estas organizaciones aportaron a preparar el marco político para un delineamiento étnico en el cual los Shuar pudiesen definirse y articularse frente a los no-Shuar (Rubenstein, 2001).

Sin embargo la nueva sensación étnica de “nosotros” entre los Achuar y Shuar, a causa de las respectivas organizaciones, abre a la vez nuevas brechas, esta vez entre las dos confesiones. Descola incluso habla en su etnografía sobre los Achuar de una “guerra de religión” (Descola, 2005: 350), que en cierto modo seguiría a la “guerra de todos contra todos” (2005: 27). Ayui Peas es un Achuar del Perú y relata en su monografía sobre los conflictos interconfesionales en la aldea de Wisúm, que originalmente fue fundada como católica. Poco a poco fueron viniendo cada vez más evangélicos que no deseaban tolerar las costumbres y los rituales de los habitantes que querían “mantener viva la cultura” —como escribe el católico Peas—. Por eso la minoría evangélica decidió al final abandonar de nuevo a Wisúm y de fundar río abajo una nueva comunidad. El conflicto, según Peas, perdura hasta hoy, pero ya no es de carácter religioso, sino marcado por las peleas territoriales.³ A pesar que las relaciones entre las confesiones son en realidad tensas y hostiles, el término “guerra” sería demasiado dramático para describir la situación actual entre los Achuar y Shuar católicos y evangélicos. Si uno mira la familia shuar cuya escuela dominical fue mencionada anteriormente, nota uno la diversificación de confesiones dentro sus miembros. El entusiasmo por la confesión religiosa no es igual de intenso entre todos los familiares, pero algunos parientes acentúan claramente su identidad religiosa. Sin embargo no se prestan las diferentes pertenencias eclesiales o no-eclesiales para querellas internas. En mi opinión, eso se debe a que los Achuar y Shuar perciben la confesión religiosa cada vez más como una decisión privada e individual —lo que pudiera coincidir en cierto modo con la práctica religiosa de los Jívaro—.

El análisis, según las apreciaciones de William Belzner, llega a una conclusión similar: El trato entre las organizaciones Shuar FICSH y FIPSE se ha vuelto más pragmático. Independientemente de la posición de querer mantener su respectiva autonomía, el trato formal entre las partes es bastante cordial.⁴ Por ejemplo, los representantes de las organizaciones indígenas más importantes en la provincia de Morona Santiago —la católica FICSH, la evangélica FIPSE ya la NAE— llegaron a un acuerdo sobre el cambio periódico en los puestos comunales.

A pesar de todo no se puede negar que el autoentendimiento de las asociaciones citadas se nutre hasta ahora de la diferenciación interconfesional, que aparentemente representa el marco de identificación más importante en el discurso bilateral de sus miembros:

3 Cfr. Peas, 2008: 81 s.

4 Cfr. Belzner, 1981: 733 s.

Hay otra organización como FIPSE, que es la organización en Sucúa, que es la FICSH, la ‘Federación Interprovincial de Centros Shuar’. Ellos todavía creen en *Arutam*, a ‘Dios’ no le ponen ‘Yus’ como nosotros, ellos traducen ‘Arutam’ mismo. ¡Ellos creen todavía, que este *arutam* es el verdadero Dios! Así traducen ellos. Aquí no hay una diferencia por raza o por idiomas, sino más bien por organización. Hay grupos que se educaron o crecieron internados bajo los curas, o sea los salesianos. Hay grupos, que se educaron y fueron internados bajo la misión evangélica. Así se han dividido dos grupos: Una es la organización FIPSE, la otra es la organización FICSH... Entonces todavía ellos creen en *arutam*, porque los sacerdotes piensan que Arutam fue Dios mismo. Pero, en cambio, nosotros no creemos así. Para nosotros Arutam es Satanás. ¿Por qué? Porque *arutam* daba poder para que mate a alguien, para hacer la guerra. Pero eso no proviene de Dios... Nosotros creemos en lo que dice la Escritura. Pero, en cambio, ellos creen todavía en la palabra de los curas (Ampam*, 12.04.2008).

Estas explicaciones del pastor evangélico Ampám* demuestran claramente los delineamientos y los trasfondos históricos e ideológicos entre los “nuestros” y los “otros” Shuar. Ampam* no deja ninguna duda que el conflicto entre las dos asociaciones y aquellos que les representan no es solo una controversia por la pertenencia cuasi partidista, sino un conflicto por la interpretación legítima de la religión cristiana y la cultura indígena: Las dos organizaciones no se diferencian tanto por su agenda política, más bien pelean por la definición de una identidad cristiano-indígena.

Las dos iglesias que trabajan entre los Achuar y Shuar, compiten no solo por la “verdadera” sucesión de Cristo, sino también por la representación legítima de lo que es indígena. El sisma eclesialístico occidental, según Beyer, había llegado a un pluralismo religioso que había cuestionado la autoridad de esta época y la coexistencia de varios modelos de autenticidad cristiana: “a plurality of authentic localizations of Christianity with the questions of religious authority largely divorced from that of authenticity or legitimacy” (Beyer, 2003: 369). La presencia de las iglesias católicas y evangélicas entre los Jívaro ha cuestionado en forma similar a las autoridades existentes y a las formas de fe tradicionales; y ha definido la identidad indígena de nuevo. En otras palabras: la labor de los misioneros tiene como consecuencia primero un pluralismo religioso y con eso un pluralismo cultural entre los Achuar y Shuar:

En la actualidad en el pueblo achuar podemos decir que hay una pluralidad de actitudes en el aspecto religioso. Existen los Achuar que siguen las antiguas creencias en Arutam, quien se presentaba en forma de visiones y hay también los que aceptaron el mensaje de la Biblia, traído por los misioneros católicos y evangélicos”, la alumna achuar, Mercedes Aij’ Wasum, caracteriza así el entorno religioso de los Achuar (Aij’ Wasum, 2005: 30).

Mark Münzel dibuja ya en 1978 un panorama similar y habla de las “diferentes culturas cristianas” que se habían desarrollado entre los Jívaro, dependiendo bajo qué influencia misionera estuvieron.⁵

El “*tertium comparationis*” de estas culturas cristianas, que se postulan tanto en la iglesia católico-autóctona como en las iglesias indígenas-evangélicas, es su trato con el pasado (cultural): “...they construct their pasts in different ways”, como constata Birgit Meyer para las diferentes alas dentro de la iglesia evangélica presbiteriana de los Ewe en Ghana.⁶ El pasado es un punto muy referencial tanto para los indígenas convertidos católicos como para los evangélicos, para comprender la época pre-colonial o pre-misionera. Empero, valoran el punto de la identidad cristiana de forma diferente: Como se ha resumido ya en el capítulo cuarto, la teología evangélica subraya más el cambio frente a la tradición indígena, mientras la iglesia católica-autóctona realza más la continuidad con la misma. Si se transfiere esta categorización sincrona a una perspectiva de diacronía, se podía hablar de una discontinuidad y de una paralelización.

En la delineación mutua las dos iglesias definen su propia posición: El pasado cultural y religioso es considerado en la iglesia católico-autóctona como algo que sigue existiendo, en la iglesia evangélica-indígena como algo que se ha renovado radicalmente. Esa re-interpretación diferente de la propia historia cultural como religiosa es la base de las “diferentes culturas cristianas”, denominadas así por Münzel. Eso conlleva a aquel pluralismo religioso, del que habla Aij' Wasum, y que se pudo observar en la escena descrita en el apartado 1.5.

La magnitud de las convicciones y prácticas religiosas entre los Achuar y Shuar no se puede reducir solo a la diferenciación entre cristianos y no-cristianos y a la pertenencia a diferentes confesiones. Existe también un pluralismo intraconfesional, tanto dentro de la iglesia católica como de la iglesia evangélica-indígena. Esto es notorio en varios aspectos de un credo similar de algunos católicos y evangélicos convertidos; es otra razón para la reducción de las tensiones entre los Achuar y Shuar católicos y evangélicos.

En lo que concierne a la iglesia católica, se podría nombrar primero a aquellos — en la mayoría Shuar—, que son miembros de las comunidades romanas-católicas y que siguen el ejemplo occidental; sus misas no se distinguen en la teología ni en la liturgia de aquellas que acostumbra frecuentar un católico en las ciudades mestizas o incluso en un ambiente europeo.

Este pluralismo intraconfesional es sin embargo más marcado dentro de las iglesias evangélicas-indígenas; ellas representan un seguimiento consecuente de aquellos

5 Cfr. Münzel, 1978: 79.

6 Cfr. Meyer, 1992: 103.

conceptos teológicos y prácticas litúrgicas que son postulados en general por las iglesias. Entre los indígenas evangélicos parecen ser estas tendencias de la “indigenization from below” una aproximación a aquellas convicciones que son características para el movimiento de la Teología India y de esa forma también para el direccionamiento teológico de la iglesia católica-autóctona.

