

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

1era 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

12. Diálogo de saberes

El renacimiento de la espiritualidad de Arutam: enlaces pedagógicos, territoriales y epistémicos¹

JOSÉ E. JUNCOSA

Introducción

En la sociedad shuar la iniciación empieza con el nacimiento cuando se aplica al niño o niña, por vía oral o anal, el zumo de floripondio (*maikiua*), *tsentsemp* (planta medicinal), tabaco (*tsank*), *piripri* (planta purificadora). Al hacerlo el niño recibe la protección de la fuerza que representa cada planta.

Los adolescentes —varones y mujeres— inician la vida racional al realizar el primer encuentro con el *Arutam*. A partir de esta experiencia, emprenden el camino del encuentro de su propia identidad, esforzándose por la auto comprensión.

Se trata de una pedagogía socialmente aceptada que genera una vida conducida por la racionalidad del *Arutam*. El poder de *Arutam* está representado por el símbolo de la cascada (*Tuna*), donde se manifiesta la fuerza de *Tsunki*.

La familia y la comunidad consideran necesario que el adolescente varón debe emprender su primer viaje a la cascada. Un *wea* dirige el rito de ida y regreso de la cascada simbólica. El joven debe mostrar las características propias del varón: valentía, decisión y firmeza. Se regulan estrictamente las comidas y bebidas. La ingestión del zumo de tabaco o floripondio le fortalece al ánimo. El objetivo es propiciar el encuentro con *Arutam* en algún momento del rito. El adolescente mantiene en secreto el resultado de su experiencia con la divinidad [...].

Las mujeres participan en los ritos de *natémamu*, ingestión colectiva de ayahuasca, medio de manifestación de la fuerza de *Arutam*. Al producirse la menarquia se realiza el rito festivo *de Nua Tsankram*, que dura unos

1 Fragmento del capítulo III de *Civilizaciones en disputa: educación y evangelización en el territorio shuar* (2020, pp. 241-261). Quito: UASB; Abya-Yala.

cinco días, luego de prepararse durante dos años con ingestión del zumo de tabaco (*tsank*).

Los adultos acuden a las cascadas, individual o colectivamente, para renovar el compromiso con el *Arutam* y restablecer el desequilibrio espiritual. Esta es una experiencia característica del pueblo shuar que encuentra su explicación en la interiorización (emotiva) de la fuerza racional del *Arutam*. (Mashinkash, M. 2012, 58-9)

En este apartado trazo un bosquejo de una posible pedagogía, enlazada con la vida en el territorio y la epistemología shuar, desde la espiritualidad de Arutam, un ámbito de conocimiento y ritualidades cargado de potencia articuladora para imaginar un horizonte desde el cual disputar los patrones civilizatorios duales de la modernidad-colonialidad. Emprendo el desafío tomando en cuenta aquellos elementos de la espiritualidad de Arutam que expresan la diferenciación colonial shuar, y proponiendo que es fundamental no solo para los individuos, sino también para el renacimiento de la existencia diferenciada del pueblo shuar en el territorio.

Si lo que continuamente debe renacer es la diferenciación colonial shuar, creo que esta va de la mano con el renacimiento de la espiritualidad de Arutam, lugar que alimenta y articula la vida, el pensamiento y la pedagogía shuar. Entiendo que se trata de una práctica colectiva de saberes y ritualidades que es condición para prevalecer en el territorio. Sin una aproximación a ella, no es posible entender lo que la diferencia colonial shuar disputa a la civilización, la evangelización y la educación en el marco de la modernidad-colonialidad.

Esta sección forma parte de la tarea pendiente que yo, como investigador, me comprometí con el grupo que compartió sus *aujmitsamu* y cuya validación quedó pendiente por las condiciones de investigación que, en cierto punto, hicieron imposible continuar con los encuentros para revisar mi escrito basado en los materiales del taller de enero de 2012, enfocado en un acercamiento semántico a la terminología epistémica shuar. La segunda razón consiste en que las implicaciones de la noción de diferenciación colonial demoraron en ser reconocidas a lo largo de la investigación, y está en ser asumida como el único lugar posible desde el cual culminar la tarea, sorteando el hábito disciplinar de abordar un tema bajo el enfoque neutralizante del *rescate cultural* o la descripción disciplinaria.

Por ello, acudo a citas largas para convocar presencias antes que argumentos y datos tomados de las *aujmitsamu* y otras fuentes. Las citas expresarán mucho mejor que mis palabras la espiritualidad de Arutam y sus implicaciones. La sección inicia con el enlace entre la espiritualidad de Arutam y sus implicaciones pedagógicas, con un acercamiento a la ritualidad; continúa con el enlace de la espiritualidad de Arutam con la territorialidad, y culmina con el enlace de la espiritualidad de Arutam con la epistemología shuar. Creo que el valor de este aporte consiste no tanto en lo que se dice de cada aspecto, sujeto a detalles y profundizaciones sucesivas, sino lo

que se coloca junto, en el sentido de la articulación de los elementos que cobran sentido a partir de una fuente común, a la manera de un árbol cuyas raíces están constituidas por la espiritualidad de Arutam y las ramas por la vida colectiva en el territorio, la pedagogía y el conocimiento.