Como se ha demostrado en el acápite 5.2.4. con el ejemplo de la FAIENAP, algunos indígenas evangélicos buscan conscientemente una relación entre su confesión cristiana y su tradición espiritual indígena — y no tanto para desvalorar su pasado frente a su nueva existencia cristiana, sino para subrayar el valor de cosmología indígena y la similitud con el mensaje bíblico. Willian Chela, miembro de la cúpula de la evangélica FEINE, formula que habría que tomar en serio la cosmología como ciencia y espiritualidad indígena. Siendo que no contradice a la Biblia —y aun cuando fuera así, añade el activista indígena, habría que discutir y reflexionar sobre estas contradicciones. Chela dice que existe el problema que se ha malinterpretado la cultura y la religión indígena. La afirmación de que los indígenas habrían adorado al sol, a la luna o las estrellas es falsa; correcto es que se adore a un ser superior que es omnipresente — también en el sol, la luna o las estrellas, continúa Chela. Existen múltiples aspectos dentro de la cosmología y espiritualidad indígena con grandes similitudes a las imágenes bíblicas. Cuando se dice en la biblia: “Polvo eres y en polvo te convertirás” (Gen. 3, 19), desde la perspectiva cristiana no debería causar ningún tipo de asombro, si uno considera la tierra como algo sagrado y la respeta de dicha manera.⁷

También el evangélico Shuar Churái*, quien dirige una escuela dominical, busca al igual que Chela paralelos cristiano-indígenas: Cuando invita los domingos sobre todo a los niños de los parientes y vecinos y lee con ellos la biblia, trata siempre de relacionar la fe cristiana con la fe de los ancestros, explica Churái*:

[Quería] empezar con los niños, hablar un poco sobre de la Biblia, pero en comparación con la cultura que había antes; siempre hago una comparación... Por ejemplo, ellos tenían fe en la cascada y estaban seguros que esa cascada iba a dar fuerza y una larga vida. Ahora la cascada es la fe cristiana (Churái*, 17.01.2006).

Para el Shuar evangélico su fe cristiana es una “transformación” de aquellas ideas de las cuales sus ancestros han sido convencidos. El Dios cristiano es un Arutam “transformado”, como dice Churái* decididamente. Por eso sería *Yusrú* también solo uno de los cuatro términos que estaría usando en el lenguaje shuar para la palabra “Dios”, explica el Shuar evangélico y nombra los otros tres: *Uuntrú* (→ úunt = grande), *Aparú* (→ apa = Padre) y *Arutamá*.⁸

7 Cfr. Willian Chela, 24.11.2009*.

8 Cfr. Churái*, 17.01.2006.

Al igual que la confesión personal de Shakaim*, para quien *arutam* y el Dios cristiano son lo mismo (ver acápite 3.3.2), la expresión “Arutamá”, escogida por Churái*, causaría el mismo efecto y resistencia en las comunidades evangélicas aledañas; y eso no obstante de que Churái* enfatiza su pertenencia a la iglesia evangélica más que Shakaim*.

Ese pluralismo intraconfesional demuestra, por un lado, que los indígenas no solo son consumidores pasivos, sino también son creadores activos de aquel proceso de apropiación que se negocia en las iglesias indígenas. Por otro lado postula que la tipología de las identidades cristiano-indígenas en el sentido de un “cambio” evangélico y una “continuidad” católica sería una generalización demasiado fuerte frente a la realidad —a pesar de ser las dos categorías determinantes para definir, entre los Achuar y Shuar, cómo se apropian lo cristiano y lo indígena y cómo se relacionan entre sí:

To generalise, one may say that for the Salesian-educated youth and middle-age Shuar, the Salesian syncretic version of Cristianoinianity/Shuar religion is internalised, and for the non-educated Shuar they are divided into two conceptual categories. *These two approaches may be seen as different strategies, both of which have the goal of preserving Shuar identity and religion*: the merging strategy, invented by the Salesians and incorporated by Salesian-educated youths; and the separating strategy, which is mainly employed by the Shuar who are not Salesian educated, as well as by ‘tradition shamans’ (Perruchon, 2003: 353, énfasis de autora).

También la etnóloga sueca Marie Perruchon diferencia entre dos métodos que ayudan a los Shuar a localizar la “cristianidad” en su contexto cultural; aquellos que están bajo la influencia de los salesianos persiguen una “merging strategy”, mientras aquellos que son “not Salesian educated” —entre ellos los evangélicos—, tienen como característica una “separating strategy”.

“Native points of view are local, and quite diverse, even within the same culture”, escribe Dan Sperber.⁹ El discurso sobre la definición de la identidad indígena bajo el trasfondo de la influencia cristiana no es unánime. Sin embargo estas voces están de acuerdo en conservar la identidad indígena —aunque no necesariamente la religión indígena—. De este modo la pluralidad de las representaciones cristiano-indígenas refleja el pluralismo de las estrategias de apropiación, que permiten por un lado que los indígenas cristianos se conviertan en cristianos y por otro se queden como indígenas.

9 Cfr. Sperber, 1993: 178.

Tejiendo relaciones: el cosmos como una red

“Jesús es el mismo Arutam” (ver cap. 4.1.1). Esta frase de un catequista de Sucúa demuestra claramente el cambio de la cosmología Jívaro bajo la influencia de los misioneros salesianos. Además simboliza la teología de la iglesia católico-autóctona y ejemplifica aquella forma de adaptación que Perruchon define como “merging strategy”.

El citado de Saka* postula una relación entre Arutam y Jesús que contiene momentos de comparación, de integración y de transformación. De esta forma la calidad de la primera entidad transcendental es determinada por la segunda entidad. Jesús es Arutam y Arutam es Jesús —la aseveración de Saka* corresponde a un paralelismo que al final constata una equivalencia: Lo otro es lo propio, o formulado con mayor precisión: Se convirtió en algo propio. Pero “Jesús” no es una simple traducción de *arutam*; la expresión del catequista quiere hacer entender más bien que el concepto cristiano de Dios no contradice al de los Achuar y Shuar. Para Saka* Jesús es el mismo Arutam, pero no lo reemplazó. Más bien cambiaron los roles y las funciones de la dos entidades de una forma tal que las diferencias originales entre el hijo del Dios cristiano y la fuerza espiritual indígena quedaran atrás. Comparado con el concepto de *arutam* que presentó Michael Harner en su etnografía del año 1972, las ideas que el Jívaro hoy en día conecta con *arutam*, son bastante modificadas y, sin lugar a duda, influenciadas por la teología de los salesianos o de la iglesia católica-autóctona, según el etnólogo norteamericano James Boster. Una visión espiritual sobrenatural, que daba nueva fuerza a aquellos que buscaban orientación, se ha convertido en un ser superior monoteísta-trinitario. Este ser superior se da a conocer en varias manifestaciones de la mitología Jívaro.¹⁰ No hay cómo descartar fácilmente la impresión de Boster: También aquellos Shuar y Achuar que no tienen oficios específicos dentro de la iglesia católico-autóctona, como por ejemplo el catequista Saka*, tienen en su mayoría una idea de Arutam que es comparable con la de un creador todopoderoso y bueno. En la tesis del estudiante achuar Fidel Ujukam, que trata de la religión de los Achuar y la influencia de los misioneros, se puede leer lo siguiente: “Para los Achuar Arutam es muy importante porque es un ser superior misterioso, que les ha creado, les protege y les cuida siempre. Además Etsá, Shakaim, Ayumpum, Nunkui eran portavoces de Arutam” (Ujukam Tiwiram, 2005: 8).

Justamente así argumenta Ujukam en el capítulo que trata del sistema religioso tradicional de los Achuar. Cuando sigue discutiendo la evangelización en los siguientes párrafos, el estudiante encuentra también tonos críticos —no obstante de que su colegio en Pumpuntsa es dirigido por profesores que han sido formados por los salesianos y que estaban bajo la tutela de los mismos—: “Los Achuar siempre han dicho que el Dios de ellos es Arutam y nadie más, aunque la evangelización ha entrado en este pueblo... no es posible olvidar el Arutam, porque es nuestro Dios,

10 Cfr. Boster, 2000: 13 ss.

al final es el mismo Dios de todos que es único en el universo” (Ujukam Tiwiram, 2005: 9). En estas últimas frases suena algún tono de resistencia y de desafío con el cual el autor se distancia de la evangelización, porque exige justo lo que los salesianos de la segunda generación tomaron como su confesión teológica: que el Dios que los misioneros traen siempre ha sido el Dios de los Achuar.

También la monografía de Alberto Antuash Najarip parte de una imagen monoteísta y dibuja incluso el concepto de las manifestaciones divino-mitológicas (Antuash Najarip, 2007: 40). El dibujo muestra la ya conocida figura mítica de Etsa [también *Etsáa* o *Etsa*], que sería, según Antuash, la única persona poderosa.¹¹ Dotado del poder divino, había traído a los Achuar los conocimientos de la cacería. En su texto el estudiante achuar sigue explicando que Dios había demostrado su poder a través del nacimiento de Etsa, incluso antes de Jesucristo. Porque Etsa había ganado sobre el antropófago Iwia y con esa victoria había liberado a la humanidad de ese yugo. Luego, como lo formula el Achuar, había nacido Jesucristo del poder divino, el que no sería una criatura, sino un espíritu.¹²

La figura de Etsa, escribe Marie Perruchon, ha sido un ejemplo de las transformaciones en la cosmología tradicional de todos los espíritus impersonales que hubiesen sido llamados *arutam*, en seres personales míticos y en encarnaciones de un solo Dios. Los salesianos llamarían a Etsa “hijo de Arutam” y crearían así una figura similar a la de Jesús¹³. En efecto la ilustración de Etsa podría resaltar en un observador neutral algunas asociaciones que lo conectarían automáticamente con la imagen de Jesús: Primero el hombre allí dibujado tiene puesto un *itip'* y una pulsera *sentá*, signos de un representante de la cultura achuar. La cabeza de Etsa es marcada por una diadema que podría interpretarse sin mayor fantasía como una aureola. La quijada está dibujada con rayas que podrían representar una barba. En fin: A pesar, de que no se conoce las intenciones del autor, en este dibujo parece que se mezcla la figura de Etsa con el rostro de Jesús.

Al igual que Fidel Ujukam Tiwiram, el dibujante de la imagen de Etsa, Alberto Antuash Najarip, se expresa de forma crítica acerca de la influencia de los misioneros católicos y evangélicos, que trajeran una religión occidental, extraña y que hubiesen incentivado a muchos Achuar a dar la espalda a sus convicciones tradicionales y prácticas religiosas. Al mismo tiempo, en la introducción de su trabajo final, Antuash Najarip agradece a Luis Bolla, con quien aparentemente tuvo la oportunidad de discutir sobre su tema y quien le había ayudado a entender mejor las palabras de

11 Respecto a la figura de Etsa Marco, Tanchim Chuu escribe que eso ha sido el único ser que siempre ha aparecido como un ser humano, porque la mitología relata que todos los Achuar han sido primero animales y después se han convertido en seres humanos (Cfr. Tanchim Chuu, 2009: 20).

12 Cfr. Antuash Najarip, 2007: 17 ss.

13 Cfr. Perruchon, 2003: 161.

Dios, desde la perspectiva de los dos sistemas religiosos. Efectivamente parece que las argumentaciones en su monografía reproducen en su mayoría las posiciones de la iglesia católico-autóctona; la imagen de Etsa podría ser el mejor ejemplo. En consecuencia el texto de Antuash se entiende igual que el de Ujukam: La fe en el ser superior Arutam no es cuestionada y es identificada como un motivo inherente a la cosmología Achuar: “Es un espíritu natural muy sagrado que no es artificial, él nos hizo y él hizo la tierra, el cielo. Y él es, a quien nuestros mayores así le dicen Arutam” (Antuash Najarip, 2007: 24).



Figura 1. Representación de Etsaa.
Fuente: dibujo de Alberto Antuash Najarip.

Rubén Tsamaraint ha plasmado con mucho fervor en el siguiente dibujo las actuales ideas de transcendencia de los Achuar católicos-autóctonos. Cuando pregunté

a Wákiach*, quien es profesor de primaria en la estación misionera y al mismo tiempo sigue absuelve un estudio semipresencial de licenciatura en pedagogía en la universidad de Wasakentsa, a que me dé su visión del cosmos, él me presentó el dibujo, que después sería la base de nuestra conversación.

El dibujo de Tsamaraint es un modelo esquemático de las realidades naturales y sobrenaturales, abre además una mirada amplia a las posibles interpretaciones indígenas de la teología católico-autóctona. Como pude verificar luego, esta ilustración es producto del curso que Tsamaraint ha tomado en la universidad semipresencial, en el cual los estudiantes tenían la tarea de ilustrar y comentar la cosmovisión de los Achuar.

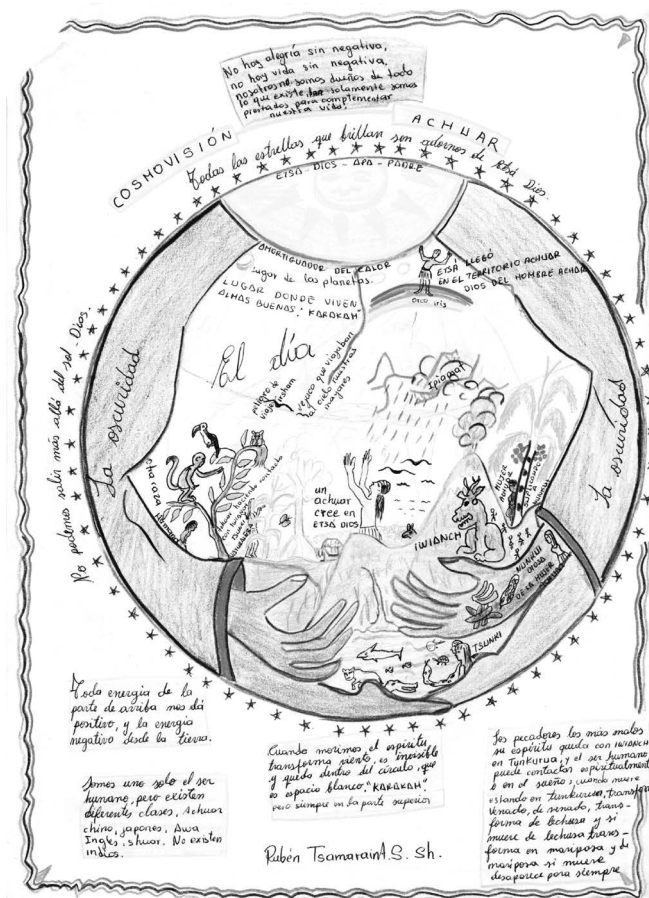


Figura 2. Representación de la cosmovisión achuar.

Fuente: ilustración de Rubén Tsamaraint

A pesar que los detalles y los comentarios merecerían un análisis extenso, quiero enfocarme solamente en ciertos aspectos: Primero se observan las manos y los pies abrazando el globo. Wákiach* comenta este detalle con el dato que Arutam sería el patrón del mundo y lo tiene en sus manos; siempre que sacudiría o temblaría la tierra, esto sería un síntoma que en ese momento le están abandonando sus fuerzas —al menos así lo habrían explicado sus ancestros¹⁴—. Sin embargo no aparece en el dibujo de Tsamaraint la palabra “Arutam”; en vez de eso utiliza el Achuar términos como “Etsa”, “Dios”, “Apa” y “Padre”. La figura mítica Etsa, que defiende con sus poderes sobrenaturales a los Achuar de las garras de Iwia, se convierte aquí en el Dios-Padre monoteísta. Sin embargo la ilustración de Etsa como “Dios-Padre” no solo representa las ideas cristianas de trascendencia, sino también con la metáfora del sol, Tsamaraint sigue las predeterminaciones lexicales¹⁵ y orales¹⁶ de su propio idioma y cultura. Wákiach* sabe relacionar el sol, un topos indígena principal, con el único y todopoderoso Dios Arutam: Para él, me explica el profesor de primaria, Etsa significa el ojo poderoso de Arutam, a través del cual mira a todos los hombres y les da la luz del día además de ilustrarles siempre.

Rubén Tsamaraint en su dibujo no solo relaciona la significancia con la simbología de Etsa como sol, sino que también menciona los diferentes motivos mitológicos que relatan como Etsa había obrado entre los hombres; por ejemplo está dibujado cómo Etsa llega con la ayuda de un arcoíris al territorio de los Achuar. Sin embargo Alberto Antuash ha demostrado en su monografía con qué facilidad se puede reinterpretar la presencia de Etsa en la tierra como una anticipación de la venida del hijo de Dios bíblico.