De la espiritualidad de Arutam a la pedagogía de Arutam

Antes de establecer los enlaces pedagógicos, trazo una primera aproximación al componente ritual a partir de textos shuar. Juan^k Luis Chimkim afirma que:

[L]a fuerza espiritual del pueblo Shuar es Arutam. Esa fuerza es la que le permite vivir, y *hacer su historia como individuo y como pueblo*. Esto lo digo porque, si el shuar decide encontrar la fuerza de Arutam no permanece tranquilo en la casa; está en continuos viajes a la chorrera y cuando encuentra la fuerza de Arutam no se preocupa más porque ya la tiene y con esta fuerza que ha encontrado de Arutam continúa trabajando. (Chinkim, Petsein y Jimpikit 1987, 8, énfasis añadido)

La espiritualidad de Arutam, que viene del término *arut-* (viejo) y *-ma* (hecho), se refiere a la recuperación de la fuerza vital (*kakarma*: fuerza, fortalecido) de los ancestros y es muy importante para encontrarse, comprenderse a sí mismo e identificarse colectivamente como shuar. Se funda en la corpovisión narrada en el segundo capítulo que alude a que el cuerpo, como el territorio, es permeable y fluido en el sentido que deja entrar y salir fuerzas. La espiritualidad de Arutam se expresa en un conjunto ritual que consiste en lograr o procurarse sueños para garantizarse, mediante las visiones que allí tienen lugar, la reincorporación de fuerzas vitales elusivas e inestables: que así como se adquieren se pierden. Tan importante es la espiritualidad de Arutam que algunos pedagogos parten de ella para empezar a imaginar una *pedagogía de Arutam* que conduce a fortalecerse a uno mismo para enfrentar las dificultades individuales y colectivas (Mashin^kiash, M. 2012, 58-60).

La ritualidad supone que la persona reconoce una situación existencial de inseguridad, inestabilidad o incertidumbre y emprende, luego, un período de ayuno y privación como requisito para la ingesta de las plantas sagradas, aunque las *auj^kmatsamu* compartidas señalan que los adultos inician a los niños de una u otra manera en viajes colectivos. La espiritualidad de Arutam es un espacio ritualizado y colectivo de conocimiento y aprendizaje contextual —solo una situación de inseguridad lo justifica— e incorporado: el ritual involucra el cuerpo y las emociones pues todo sucede al tiempo del caminar, deambular, comer, ayunar...

Luego de la planificación no se espera a que pase mucho tiempo sin ejecutarlo, entonces iniciando, primeramente van al río a dormir en ayunas,

fumando el tabaco, suplicando con los *anent* y esperando al ser poderoso. Al día siguiente llegan a la casa; la comida para estos es muy escasa, es decir, no comen suficiente para satisfacer por completo la necesidad. En la tarde siguiente hacen en la misma manera del día anterior.

[...]

Luego [...] emprenden el viaje, cogiendo todos los materiales preparados con anterioridad y, caminan todo el medio día, hasta, más o menos dos de la tarde. Preparan el sitio para la construcción del *ayamtai*, todos se mantienen en actividad. Terminando todo, se quedan acostados toda esa tarde en absoluto silencio. Si algún integrante desea ir de cacería, puede hacerlo en este momento, siempre y cuando cumpla las normas éticas de un buen viaje. Si no van a ningún lugar se mantienen tranquilos allí mismo, todavía sin comer.

Llegada la tarde cogerán un plátano y comerán asándolo, también tomarán un poco de aguado.

En la noche, después de esa comida, cogen el tabaco, lo envuelven con una hoja seca de plátano y fuman. En este momento el mayor está pidiendo ayuda mediante plegarias, diciendo a Arutam que le espere en cualquier lugar de ese viaje y le entregue la fuerza poderosa para su mejor situación de la vida. Por lo tanto, en estos momentos el ser superior puede compadecerse del Shuar buscador de Arutam.

Si el Shuar ha tenido suerte, se despertará en esa noche en presencia de Arutam, o alguno al andar de cacería, en un momento, se enfrentará con el ser supremo y recibirá el poder.

En este caso, al tener la visión, no se pretende ir más adelante, es decir no se puede bañar en la cascada, al hacerlo se recibirá la maldición del espíritu Arutam. Y cuando una persona es maldita por la cascada está previsto que su vida no durará mucho tiempo, es decir, tendrá que morir muy pronto aunque se quiera recuperar superando esta maldición.

[...]