Quisiera indicar otro detalle en el trabajo de Tsamaraint que es ejemplar para el entendimiento actual sobre la trascendencia entre los Achuar y Shuar —es la idea sobre la vida en el otro mundo—. Tsamaraint define en su esquema del mundo la parte superior como el “cielo” y piensa en aquel lugar, donde llegan aquellos muertos que se han destacado por una vida bien llevada y se convertido en *karakam*.¹⁷ Las almas de los “pecadores”, para los cuales el dibujante usa el término de *íwianch*, tienen que sufrir en el centro del *tunkurúa*¹⁸, se transforman

14 Cfr. Wákiach*, 04.01.2010

15 Cfr. Jintia' & Ishtik^u, 2000: 68; INBISH, 2004: 636.

16 Cfr. Pellizzaro, 1990: 72 ss.

17 Cfr. Jintia' & Ishtik^u, 2000: 131: La raíz de la palabra *karákam* es *kara*, que significa “sueño”. Según Jintia e Ishtik^u *karákam* es lo “soñado”, que se podría comparar en un sentido amplio con aquellos “poderes” que el soñador recibe en su visión de *arutam*. Con eso el significado de la palabra sigue la exposición de Harner que *arutam* aparece como ancestro a la persona que tiene una visión (Cfr. Harner, 1984: 138 s.).

18 En la visión tradicional de los Achuar y Shuar el *tunkurúa* corresponde al volcán Sangay (5 230 m), situado en la provincia de Morona Santiago (Ecuador).

primero en venados,¹⁹ luego en búhos y al último en mariposas para finalmente morir. Tsamaraint marca una clara diferencia entre las almas buenas y malas, que dependiendo de su forma de vida, llegan ya sea al “mundo de arriba” connotado positivamente o a *tunkurúa* con un significado negativo. Sin embargo, si uno sigue a la monografía de Philippe Descola, parece que esta subdivisión en una vida moralmente bien lograda y una existencia moralmente mal lograda, no juega un papel importante en la vida de los Achuar. Descola identifica la idea de una transformación de los muertos —no solo a los “pecadores”, sino a todos los seres humanos— como un motivo típicamente Achuar, y deduce que el concepto de un lugar similar al infierno proviene de las influencias misioneras.²⁰ Sin embargo no hay que descartar tan fácilmente esta topografía del mal y el bien en el esquema del estudiante Achuar. Acorde a eso, Tsamaraint pone a los “pecadores” en el cráter del Sangay, mientras localiza las almas buenas, llenas de virtudes cerca a la figura del Dios-Padre Etsa. Wákiach* me explica que los *íwianch* pertenecen al “mundo del diablo”, los *karakam*, que están sin pecado, irán al cielo.²¹

Cuando con este dibujo de Rubén Tsamaraint visitó a Yumi* y le pidió explicarme los detalles, el chamán shuar demuestra entusiasmo por la ilustración tan bien lograda y colorida, pero al ver más detalladamente, encuentra un aspecto que le causa irritación: En el dibujo, en la parte inferior a la derecha, el autor titula a Nunkui como “Diosa”; de este modo Tsamaraint había creado a lado de Etsa otro poder transcendental. Tal concepción podría conducir a una confusión, reclama el chamán. Debido a que Arutam estaría en el cielo y en el río, uno podría encontrarle también en el jardín o en el campo; pero siempre sería uno solo y omnipresente. Mientras estamos conversando, él estaría entre nosotros y nos escucharía. De esta forma todos los espíritus estarían en conexión con Arutam.

Si Etsa sería Arutam, si Nunkui sería Arutam, si los ríos serían Arutam, ¿entonces cuántos Arutam habría? Ciertamente, a veces (los Shuar) se iban a los ríos para adquirir fuerza. Allí a veces Arutam se transformó en una anaconda... A Nunkui cantaban muchos cantos, para que produzca, para que no falta comida. Pero es todo la misma energía, es Arutam... Dios puso al mundo Etsa, el sol — en shuar decían *etsa*, *nantu*, *kashi*. Dios puso esta energía del día, puso esta luz, para que ilumine al mundo. Que no moriría del frío, por decir. Si no habría sol, nosotros moriríamos del frío... Entonces la energía de Arutam está en el cielo, está en el río, está en el monte, en todas partes.²²

19 Por esta razón existe el tabú de cazar o de comer venado [Jiv.: *japa*]; existiría el peligro de matar a un pariente y luego comérselo.

20 Cfr. Descola, 2005: 355 ss.

21 Cfr. Wákiach*, 05.01.2010.

22 Cfr. Yumi*, 15.01.2010.

Con estas explicaciones queda claro que el chamán se dirige en contra de una cosmovisión que permita la coexistencia de diferentes seres divinos —pero queda abierta la pregunta si Tsamaraint intencionadamente quería presentar esto en su dibujo—. Yumi* ensaya una proyección del cosmos en que lo transcendental tiene sus competencias claramente marcadas (por ejemplo la cosecha o la luz del día) y es representado por varios campos topográficos (cielo, río, bosque); pero siempre actúa en todo un principio sobrenatural. Para él, Etsa y Nunkui no son entidades transcendentales independientes, son diferentes formas de la apariencia de un mismo Dios; podrían tener diferentes nombres, pero serían siempre el mismo Arutam.²³

Yumi* es, según su autoentendimiento y el rol que muchos Shuar le otorgan, un verdadero representante de los Shuar, una autoridad en asuntos de cultura y religión; sin embargo, también él adaptó un concepto de “Arutam” que se alejó en su contenido bastante de las descripciones de los primeros etnógrafos y que demuestra ahora una visible característica de la teología católica-autóctona.

La influencia de los salesianos y la correspondiente modificación del cosmos indígena que demostraron en sus textos, tanto el etnólogo norteamericano como Marie Perruchon, son obvias y han tenido aparentemente una resonancia entre los Achuar y Shuar que va más allá del núcleo de los declarados miembros de la iglesia. Si queremos resumir el contenido de esta transformación:

1. El poder impersonal y transcendental de *arutam* se ha convertido en un Dios creador monoteísta y personal, que los Achuar y Shuar identifican cada vez más como una figura paterna.²⁴
2. La esencia sobrenatural de los protagonistas míticos no tiene una cualidad propia, sino se basa en su carácter de encarnación. Son considerados como una manifestación de un solo Dios Arutam. Esa es la razón de un paralelismo con la revelación divina del Nuevo Testamento, que tipifica, en los dibujos sobre Etsa o Nunkui, rastros de Jesús.
3. A pesar de esta evidente aceptación del concepto católico-autóctono la mayoría de los indígenas es consciente de su trasfondo misionero y colonial. El contenido del mensaje no causa mucho rechazo, pero sí la manera cómo llegó donde los Achuar y Shuar.

23 Cfr. Yumi*, 12.01.2006: “Nunkui era como dar voz a Arutam. Nunkui le anunciaba de su forma. Tiene su [proprio] nombre no más. Etsa también es el mismo, cambia su nombre no más. Todo es Arutam, él conjunta. No se puede decir, que es otro Arutam... Es el mismo Arutam. Solo el nombre se cambia, pero era el mismo... Es un solo Dios, Arutam, que abarca al mundo”.

24 También en el *Diccionario Comprensivo-Chicham Nekatai*, publicado en 2004 por el Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Shuar, se traduce “Dios” con “Arutam” (Cfr. IPIBSH, 2004: 317). Con eso, esta traducción “Arutam” recibe prácticamente un estatus oficial en la comunidad shuar.

Marie Perruchon ve en este cambio de la cosmología un ejemplo de la manera en la que se construyen “régimenes de la verdad”²⁵ en el sentido de Michel Foucault. Los salesianos y los profesores, activistas políticos, catequistas formados por ellos, dispondrían del poder del discurso que define la “verdad” sobre el cosmos; al final serían ellos quienes determinan cómo deberían pensar los Achuar y Shuar en cuanto a asuntos pedagógicos y en qué deberían creer.²⁶

Perruchon tiene razón cuando argumenta que muchos representantes de la teología católica-autóctona ocupan posiciones centrales para el proceso de formación de opiniones dentro de la comunidad indígena. Eso facilita, sin lugar a duda, el proceso de implementación social de un cristianismo indigenizado. Pienso, sin embargo, que esta valoración queda un tanto corta: Por un lado empuja a los indígenas a una posición demasiado pasiva, que habría que cuestionar. Por otro lado me parece que las categorías de Perruchon de un “sistema de una verdad construida” pueden captar las realidades locales, pero al final son de segundo orden para la explicación de la lógica de este proceso de transculturación. La argumentación de Perruchon revela una perspectiva que desatiende el papel activo de los Achuar y Shuar como lo exige Hahn para el análisis de un proceso de apropiación. El término del “régimen” implica en cierto modo una forma de imposición que ignora el carácter de compromiso que conlleva cada contacto cultural y que excluye de antemano la idea de un sentido latente que la teología católica-autóctona podría tener para los indígenas. ¿Qué pasaría, si desde la perspectiva de Yumi*, Rubén Tsamaraint, Alberto Antuash Najarip o Fidel Ujukam Tiwiram, el “régimen de verdad” construido fuera chamán lo realmente “verdadero”?