Con todo esto quiere decir que en cada viaje a la cascada o en cada rito se puede tener una sola visión. No hay más oportunidad en ese mismo momento de tener otra visión, como acabo de decir, se perdería el poder y saldría primeramente juzgando y condenando a muerte. (Petsein, citado en Chinkim, Petsein y Jimpikit 1987, 867-8)

Durante el viaje se debe respetar la norma de no jugar ni hacer bromas y “tener dentro de cada uno el pensamiento secreto de él [de Arutam]” (69). La cascada (*tuna*) es el lugar de la ingesta de las plantas sagradas: *natem* (ayawasca) y *maikiwa* (floripondio), según sea el caso. Ellas otorgan las visiones y las ensoñaciones cargadas de poder y capacidades simbólicas para imaginar la realidad de otra manera. En su *aujmitsamu*, Rosa Mariana Awak se refiere al poder y la importancia de los sueños:

El sueño es más que dormir, en él se realizan acciones. Un sueño se hace realidad. También hay sueños provocados por el alucinógeno donde se ve una gama de acciones que son reveladas para la vida; a eso lo llamamos el poder de *natem* (ayawasca), *maikia* (floripondio) y *tuna* (cascada).

El abuelo era quien se preocupaba de la educación de los hijos, el niño o la niña debe saber todo lo que va a hacer en su vida de adolescente, quien más conocimiento tenía era respetado. En aquel entonces permitían que los niños participen en los rituales de *natemamu* (ritual de la ayawasca), *tuna karamma* (viaje a la cascada sagrada), *maikuamma* (ritual de beber el floripondio), *tsankram* (ritual de beber el zumo de tabaco), *wainchi* (ritual de aprendizaje de cantos sagrados); donde se adquiría poder en el sueño (*karamak* “sueño bueno”, *mesekar* “sueño malo”).

Karamak, juka kanamuchuiti, juinkia warinkish najanatin iwiyamuiti karamkanam, kanarar mesekranam warinkish najanmaiti, nu paantin ajakuinkia penke karamak tutainti. Ainsank, karamak maikiamar, natema pujusar najanmash awai urumai najanartin, nuka natema, maikia karamari tutainti.

Apaach nii tirankin jintintin asar, tuke penker pujutan jintinarmiayi, urumaiya nui najanatniun. Tuma asamatai aents tii nakarua un arantukam, penker isma atuyayi. Tuma sar natemanunam, namper amaunam pachbi, Tunanam, ju armiayi waimiakarat tusar. Nui nekamin atinian wainin armiayi, suertamu, kujapramu,; juinkia penkernan, nuinchuka yayauchiniun suertincha, kujaprincha ainiawai. Waimiakarka, etserchatainti asakmaraij tusar nuya mesekramrarkia etserkar maikiamtainti. Tuma asa uunta chichame imianuiti.

Las visiones no se obtienen con facilidad: se entregan y aparecen en un estado de sufrimiento y privación, descrito por los *anent* de súplica como un *andar por la selva sufriendo*, al punto de provocar la compasión de Arutam, sin la cual, este no aparece. Se suele llamar a esas visiones *wainmiakma* (“lo encontrado”), y a la persona que las posee *waimiaku* (“que encontré”), pues las visiones no se entregan incondicionalmente y, por añadidura, su posesión suele ser precaria y fugaz.² Por ello, encontrar visiones se parece, en algo, al trabajo de recolección; aunque, a veces, aparecen espontáneamente, como en el sueño.

No todas las visiones y sueños tienen la misma capacidad para integrar sentidos: algunas son muy específicas; otras más generales y de mayor alcance; algunas hablan de cumplimientos más puntuales; otras, de logros más integrales, y no siempre son entendidas y comprendidas a cabalidad cuando aparecen, sino cuando se cumplen o se toma conciencia repentina de ellas al volver a la vida (Petsein 1987, 67-77). Me he encontrado, en las *aujmatsamu* compartidas, con visiones alusivas a la culminación de estudios, a la posesión de bienes, a la seguridad de una prole que logra afincarse y “vivir bien” y lejos de los peligros.

2 Reflexión del cuaderno de campo en torno a la terminología del conocimiento shuar (2013).

De la misma manera, Luis Chimkim, Raúl Petsein y Juan Jimpikit (1987)³ viven la espiritualidad de Arutam como el ciclo continuo e ininterrumpido de adiciones, pérdidas y recuperaciones sucesivas de espíritus y fuerzas que deben ser incorporadas y retenidas y cuyo elemento crucial es la lucha mística, porque en el escenario del sueño el requisito para su posesión es enfrentar sin miedo las visiones para luego golpearlas con un palo. El altísimo grado de transformación y transfiguración se advierte en que los Arutam asumen múltiples apariencias, como eventos naturales temibles y de poder (relámpagos, vientos fuertes...) y animales predadores, provenientes de todos los estamentos del cosmos shuar y de otras cosmologías.

Manuel Mashinkias Chinkias (2012), en la cita inicial de esta sección, reflejó el enlace entre la espiritualidad de Arutam y la pedagogía, concebida como un proceso colectivamente conducido mediante el cual la comunidad incorpora ritualmente al individuo y lo fortalece a lo largo de la vida, en un encuentro consigo mismo y con su identidad, mediante “la interiorización (emotiva) de la fuerza racional del Arutam”. Pero en el testimonio que cierra esta sección aflora la experiencia de una mujer shuar, Juana Ipiak,⁴ que dice que la espiritualidad de Arutam posibilita hacerse cargo de la vida a lo largo de sus etapas y afrontar sus desafíos, y revela que las visiones tienen lugar en un contexto pedagógico:

[...] Pasando los años de mi infancia, cuando yo me consideraba responsable, realizaron la fiesta del “Nua tsanku” [lit. “mujer tabaco”].

Desde ese momento empecé a responsabilizarme de todo cuidado de la casa y de la huerta. Iba junto con mi mamá, traía la yuca por mi cuenta para hacer la chicha. Tenía mis utensilios necesarios. Mamá me hacía recordar los “anent” y en ese tiempo empecé a memorizarlos y a cantarlos. Barríamos la chacra. Salíamos muy temprano de la casa para ir a la huerta. Cuando el sol empezaba a calentar mucho, era señal que la hora de regreso había llegado.

Nuestros padres nos contaban algunos mitos y si hacíamos una falta o un capricho de poco valor, nos castigaban. Nos hacían ayunar y nos daban de tomar “maikiua” [floripondio].

[...]

La primera vez cuando me castigaron fue cuando yo desobedecí y no fui a traer agua. Me dieron de tomar “tsanku” (tabaco). Luego de dos días de ayuno me dieron de tomar “maikiua”, pero no tuve ninguna visión; no encontré la “fuerza”. He tomado 10 veces “maikiua”; una vez porque pedía

3 Para una aproximación a estos aspectos en mi análisis de la poesía shamánica shuar y la fuerza poética que mueve espíritus en el cuerpo como cosas mediante las palabras, ver mi artículo “Literatura shuar” (2013, 113-58).

4 Juana Ipiak es una mujer del Centro Chumpias (Bomboiza), ya fallecida, a la que Rosa Mariana Awak entrevistó para su trabajo de titulación como normalista en Pedagogía Intercultural Bilingüe: “Los shuar y el manejo del ecosistema”, en Mashinkias M. y Awak (2012).

expresamente yo, otra porque me habían ocurrido algunas desgracias, como romper ollas de barro, etc. No encontré al “Arutam”.

Pero tomé cuando se murió mi hijo, por el hecho que entre los shuar es costumbre que los padres del muerto tomen “maikiua”, tanto la mujer como el hombre. Este se va a la “tuna” (chorrera). Mi abuela Atsasú me dio de tomar. Esa vez, cuando yo estaba pasando la borrachera del alucinógeno, se me presentó una mujer que me dijo: “yo soy la mujer Nun̄kui que no encuentro dificultad en mis trabajos. Otras me critican, pero yo nunca les hago caso. Solo me preocupo de la vida de mis hijos para que no les falte comida.

Ella es una mujer trabajadora por eso no le falta. Ella verá a sus nietos y a sus bisnietos; y morirá por muy anciana [mensaje de Nun̄kui refiriéndose a la mujer].

Sus padres la querían mucho”: Así me dijo y [Nun̄kui] me sopló con su aliento y creo que es por eso que vivo tanto. Ya soy muy vieja pero tengo los ánimos de una joven. (Mashin̄kiash, M. y Awak 1988, 85)

De la espiritualidad de Arutam al “buen vivir” en el territorio

Retomo la presencia de la *aujmatsumu* del primer capítulo, compartido por Serafín Paati, que refiere la conexión de la espiritualidad de Arutam con el territorio y la territorialización, mostrado como un lugar de conocimientos y aprendizajes ritualizados:

De modo general, el shuar aprendió a manejar su territorio en íntima relación con la naturaleza y el Ser supremo. Solo con el poder del Arutam los shuar toman la decisión de apoderarse de un determinado espacio territorial. Es el Arutam quien hace ver a la persona la inmensidad de terreno que le corresponde. Por esta razón, el shuar que tiene la suerte de ver su territorio mediante la fuerza de Arutam suele decir: “Arutam me visionó unas hermosas tierras” (*Arutam nun̄ka jikia jikiamtanam iwiaitkiayi*).

Mashi iismaka, shuar nii nun̄kenka nun̄ká irunin ainiana aujai tura Arutmajai umuchniuiti. Aya Arutma kakarmarijain shuarka nun̄ka nii wakeramun anétniuiti. Nekas Arutmaiti shuwaran nun̄ka niiniu átinian iimtikin. Tuma asamtai Arutam nii nun̄ke iimtiksamka juni tiniu ainiawai Arutam nun̄ka jikia jikiamtanam iwiaitkiayi. Nuinkia ju kakarmajai shuarka nun̄kan nii wakeramun anetin ainiawai nusha tukechu ayatik nii wakeramun pujustatsa.

Con esta *seguridad* el shuar se apodera de una determinada extensión de terreno de manera ocasional. La tierra ocupada con el poder de Arutam le proporciona al dueño la seguridad de vida; es decir, no puede ser fácilmente atacado por su enemigo. Es una morada segura, protegida por el Arutam. Para que se dé este proceso, es el mayor o jefe del clan quien toma la decisión de contactarse con el Ser supremo mediante rituales sagrados propios. Una vez terminada la ceremonia, el jefe del clan cuenta a todos los miembros sobre el poder adquirido, les anima, les da fuerza, comentándoles que ya tienen el poder de Arutam para hacer una nueva posesión.