James Boster argumenta que la categoría de la “verdad cultural” en principio no es productiva para la discusión de procesos de transformación; las modificaciones del cosmos jívaro, según el etnólogo norteamericano, no deberían ser juzgadas como desviación de una única verdad cultural, sino como una alternativa complementaria, que podría indicar una estabilidad y vitalidad del sistema cultural.²⁷ Visto así, el “régimen de verdad”, implementado por los salesianos donde los Achuar y Shuar, sería simplemente otra variante para la capacidad indígena de modulación de lo propio y de la integración de la tradición cristiana en la identidad cultural —y eso sería ejemplar para el trato indígena frente a lo otro—. Con esta aseveración Boster recoge el punto de vista postulado por Karl-Heinz Kohl sobre la “aptitud histórica de mutabilidad” no de las religiones autóctonas (ver acápite 3.1.1), y en mi opinión responde a aquella crítica de Philippe Descola sobre la cosmovisión católica-autóctona: “...este sincretismo deliberadamente buscado priva de hecho

25 Perruchon se refiere a las explicaciones formuladas por Michel Foucault en su entrevista *Truth and Power*. Para el filósofo francés cada sociedad tiene su “régimen de verdad”, que regula lo que es “falso” y lo que es “verdadero” (Foucault, 1980: 131).

26 Cfr. Perruchon, 2003: 355.

27 Cfr. Boster, 2000: 24.

a los Achuar... de todo lo que su relación con lo sobrenatural tiene de original”, escribe Descola y con esta formulación no deja duda alguna de lo que piensa de estas “innovaciones bien intencionadas que apuntan a afirmar la prefiguración de la presencia divina en la religión autóctona”.²⁸ Primero el etnólogo indica con justa razón el innegable hecho que la presencia de los salesianos ha cambiado irreversiblemente las ideas religiosas de los Achuar. Eso ha sucedido de forma tal, según Descola, que no solo se ha buscado desafiar los conceptos válidos, sino también se ha omitido cualquier lógica intrínseca: pues un “sincretismo deliberadamente buscado” está lejos de cualquier esquema cultural que podría ser para los Jívaro “original”. Similar al término del “régimen de verdad”, estas formulaciones contienen también una forma de asimilación cultural a la cual se sometieron los actores indígenas sin mayor resistencia, incluso cuando estas sobrepasan las “límites del entendimiento” (Fuchs, 2005, *cfr.* cap. 3.3) y que apenas pueden ofrecer a los Achuar una cosmovisión con sentido. Con los términos “sincretismo” y originalidad, Descola sigue una línea argumentativa que cuestiona la autenticidad de la iglesia católica-autóctona y de sus miembros. El autor ve bastante esta autenticidad deteriorada.

Tal conclusión conlleva en mi opinión a dos presuposiciones problemáticas: Primero reproduce Philippe Descola, similar a Marie Perruchon, con su indicación al carácter sincretista y no originario de la iglesia católico-autóctona, su propia crítica o incluso un nuevo “régimen de verdad”. Esto porque la autenticidad no se deja fijar en criterios objetivos, no es parte de los objetos, sino depende notablemente de las interpretaciones subjetivas.²⁹ De este modo el etnólogo cataloga, en forma análoga a los misioneros, lo que para los Achuar es culturalmente “adecuado” y lo que no lo es.

Es indiscutible que los misioneros definen nuevamente la tradición indígena de los Achuar y Shuar según sus parámetros teológicos y que la teología católico-autóctona determinada “desde afuera”, representa, la que para los salesianos es la “verdadera” visión. Pero también es una determinación “desde afuera” evaluar o menospreciar esta cosmología modificada por el cristianismo y declarada por varios Achuar y Shuar, como un “régimen de verdad”.

Habría que decir, sin embargo, que Descola en su citado anterior, no se refiere tanto a los miembros indígenas, sino más bien a la teología de los misioneros salesianos —pero su juicio es referente a todos aquellos que se identifican con este “sincretismo deliberadamente buscado”—. En segundo lugar el uso de la palabra “original” implica un modelo cultural estático homogéneo; para Descola la cosmología transformada de los Achuar católico-autóctonos es más la expresión de derivación de una originalidad cultural y menos de una “variación cultural”, un aspecto que favorece Boster en su artículo.³⁰ Si uno sigue el pensamiento de

28 *Cfr.* Descola, 2005: 347.

29 *Cfr.* Breidenbach & Zukrigl, 2000: 184.

30 *Cfr.* Boster, 2000: 1.

Descola, entonces el cambio religioso, causado por los salesianos, lleva, más que a culturas híbridas, a una ausencia de cultura, retomando la argumentación de Dunch en el tercer capítulo. Es el entendimiento cultural de Herder que emplea el etnólogo francés y que deja ver en realidad esta síntesis cristiano-indígena como un suceso impuesto desde afuera y como un fenómeno que desmantela la integridad cultural de los indígenas.

Los ejemplos arriba mencionados indican que los Achuar y Shuar sí discuten críticamente las actividades de los misioneros, pero no necesariamente censuran la cosmología propagada por la iglesia católica-autóctona como un “sincretismo deliberadamente buscado” —justo por el hecho de que no dudan de la autenticidad cultural de ella—. El Dios de los mitos y el Dios de la Biblia, Jesucristo y Etsa encontraron su lugar en el mismo cosmos. Como se ha expuesto en el capítulo tercero, esta habilidad integrativa de los Achuar y Shuar corresponde más a un sistema cultural abierto y negociable que presupone dinámicas culturales y procesos que pueden traspasar límites culturales. Los Achuar y Shuar católico-autóctonos siguen en este aspecto la transculturalidad y la trans-diferencia que distinguen entre los conceptos propios y los cristianos y que no encuentran en ellos una contradicción que les impida entender su identidad como cristiano-indígena. Jesús y Arutam o Etsa son comparados entre sí, se les atribuyen nuevos significados y terminologías, y se les integra y localiza en un solo cosmos. Estos diferentes mecanismos de una apropiación los quiero ejemplificar mediante cuatro enfoques para hacer entendible de esta manera la lógica interna de la “merging strategy”: el primero ilustra la multivocalidad de símbolos (ver acápite 6.2.1) y lo concreta en segundo lugar con la multidimensionalidad del término *arutam* (ver acápite 6.2.2). En un tercer punto se discute la apropiación indígena de términos teológicos como la expresión de una creciente emancipación autóctona (ver acápite 7.2.3). En el cuarto subcapítulo (ver acápite 6.2.4) la pregunta por la creación y re-definición de las relaciones cosmológicas juega en mi opinión, un papel importante si uno quiere entender los procesos de conversión en la Amazonía indígena.

La multivocalidad de los símbolos

Para un cristiano socializado en Europa la función del *tuntui* hace recordar las campanadas antes de la misa dominical, para un Achuar o Shuar el sonido bajo del tambor llama a la memoria el inicio de un *natémamu* (ver acápite 4.1).

El uso del *tuntui* ilustra la práctica litúrgica de la iglesia católico-autóctona y hace también referencia al dogma de su teología y al principio básico de la apropiación indígena, arriba ejemplificado: La cosmología de los cristianos y Jívaros no se contradicen, porque al final están bajo el mismo orden y poder transcendental. Por eso, los símbolos y prácticas religioso-indígenas no pierden relevancia, incluso cuando su significado cambia. La reinterpretación cristiana de los símbolos religiosos

indígenas y de los ritos puede ser una instrumentalización de la cultura achuar y shuar, como lo observa Antonino Colajanni,³¹ pero también es la expresión de un contexto que define la importancia de cada símbolo.

Puesto que los símbolos, afirman Anne Ebert y Maria Lidola, son elementos culturales que son desprendidos de una simple factibilidad y contienen contenidos multivocales, interpretables y polivalentes.³² Su multivocalidad se resiste contra una definición atemporal y no espacial. Consecuentemente Jeanne Berrenberg concluye que la dimensión simbólica de fenómenos sociales tiene que ser entendida siempre bajo sus propias condiciones para así entender su significado social.³³ Realmente, las condiciones bajo las cuales suena la llamada del *tuntui*, han cambiado en muchas comunidades achuar y shuar. Con eso también ha cambiado el “sentido social” del tambor. Los salesianos podían utilizar esta ambigüedad de los símbolos para su estrategia de una catequesis indigenizada: el símbolo y su relevancia se mantienen como tales, sin embargo se les agregan nuevas asociaciones mediante modificaciones del contexto. Lo nuevo viene “vestido” de lo conocido. En mi opinión la heteronomía cultural por parte de los misioneros católicos, tomó resonancia porque es orientada —conscientemente o inconscientemente— en los principios de interpretación abierta de símbolos culturales.