Desde ese momento viene la planificación del *shiaktin* o *shimiamu* (traslado de un clan a otro lugar lejano). —Comentaremos más adelante sobre este proceso de movilidad territorial—.

El hombre recibe del Arutam conocimientos sagrados en estado de alucinación o en sueños. Por ejemplo, mi padre me comentaba que su padre, recién fallecido, se le presentó en sueños y le dijo que él iba a vivir en una cascada llamada Tsenkeankais.⁵ Le comentó este sueño a su hermano mayor y organizaron una peregrinación a la tuna⁶ (*Tuna karameamu*). Luego de caminar algunos días (cuatro) en ayunas, llegaron a la tuna y realizaron la ceremonia. Al retornar, antes de llegar a la casa, pernoctó en *ayamtai*,⁷ tomó el zumo de tabaco y durmió.

Nunka Arutma kakarmarijai acbikmaka penker esetrar pujustinian amauwaiti, kame ii ajerta jatekchamu átinnium. Wari ju nunka jutikia acbikmanka Arutam ayamruk auwaiti. Junikiat tusanka uunt natemankesh, tunanam weenkesh turutskesha maikiuamankesh waimiauwaiti. Juna jutikia imik nii waimiakman nii shuarin ujauwaiti, ikiakakartak kakartarum nunkan penkeran wainkijajai nu matsamtuatajai tiniuuti uunt.

Nuinikia nu kakarmajai nuyanka shiaktin iwiarnat juarnauwaiti. Juka urum imia nekaska aujmatsatajai.

Aujmatjinia nuya, aishman nekas Arutma kakarmarin acbiniaiti nampek tepes natemankesh turutskesha maikiuamankesh. Kame juna titiajai, winia apar ujatin áyayi mesekekanam nii apari jaka wantintiuukuuti mesekekanam nekaska tuna Tsenkeankais naartinnium pujutajai tusa. Juna mesekekanaka nii yachin eemkan ujakmiayi, nuyanka tuna karamatai tusa chichamrukarmiayi. Nuyanka chichaman jukiar yurumtsuk aintiuk tsawan wekasar tunanam jearar, nuya tunan karama ainiawai.

-
- 5 Nota de Serafín Paati: Tsenkeankais: nombre de la cascada ubicada en las estribaciones de la cordillera del Cóndor.
- 6 Nota de Serafín Paati: *Tuna karameamu*: se llama así a la cascada, sagrada para los shuar, porque se cree que ahí vive su abuelo (*apachur*) convertido en Arutam.
- 7 Nota de Serafín Paati: *Ayamtai*: lugar sagrado, construido en plena selva con techo de *kampanak*, *туруји* o *terent* bien tejido; dispone de un área suficiente, limpia y cómoda para esperar la llegada de Arutam.

De noche, entre truenos, vientos y lluvia, le apareció a Tiwiram Paati —así se llamaba el padre de mi papá— y le dijo: “vengo acompañándote mi hijo, porque viniste a verme en mi casa, sé fuerte como yo y defiende el territorio donde yo vivo, allí están tus abuelos”. Mientras decía brotó una cascada igual a aquella donde hizo la ceremonia y él hablaba en medio de ella. Este hecho fue narrado por mi padre en una ceremonia de *natemamu*⁸ a la que asistí. Me narró esto y me dijo que tuviera el mismo poder. Yo le pregunté: ¿es por eso que tú defendiste el territorio cuando gente extraña estaba colonizando esa parte? Me refería a la zona donde está la cascada de Tsenkeankais. Él me dijo que sí, que era precisamente por eso, “porque no quise que la casa de mi padre y de mis abuelos fuera destruida. Convoqué a mis primos, ya que ellos vivían en ese lugar y con ellos defendí; a mí me quisieron dar un terreno ahí, pero yo no acepté”.

Desde ese entonces escuché de mi padre decir que en ese territorio están mis abuelos, está mi padre, “si algún rato se adueñan los colonos yo les desalojaré”, decía cada vez que conversaba de los lugares sagrados.

El manejo del territorio en el pueblo shuar se hace mediante el poder del Arutam. Por eso, hay muchos lugares sagrados, que son muy respetados; por ejemplo, las cascadas, las cordilleras, las montañas altas, los árboles grandes...

Tura waketeak, jeá jeatsuk ayamtainiam juakmiayi, nuya tsaankun umar kanarmiayi. Tuma kashi kakaram cbaarpirak mayai ajas tura yutuk winia aparu Tiwirma apari Paati wantintukuiti tura juni chibarkamiayi “nemarki winiajme uchiru jearui jeartin asakmin, wia timiajau kakaram akia tura nunka ayamrukta wi pujajna ju, jui ame apachrumsba pujuiniawai”. Nu tama nekapek tuna wajamiayi ma nii tuna karamamua aanniuk tura niinkia nui ajape enketka chibamiayi. Ju junikman apar ujatkamiayi natemaa pujus, tuma wisba nui pachinkiamiajai. Juka ujatak chibartak amesba timiauk ata turutmiayi. Nuya wi juna aniasmiajai, tuma asamtaink nuinkia nu nunka ayamrukuitiam chikich aents utsantuataj tuiniakuinia? Juna aniasmiajai nunka Tsenkeansaya pachisan. Nuinkia aparka ee turutmiayi, winia aparu jeé tura apachrunu emeskamu aink tusan. Winia kana yatsurun ipiakaran wari niinkia nui matsatainia ásarmatai nuna nunkan ayamrukuitjai, tura nui nunkan surustatsa wakerukarmiayi tumasba wi nakitramiajai.

Nuyanka tuke winia aparu chibamen anturkaitjai, nuna tuna nii karamamun pachiak nuinkia winia apar winia apachur matsatainiawai, apach jui matsamawarmatankia wi mesetan jurukin utsankartatjai tiniu ayayi.

Nuinkia juna titiatjai kame nunka penker umuchmaka Arutma kakarmarijiai aitkiatainti. Junin asamtai shuara nunkenka nunka tii araantukma iruneawai, imia nekaska tuna, naint, numi Uunt...

8 Nota de Serafín Paati: *Natemamu*: rito en el que se bebe ayawasca hasta ponerse en estado de alucinación. Se comienza a beber a partir de las 16:00 y luego se va a pernoctar en *ayamtai*. La ceremonia puede durar de cuatro a ocho días. En la ceremonia se toca *tuntui* que es un medio para llamar a Arutam.

Tenemos una mentalidad colectiva de la propiedad, una visión holística de la naturaleza que nos rodea. No miramos las partes de las cosas, sino las cosas de manera integral. Tenemos una visión integradora, observamos el todo y no las partes.

*Nekas, shuarnumka imiatkin^{ka}
chikichkiniuka áchaiti, antsu shuara
enentain^{ka} mashiniunu auwaiti,
nu enentai achiaku asar imiatkin
kampunniunam irunusha irumtak
masi iniaitji shuartikia.*

La *aujmatsamu* nos explica que la vida colectiva en el territorio está atravesada por la presencia de Arutam desde el inicio del proceso, que va de la identificación del nuevo sitio de asentamiento hasta la movilidad territorial; incluso da la bienvenida a los recién llegados. Para arribar a nuevas tierras, el mayor debe realizar el *natemamu* para visionar el nuevo lugar de asentamiento y recibir el poder de Arutam para acceder al territorio. Luego viene el traslado (*shia^{ktin}*) y el arribo. La presencia de Arutam no concluye allí, continúa como fuente de conocimiento territorial mediante visiones e instancias de confirmación de la “tierra de los abuelos”, cuando será nombrada como *ii nun^{ke}* y defendida de los colonos. Arutam impulsa una forma integradora y holística de conocer el territorio, que privilegia el todo sobre las partes.

Para culminar esta aproximación, la conversación de Serafín me induce a relacionar las reflexiones de los shuar en torno al *buen vivir* con la territorialidad: el aporte compartido por Rosa invita a establecer esa conexión, porque el buen vivir, al fin y al cabo, se refiere a las distintas maneras de prevalecer y llevar una vida plena en el territorio (Rosa Naikiai, comunicación personal, diciembre de 2014),⁹ fuera del cual no alcanza mayor significación.

Rosa propone tres posibilidades diferentes, no excluyentes entre sí, para ahondar en el significado del *buen vivir*, todas ellas enlazadas con el habitar y aposentarse de una cierta manera en el territorio y más allá de las concepciones afincadas en el ideal de bienestar de los patrones civilizatorios de consumo:

1. *Pen^{ker} pujustin* (*pen^{ker}*: “bien”; *pujustin*: “estar”): significa “estar bien”. Es la traducción más directa con que la versión shuar chicham de la Constitución traduce “buen vivir”. Significa estar bien, no dar problemas, saber respetar. Pero el término *pujus-* parece reflejar algo más allá de la traducción término a término y especifica el “estar siendo” en algún lugar. Otras entradas refieren el *pujus-* como establecerse, sentarse, habitar, vivir, quedarse o permanecer; es decir, afincarse en un lugar. De ese modo, *pujusma-* significa “establecido”, “vivienda” (Pellizzaro, en prensa).