Si Philippe Descola observa la falta de originalidad en la cosmovisión católica-autóctona, entonces se esconde en esta crítica el innegable diagnóstico que muchos símbolos indígenas están sometidos en la práctica religiosa a un cambio de contenido que pone a la vista la transculturalidad o la influencia misionera sobre los Jívaro. Por efecto de la reinterpretación católica, los signos y las representaciones simbólicas de la cultura achuar y shuar fueron ampliados con atribuciones alternativas, y crearon de esta manera un nuevo “sentido social”. Para los salesianos las interpretaciones transculturales del golpe del *tuntui*, del mito o de Arutam ya están bastante definidas: indican siempre la presencia de Dios bíblico entre los Achuar y Shuar.

También aquí vale el carácter de la multivocalidad que es inherente a los símbolos culturales: Las asociaciones que despierta el tambor en la mañana, la narración acerca de la victoria de Etsa sobre el antropófago Iwia o el papel de *arutam* como Dios creador todopoderoso, al final no están bajo el control de los misioneros (comparar e. g. el mito de la génesis de Shakaim*, acápite 3.2.1). Existe incluso, según Dan Sperber, un límite de significancia que la interpretación de una representación cultural no puede pasar; pero dentro de sus límites pueden varias interpretaciones mostrar diferencias en sus contenidos y ser sin embargo plausibles.³⁴ En el acápite 3.2.2. ya se ha indicado que la complejidad de contenido de los símbolos no solo

31 Cfr. Colajanni, 2008: 159.

32 Cfr. Ebert & Lidola, 2009: 17.

33 Cfr. Berrenberg, 2009: 27.

34 Cfr. Sperber, 1993: 169.

beneficia a la adaptación misionera, sino también crea espacio para una “agency” indígena. Las presentaciones orales o las imágenes de los Achuar y Shuar citadas anteriormente muestran un trato productivo y creativo con el cosmos católico-autóctono, de modo que los diferentes símbolos y conceptos no solo dejan ver la influencia de los catequistas, sino también se puede reconocer la apropiación indígena. Varias veces ya se ha subrayado que la reinterpretación y la transformación del rol, de la importancia y de la función de Arutam —en algunos casos también la de Etsa— representan uno de los ejemplos más llamativos y centrales para el carácter transcultural de negociación y la apertura significativa de la cosmovisión indígena. Siguiendo el principio de la multivocalidad, se analizará en el siguiente subcapítulo el cambio en el concepto de Arutam.

La multidimensionalidad del término arutam

Sobre ningún otro concepto en la cultura de los Achuar y Shuar los etnólogos se rompieron tanto la cabeza como sobre el de Arutam. Los resultados de estos esfuerzos se pueden palpar por la cantidad de definiciones que ofrece la literatura etnográfica (ver acápite 1.1.1).³⁵ A mí me sucedería lo mismo. Si quisiera reunir todos los nombres y términos que escuché de los mismos Achuar y Shuar durante mis estudios de campo, eso resultaría como un gran compendio de diferentes formas de titulaciones y de descripciones con que se identifica el término *arutam* (muchas provenientes de una misma persona): Podríamos nombrar aquellas denominaciones que señalan una identidad no personal como “el Gran Espíritu”, “el Gran Poder”, “el Alma”; otros términos se relacionan con la apariencia de *arutam*: “Boa”, “tigre”, “abuelito”, y finalmente habría que nombrar las categorizaciones conocidas como “Etsa”, “Nunkui”, “Dios” o incluso “Jesús”.

De esta diversidad terminológica Elke Mader concluyó en un resumen, que el término “Arutam” es “multidimensional” y que denomina tanto a una cierta forma de poder espiritual, a una parte de la identidad personal, a una apariencia visionaria, como a personas de la mitología.³⁶ Esta polifonía dinámica en la identidad *arutam* que generalmente tiene una atribución positiva, facilita la reinterpretación relativamente abierta y flexible de esta entidad transcendental —incluso cuando tendría que venir de una perspectiva influenciada por el cristianismo—.

También Philippe Descola constata una complejidad del fenómeno *arutam* y habla de un “concepto deliberadamente vago que permite acomodar, bajo un término único y una experiencia perceptiva sin paralelo, un vasto registro de ideas, de sentimientos y de deseos” (Descola, 2005: 304 s.). En su análisis del concepto

35 Cfr. Descola, 1993; Harner, 1984; Karsten, 1935; Mader, 1999, 2008; Stirling, 1938; Taylor, 1993, 1996.

36 Cfr. Mader, 2008: 99 s.

arutam Descola identifica dos características fundamentales que las define como el principio de adopción y de metamorfosis. Aquella persona que busca la visión experimenta un encuentro con *arutam* como un acompañamiento de una fuerza consoladora y confiable de la cual sale refortalecida y cambiada, como una persona nueva y “reorganizada”.³⁷ El *arutam* con el cual se encuentra el visionario, es un pariente cercano de confianza y de cariño, como Descola demuestra a través de plegarias ejemplares (*anent*), donde la imploración es dirigida hacia el “abuelito”.

Para la teología católica-autóctona esta dimensión de los ancestros, con la que en la cultura jívaro el término de *arutam* siempre ha sido asociado, no juega un papel importante. Por otro lado, pocos de sus adeptos contradijeran la exposición de Descola, porque esperan aceptación, protección y fuerza del Dios-Padre-Creador Arutam —muy a pesar que al mismo etnólogo francés le hace falta en esta percepción de transcendencia “todo lo que su relación [de los Achuar] con lo sobrenatural tiene de original” (Descola, 2005: 347)—. Si se considera que los misioneros salesianos pudiesen haber sobrevalorado la analogía entre *arutam* y Cristo, Philippe Descola pudo también haber marcado una diferencia demasiado grande entre los dos conceptos.

A pesar de todas las diferencias en cuanto al contenido y la doctrina, con las que se dejan distinguir ciertos sistemas y prácticas religiosas, uno no puede negar que las religiones demuestran varios paralelos en cuanto a sus preguntas y respuestas al sentido de existencia³⁸. Es así que Martin Riesebrodt reconoce como constante independiente al tiempo y al espacio, que en la práctica religiosa haya una promesa de superar situaciones de crisis con la ayuda de ‘mediadores’ y además de atraer situaciones de sanación.³⁹ Para Clifford Geertz existe el aporte de las religiones en el hecho de dar al caos de la facticidad profana una estructura cosmológica y de resolver de este modo las contradicciones de la existencia humana.⁴⁰

Siguiendo la argumentación de Riesebrodt y Geertz, pienso que la expectativa del visionario Achuar y Shuar de ayuda y fuerza, de sanación y orientación es en realidad una idea universal en el pensamiento y en la práctica religiosa; implica un entendimiento de transcendencia que, en su significado funcional, no se contrapone al concepto de Descola sobre *arutam* ni al concepto católico-autóctona sobre Dios. Pero sobre todo es aquella “multidimensionalidad” del término *arutam* que le permite al Achuar y Shuar integrar fácilmente entidades culturalmente ajenas como por ejemplo la persona de Jesús en la percepción de lo que es Arutam y de lo que causa. Parece irrelevante al final si este Jesús es definido como otro poder espiritual, otra figura mítica, o como la última manifestación divina. Lo importante

37 Cfr. Descola, 2005: 302.

38 Cfr. Riesebrodt, 2007: 14 ss.

39 Cfr. Riesebrodt, 2007.

40 Cfr. Geertz, 1983: 58 ss.

es que los creyentes de la teología católico-autóctona lograron integrar la figura de Jesucristo en la tradición mitológica y cosmológica. El concepto del Dios cristiano o del hijo de Dios no reemplaza necesariamente la fe en *arutam* sino que lo amplía por una dimensión más. Ciertamente, no solo se ha dado a *arutam* un nuevo significado que poco tiene que ver con la simbólica “original”; así mismo la figura de Jesús ha recibido unas atribuciones que han convertido el original bíblico en un “producto transcultural”.

La apropiación de la nomenclatura teológica⁴¹

“Dios Padre Generoso y Bondadoso, desde la creación de la Tierra y el Universo, no ha tenido límites para entregarnos su profundo Amor y dando muestras de su infinita Misericordia, nos creó a su imagen y semejanza infundiéndonos el soplo de vida”.⁴² Estas frases no están en un catequismo católico, sino introducen un capítulo titulado *El Arutam* y que forma parte de un folleto que ha sido publicado en el año 2008 por el Gobierno cantonal de Taisha (Provincia Morona Santiago). Este folleto *Sentimiento y recuerdos de mi Taisha querido* de cincuenta páginas quiere dar al lector una introducción a la geografía, la administración política, la historia y cultura del cantón, como también a la cosmología de los Jívaro.