9 La comunicación personal me fue remitida por escrito y la asumo ahora en este lugar.

2. *Tarimiat pujustin* (*tarimiat*: “pararse en un lugar”; *pujustin*: “estar”):¹⁰ significa “estar sujeto a un lugar”, trabajar y tener todo el menaje necesario para la familia. Se refiere a lo relacionado con la posición y el asentamiento. *Tarimia-* es un verbo equivalente a “plantarse”, “pisar en el suelo con solidez” y fuerza. También equivale a *tariar-*: “apoyar sólidamente el pie en el suelo”, asociado con *taritia-*: “pisar” (Bolla 1972). Es algo equivalente al uso coloquial en español de “plantarse” o “estar bien parado”. Los shuar se refieren con esta palabra a las personas que consideran “bien paradas” o “enérgicas”. Yo creo que este término refleja muy bien la actitud de prevalecer en el territorio. *Tarimiat*, además, es la primera mujer, la primera “a la que se llega” y que inicia la implantación de la casa en el territorio; también se refiere a los pueblos que habitan el territorio de manera originaria llamados *tarimiat aents* (“gente que se asentó por primera vez”).
3. *Taramak pujustin* (*taramak*: “abundancia”; *pujustin*: “estar”): significa “vivir en abundancia”. Esta concepción del buen vivir se relaciona con los alimentos, un aspecto que determina gran parte de la vida de los shuar. *Taramat* es tener todo el alimento necesario para la familia y lograr lo suficiente sin mendigar o pedir a otras familias. El vivir bien concebido de este modo significa que no hay escasez y se cuenta con lo necesario.

Epistemología shuar desde la espiritualidad de Arutam

La espiritualidad de Arutam es, en sí misma, la “experiencia característica del pueblo shuar que encuentra su explicación en la interiorización (emotiva) de la fuerza racional del Arutam” (Mashinkias 2012, 59). Por lo tanto, es un espacio de conocimiento basado en los sueños y las visiones otorgadas por las plantas sagradas. En tanto forma de conocer, implica la ritualización colectiva, la intervención de actores reconocidos, de la corporalidad, de los imaginarios simbólicos, de las emociones y el carácter contextual, elementos que intervienen también en las formas de conocer. La siguiente cita de Manuel Mashinkias Chinkias es elocuente al respecto:

Una particularidad de la racionalidad shuar se refiere a *waímiaku kakarmari*, es decir la transmisión de conocimientos y saberes de una persona difunta, poseedora de *waímiaku* (poderoso), a otra que permanece viva en una comunidad.

Todos reconocen que el poder de *Arutam* se desarrolló a través de las funciones cognitivas del difunto. Los miembros de la comunidad desean preservar este conocimiento e invocan con sus *Anent* (plegarias) la interiorización del *kakáram* (poder), en uno de ellos.

10 En el capítulo I ofrecí una primera aproximación al término *tarimiat* que retomo aquí.

La transmisión del conocimiento se realiza bajo la dirección del *wea* (mayor) quién realiza el rito de identificación con el *Arutam* por la ingestión del sumo de *tsaan̄k* (tabaco), *natem* (ayahasca) o *maikiua* (floripondio). El sujeto entra en trance y se identifica con los símbolos sensibles del *Arutam*. En algún momento, el *kakáram* (poder), expresión de *Arutam* (*arutmari*), se manifiesta bajo la forma de un símbolo sensible, identificado con un ente o un fenómeno de la naturaleza. La persona que percibió la señal se considera poseedora del *kakáram*.

La interiorización del *waímiaku kakarmari* se concluye durante el sueño del beneficiario cuando se apropia del poder de *Arutam* (*arutmari*).

En todo este proceso se destaca la vigencia del conocimiento (*Arutam*) transmitido de uno a otro sujeto. Este es un rasgo de la historicidad de *Arutam* que permanece en el espacio y en el tiempo inespereable (acontecimiento). De esta manera se van transmitiendo los saberes y conocimientos en la nacionalidad shuar y conservando las memorias de los ancestros. (59)

A continuación, rastreo el significado de ciertas formas de conocimiento presentes en el lenguaje; lo hago indagando los sentidos y las conexiones semánticas de algunos términos para imaginar posibles pistas de la epistemología shuar. La aproximación es consciente del riesgo que conlleva suponer que cualquier término o campo semántico de una lengua tiene automáticamente su correlato en otra. Sé que no es así y, antes que razones lingüísticas, debo invocar la comprensión de las culturas como diferencias radicales ancladas en cosmovisiones diversas y, en cierta medida, incomunicables e intraducibles entre sí.¹¹ Pero, al mismo tiempo, las cosmovisiones son relacionales y abiertas, tal como se profundizó en el capítulo anterior. No obstante mis límites lingüísticos, hago conciencia de la existencia de ámbitos intraducibles también desde el punto de vista de las lógicas territoriales extensivas al campo epistémico, expresadas en patrones de territorialización de lo ajeno y reterritorialización de lo propio en términos de aceptación, control, rechazo, negociación, etc.