Después de la lectura de estas primeras frases parece que el título *El Arutam* en realidad no es nada más que un equivalente terminológico de la palabra española “Dios” —una simple traducción de una expresión cristiana al jivaro—. Pero el texto que sigue documenta una perspectiva transcultural interesante y a la vez extraordinaria. Le otorga al bíblico Jahwé unos rastros totalmente indígenas y le transporta desde la lejana Palestina a Taisha, de modo que la dicción narrativa del Antiguo y del Nuevo Testamento es fuertemente modificada y toma una dirección diferente: Mientras la obra de Jesús en Israel no es mencionada, el capítulo relata como Dios se aparece al cacique Tutrik Mashu en su visión de ayahuasca y como le anuncia su nombre “Arutam” y su morada, la cascada sagrada.⁴³ El texto continúa con la forma en la que el cacique en su retorno a casa relata su encuentro divino durante la wayusa y como él pasa con la ayuda del *tuntui* estas revelaciones de Arutam a los otros habitantes del cantón.

A pesar que la autorevelación de Jahwé es un conocido motivo bíblico (ver Ex. 3, 14), en esta narración nada más recuerda la encarnación divina de la cual habla la

41 En la argumentación de este capítulo parcial se introdujo en el contenido varias reflexiones de José Juncosa al cual agradezco mucho. Todos son producto de una conversación verbal.

42 Gobierno Municipal del Ecológico cantón de Taisha 2008: 18.

43 *Cfr.* Gobierno Municipal del Ecológico cantón de Taisha 2008: 18: “...soy tu Dios y en tu lenguaje me llamarás Arutam... El lugar sagrado para escuchar mi voz será la tuna de misterios”.

Biblia. Recién al término del capítulo el lector encuentra unas frases que crean de nuevo una relación con el Dios del Evangelio y que además resaltan una vez más la “merging strategy” de los indígenas:

La presencia física de Jesús Shuar y Achuar, es la fe viva del presente, ya que fue anunciado en los diferentes templos o Tuna Sagrada con la propia voz de Arutam, donde también claman los espíritus del pasado, dirigiéndose a los hoy presentes (Gobierno Municipal del Ecológico Cantón de Taisha 2008: 18).

Es la primera vez que en el texto aparece el término “Jesús”. Pero a los autores no les es suficiente el simple nombramiento de la palabra; le adjuntan los atributos “Shuar” y “Achuar”. Este arreglo lingüístico verbaliza en cierto modo la importancia transcultural y la semántica que el Jesús bíblico ha recibido aquí. Los Jívaro, como intenta decir el texto, creen en Jesús, pero como si fuera un Shuar o Achuar. Las características aquí presentadas de “Jesús” y “Arutam” no corresponden ni al cristiano “original” ni al indígena. La visión alucinógena y la obra misionera del Tutrik Mashu abren una perspectiva hacia Jesús que finalmente coloca a las fuentes bíblicas en un segundo plano y subrayan en vez de eso la “biografía” indígena. Inversamente, el carácter de Arutam se adapta a la imagen del Dios cristiano —tanto en contenido como en su estilo formal—.

De esta manera el término pierde bastante de su “multidimensionalidad” original; si se quiere verlo así, ahora está claramente definido. Tanto los textos arriba citados como las aseveraciones o exposiciones de los Achuar y Shuar documentan la canonización del término de “Arutam”, el cual a causa del principio de encarnación cristiana, tal vez no desactiva el carácter metamorfoso de *arutam*, pero le enmarca cada vez más en una nomenclatura teológica.

Debido a que aquellos Achuar y Shuar se apropiaron no solo de los aspectos concepcionales sino también de los aspectos terminológicos del mensaje cristiano, el constructo lingüístico y catedrático es utilizado para sistematizar la propia cosmología.

Esta sistematización de la propia fe religiosa a través de categorías no autóctonas corresponde primeramente a un acto de traducción y, persigue, según mi percepción, intenciones similares —de poder comunicar lo propio hacia afuera—. Cuando Shakaim* introduce una narración sobre el mito de la génesis con la frase: “Para nosotros los Shuar Arutam es un Dios”, utilizó para mí en forma muy entendible el concepto indígena de *arutam*. Pero el traspaso del término indígena al término occidental no solo sirve para la comunicación intercultural o para el entendimiento, también expresa una equivalencia lingüística, que a la vez implica una equivalencia de contenido. El Shuar Miguel Tankamash, que como primer presidente de la FICSH, fue un gestor del movimiento indígena en el Ecuador, contrasta directamente las dos cosmologías y las pone a la par: “Los católicos pensaron que Cristo nació y

creen en Él; no existen muchas diferencias entre nuestras creencias. El espíritu poderoso les daba fuerza y energía para ayudar a la gente, los Shuar teníamos este mismo pensamiento” (Miguel Tankamash, 03.04.2008).

De manera interesante, Tankamash no utiliza una nomenclatura cristiana, sino por el contrario traspasa categorías indígenas (“el espíritu poderoso”) al concepto cristiano. El uso respectivo de la otra terminología para describir lo propio y con eso también lo ajeno, no solo equipara en mi opinión las dos tradiciones religiosas, sino les hace, desde la perspectiva de los Shuar citados, equivalentes. Cuando el Choctaw Steve Charleston exige esta terminología teológica para la categorización de las tradiciones indígenas, este indígena anglicano no tiene ningún tipo de intención asimilatoria, por lo que, como consecuencia, las religiones americanas se tendrían que adaptar lingüísticamente al cristianismo. Charleston ve más bien en la apropiación de la nomenclatura cristiana un reconocimiento formal para la paridad de las religiones indígenas frente al cristianismo.

Si uno entiende la absorción de categorías occidentales para la sistematización de su propia cosmovisión como expresión de un autoestima indígena, como lo hace Charleston, entonces esa actitud al final demuestra una dinámica (post)colonial: El recurso al discurso lingüístico de la teología tradicional reproduce en primer lugar las asimétricas relaciones coloniales: Lo propio es definido y determinado desde una perspectiva cultural ajena que es (ha sido) la dominante en el contexto histórico-social. Sin embargo, en la aceptación de cualquier sistema terminológico, se expresa por otro lado la emancipación frente al mismo sistema: Arutam es tanto “Dios” como Jesucristo. Ambos son omnipresentes, e incluso lo mismo.

Sin embargo —como demuestra el texto del folleto arriba citado— la cuasi equidad teológica o la misma identidad de Arutam y Jesús no implican necesariamente la misma analogía de contenidos entre el Jesús de la Biblia y el Arutam de Taisha: Jesús y Arutam “casi [son] lo mismo, *pero no exactamente*”, para citar otra vez las palabras de Homi Bhabha.⁴⁴ De todas maneras, según la argumentación anterior, ambos son iguales y pueden ser descritos de la misma manera y con la misma nomenclatura teológica.

Siglas

- FAIENAP Fraternidad de Asociaciones de Iglesias Evangélicas Nativas de la Amazonia Peruana (Quito)
- FEINE Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (Quito)

44 *Cfr.* Bhabha, 2002: 114.

FICSH	Federación Interprovincial de Centros Shuar [comp. FCSH] (Sucúa/Ecuador)
FIPSE	Federación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador (Macuma/Ecuador)
IPIBSH	Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Shuar (Sucúa/Ecuador)
NAE	Nacionalidad Achuar del Ecuador (Puyo/Ecuador)

Nota preliminar⁴⁵

El uso del término Jívaro

La utilización del término Jíbaro/Jívoro en la literatura científica antigua es usual, para referirse a las cuatro etnias: Shuar, Achuar, Huambisa, Aguaruna, sea en su totalidad o por separado. El término sin embargo es un xenónimo. El etnólogo Michael Harner nombra estos orígenes: El término “Jíbaro/Jívoro” había sido una deformación del nombre “Shuar” o “Shiwiar” que los mismos indígenas utilizan. El sonido de las consonantes “b” y “v” es en la lengua española en algunas posiciones idénticas, de modo que se los usa en la escritura hasta en forma equivalente. Probablemente a partir del siglo XVII la variante “Jíbaro” se impuso, que es además la que tiene sus orígenes en el español puertorriqueño. Allá el sentido del término es de “salvaje” o “bárbaro” y tiene claramente un carácter peyorativo (*cf.* Harner, 1984: xiii). Por esta connotación ya se encuentra cada vez menos el término “Jíbaro/Jívoro” en la literatura etnológica actual; sin embargo se lo usa sin limitaciones, cuando se habla del conjunto lingüístico de las cuatro etnias arriba mencionadas.

En el presente trabajo se trata, en lo posible, de no utilizar el término “Jívoro”; prefiero nombrar las etnias de los Achuar y Shuar usando los autónomos respectivos; cuando de repente se usa este término y no se le especifica en el contexto, describe exclusivamente las dos etnias en forma conjunta y obviamente es libre de cualquier tipificación peyorativa.

El uso de los términos “iglesias indígenas”, “iglesia católica-autóctona”, “iglesias evangélicas indígenas”

Materia de este trabajo es –en amplio sentido– la “iglesia católica-autóctona” y las “iglesias evangélicas-indígenas”, ambas activas entre los Achuar y Shuar. El término “católica-autóctona” es en tal caso una autodeterminación, mientras “evangélica-

45 Se ha incluido esta nota preliminar, ubicada al inicio del libro original, ya que sus explicaciones atañen al fragmento aquí publicado (N del E).

indígena” es una expresión mía para nombrar a las iglesias evangélicas de los Achuar y Shuar en Ecuador y Perú. Mientras en Ecuador es más común el uso del autónimo “iglesias evangélicas indígenas”, en Perú se usa la denominación “iglesias evangélicas nativas”. En este trabajo, por simplicidad, se emplea exclusivamente el término “evangélica-indígena”; el contexto se encargará de aclarar si se trata de comunidades en Ecuador o Perú. Partiendo de su propio entendimiento eclesiológico se usa el término “católica-autóctona” siempre en singular –como parte de la iglesia romana-católica. Las “iglesias evangélicas-indígenas” al contrario son iglesias particulares independientes, también cuando son organizadas en grandes asociaciones. Cuando se usa el término “iglesias indígenas”, significa tanto la “iglesia católico-autóctona” como las “iglesias evangélicas indígenas”.

Anonimación de los entrevistados

Cuando no se nombra explícitamente el nombre y el apellido de los entrevistados, ellos son anonimizados y marcados con el símbolo (*). Personas públicas (autoridades, autores, científicos, entre otros.) no son anonimizadas.

Traducción

Si no hay otras indicaciones, los citados de la literatura primaria y secundaria del idioma alemán como los citados literales de las entrevistas son traducido por el señor Manfred Ziltz al español. Los citados de textos en inglés se mantuvieron en su idioma original.

Para dar facilidad a la lectura, no se distingue en el texto entre los géneros femenino y masculino, y se usa prioritariamente la forma masculina; eso obviamente incluye a actores femeninos. Esa falta de diferenciación gramatical entre los géneros no implica de ninguna manera que esta diferencia sea ignorada en el contenido. Cuando en el texto se habla explícitamente de mujeres u hombres, se lo señala mediante una adecuada elección de las palabras.

Referencias citadas

- Belzner, William (1981). Music, Modernization, and Westernization among the Macuma Shuar. En: Whitten, Norman (ed.), *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Chicago: University of Illinois Press, pp. 731-748.
- Berrenberg, Jeanne (2009). Symboltheorie aus ethnologischer Sicht. Eine einführende Skizze. En: Ebert, Anna; Lidola, Maria; Bahrs, Karoline; Noack, Karoline

- (eds.), *Diferenz und Herrschaft in den Amerikas. Repräsentationen des Anderen in Geschichte und Gegenwart*. Bielefeld: Transcript, pp. 25-34.
- Beyer, Peter (2003). De-Centring Religious Singularity. The Globalization of Christianity as a Case in Point. En: *Numen*, pp. 357-386.
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Anantial.
- Boster, James (2000). Arutam and Cultural Change, 36 pp. [Manuscrito: This essay was originally developed as an appendix to the article, Blood Feud and Table Manners' which was presented at the 50th International Congress of Americanists, Warsaw/Poland in the session "War and Peace in the Aboriginal South America"] [Publicación digital: <http://cognition.clas.uconn.edu/~jboster/articles/arutam.pdf/>, consulta: 18.09.10].
- Breidenbach, Joana; Zukrigl, Ina (2000). *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*. Hamburg: Rowohlt.
- Colajanni, Antonino (2008). La actividad misionera salesiana entre los Shuar del Ecuador. Intereses antropológicos y estrategias de promoción del cambio sociocultural. En: Cuturi, Flavia (ed.), *En nombre de Dios. La empresa misionera frente a la alteridad*. Quito: Abya-Yala, pp. 145-191.
- Descola, Philippe (1992). Societies of Nature and the Nature of Society. En: Kuper, Adam (ed.): *Conceptualizing Society*. London [et al.]: Routledge, pp. 107-126.
- (1994). *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005). *Las lanzas de crepúsculo. Relatos Jíbaro. Alta Amazonía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Ebert, Anna; Lidola, Maria (2009). Zur Einführung. En: Ebert, Anna; Lidola, Maria; Bahrs, Karoline; Noack, Karoline (eds.), *Diferenz und Herrschaft in den Amerikas. Repräsentationen des Anderen in Geschichte und Gegenwart*. Bielefeld: Transcript, pp. 11-24.
- Foucault, Michel (1980 [1977]). Truth and Power. En: Foucault, Michel: *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Vintage Books, pp. 109-133.
- Fuchs, Martin (2005). Interkulturelle Hermeneutik statt Kulturvergleich. Zur sozialen Reflexivität der Deutungsperspektive. En: Sruber, Ilja; Renn, Joachim; Wenzel, Ulrich (eds.), *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*. Wiesbaden: VS, pp. 112-150.
- Geertz, Clifford (1983). *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gobierno Municipal del Ecológico Cantón de Taisha (2008). *Sentimiento y recuerdos de mi Taisha querido*. Taisha: Gobierno Municipal del Ecológico Cantón de Taisha.
- Harner, Michael (1984). *The Jívaro. People of the Sacred Waterfalls*. Berkeley [et al.]: University of California Press.
- Jintia, Yánkuan' [Luis Bolla]; Ishtiku, Peas (2000). *Achuar Ujákratmau. Diccionario Achuar*. Achuar Matsamau 3/Mundo Achuar 3. Lima: CAAAP.

- Karsten, Rafael (1935). *The Head-Hunters of Western Amazonas. The Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- Mader, Elke (1999a). Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad de Shuar y Achuar (Ecuador, Perú). Quito: Abya-Yala.
- (1999b). Einleitung. En: Mader, Elke; Dabringer, Maria (eds.), *Von der realen Magie zum Magischen Realismus. Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika*. Frankfurt am Main: Brandes & Apel [et al.], pp. 7-13.
- (2008). *Anthropologie der Mythen*. Wien: Facultas.
- Meyer, Birgit (1992). 'If You Are A Devil, You Are A Witch And, If You Are A Witch, You Are A Devil'. The Integration of 'Pagan' Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southeastern Ghana. En: *Journal of Religion in Africa* 22, pp. 98-132.
- Münzel, Mark (1978). Los Shuar entre católicos y protestantes. En: Bottasso, Domingo; Bottasso, Juan; Broseghini, Silvio et al., *La Iglesia Shuar. Interrogantes y perspectivas*. Sucúa: Mundo Shuar (Serie B/8), pp. 75-80.
- Pellizzaro, Siro (1990). Arútam. Mitología shuar. Quito: Abya-Yala.
- Perruchon, Marie (2003). *I am Tsunki. Gender and Shamanism among the Shuar of Western Amazonia*. Uppsala: Uppsala University Library.
- Riesebrodt, Martin (2007). *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: Beck.
- Rubenstein, Steve (2001). Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian State. En: *Environment and Planning D: Society and Space* 19/3, pp. 263-293.
- Sperber, Dan (1993). Interpreting and Explaining Cultural Representations. En: Pálsson, Gísli (ed.), *Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford [et al.]: Berg, pp. 162-183.
- Stirling, Matthew (1938). *Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians*. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology.
- Taylor, Anne-Christine (1993). Remembering to Forget. Identity, Mourning and Memory among the Jívaro. En: *Man*. New Series 28/4, pp. 653-678.
- (1996). The Soul's Body and its States. An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. En: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2/2, pp. 201-215.

Literatura gris

- Aij' Wasum, Mercedes (2005). *La religión tradicional y actual en el pueblo achuar*. Wasakentsa: CEFMIBA [Tesis de grado, inédito].
- Antuash Najarip, Alberto (2007). *La religión antigua y actual del pueblo achuar*. Wampuik: CEFMIBA Wasakentsa/Extensión Wampuik [Tesis de grado, inédito].

- Mantu, Etsaa Clemente (2009). *Nuestra historia. Historia del pueblo achuar*. Wasakentsa: Instituto Superior Pedagógico Canelos/Programa CEFMIBA [Tesis de grado, inédito].
- Peas, Ayui (2008). *Proceso histórico de la comunidad de Wisum. Pueblo achuar*. Iquitos: Instituto Superior Pedagógico Público Loreto [Tesis de grado, inédito].
- Tanchim Chuu, Marco (2009). *Las inquietudes existenciales en la cultura achuar*. Wasakentsa: Instituto Superior Pedagógico Canelos/Programa CEFMIBA [Tesis de grado, inédito].
- Tiu Tiriats, Mashumpar (2006). *La civilización en el pueblo achuar*. Wasakentsa: CEFMIBA [Tesis de grado, inédito].
- Ujukam Tiwiram, Fidel Tsunki (2005). *La religión de la cultura achuar*. Pumpuentsa: CEFMIBA Wasakentsa/Extensión Pumpuentsa [Tesis de grado, inédito].