Creo que las traducciones en torno al mundo de los saberes y el conocimiento conllevan riesgo de equívocos, mutilaciones o simplificaciones semánticas, pero no es la primera vez que en el contexto de la educación shuar se afrontan estos riesgos, porque forman parte del campo de batalla lingüístico en el que el shuar chicham busca prevalecer, a pesar de todo, mediante la construcción de neologismos para

11 Un ejemplo de traducción en la dirección inversa —del castellano al shuar— evidencia el despropósito de suponer que todo término de una lengua tiene su equivalente en otra, que me fue advertido por el lingüista Mauricio Gnerre (comunicación personal, 13 de diciembre de 2015), en referencia al *Diccionario comprensivo castellano-shuar* (INBISH 1988). Se trata de la entrada *dantesco*, traducida como “ashantkamniaya” (temible; lit. “que puede ser temible”), sin alusión alguna a Dante y los episodios de la *Divina comedia*, por tratarse de referencias fuera del alcance del universo comprensivo shuar.

enfrentar el peligro de empobrecimiento lexical y de una situación de lengua no relevante para la educación superior, peligros comunes a toda lengua minorizada.

El SERBISH (Sistema Educativo Radiofónico Bilingüe Intercultural Shuar) ha sido un espacio crucial para identificar neologismos desde aspectos tan puntuales como la numeración, los días y los meses, hasta otros más complejos como la producción de textos escolares concebidos de tal manera que los conceptos en juego puedan ser nombrados en shuar chicham. Una muestra muy especial de traducción de términos castellanos ha sido la elaboración colectiva del diccionario *Chicham nekatai. Apach Chicham-Shuar Chicham. Diccionario comprensivo castellano-shuar*, entre 1981 y 1987, un trabajo colectivo de los estudiantes del INBISH (Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar), que luego asumió el SERBISH como herramienta de trabajo para todo el sistema. Todos los miembros del grupo de estudio formaron parte del equipo de elaboración de este diccionario entre 1985 y 1987; sus historias de vida escritas en ambos idiomas evidencian hasta qué punto la versión shuar no necesita acudir, casi, a ningún préstamo lexical del castellano.

Los términos de mayor densidad relacionados con el conocimiento se organizan en la dupla conocer-saber (*neká-/enentaimsa-*). *Nekás* es el primer término significativo e importante por sus connotaciones epistémicas. Se traduce “de veras”, “en verdad” (Bolla 1972), “verdadero”. Proviene del verbo *neká-* que incluye una gama amplia de significados: conocer, saber, entender, comprender; también el de explorar, discernir, sentir, comprobar, darse cuenta, medir. En alguna ocasión afloró el significado de “aprender”, en tanto integrar comprensiva y significativamente los conocimientos.

Nekás es una interjección muy presente en intercambios conversacionales intercalada por el o los interlocutores en el discurso ceremonial de presentación (*anemamu*) o la narración de algún acontecimiento (*aujmitsamu*) como señal de reconocimiento de su carácter evidente y verdadero por ser referido directamente. Desde el punto de vista pragmático, *nekás* no interrumpe el turno del hablante, más bien, lo impulsa a continuar el relato.

El grupo de estudio, también a partir de sus *aujmitsamu*, identificó la siguiente serie de términos a partir de las derivaciones morfológicas de la voz verbal *neká-*:

- *nekáchmin*: difícil de llegar a saber, algo imposible, indeterminable.
- *nekáamnia*: posible de llegar a saber.
 - *nekámu* (participio pasivo): conocido, cierto, sabido en tanto verificado, evidente; lo verdadero a partir de la evidencia sensorial, en tanto sentido y probado. Extensivo a “experiencia”.
 - *nekáchma* (participio pasivo negativo): suceso repentino, de improviso, inadvertido, ocurrido sin saber. El grupo lo asocia con “ignorancia”.
- *nekasenk*: exacto.

- *nekásmiancha*: “que no vale”. Tal vez se refiere a algo rechazable porque no puede ser conocido, entendido o identificado plenamente. Un asunto o experiencia poco confiable porque no ofrece certidumbres.
- *nekát*: saber en tanto comprensión (forma sustantivada del verbo *neká-*).
- *nekátai*: lit. “con lo que se conoce”. En el grupo de estudio, este término se asoció con “sabiduría” y refiere no tanto un conjunto de conocimientos o contenidos que se deben poseer, cuanto las formas y requisitos para obtener certeza, conocer y comprender. Por lo tanto, *neká-* se asocia más con las capacidades que hacen posible comprender que con los conocimientos.

Asimismo, se identificó una serie de verbos que comparten la misma raíz y reflejan que la acción de conocer, percibir, comprender o darse cuenta implica casi siempre un objeto. Las voces verbales son las siguientes (ver también Bolla 1972 y Pellizzaro 2016, en prensa):

- *nekáp-ra*: sentirse (por dentro), emocionarse. Así, *nekápramu* resulta emoción, pasión, deseo.
- *nekap-ka*: sentir. *Nekapkamú* equivale a percepción o sensación.
- *nekáp-sa*: probar, saborear. *Nekápsamu* equivale a probado, saboreado, prueba. El diccionario de Pellizzaro (2016, en prensa) refiere que se aplica a sentir gusto, placer (*kuntúut*): *kuntúut nekápíchiawash* (“¿tal vez sintió gusto?”).
- *nekám-sa*: darse cuenta, comprobar (también *nekásma-*).
- *nekápr-ua*: indicar; ej.: “indicar el camino”.
- *nekápma-r*: medir, calcular, enumerar, contar. También “medirse”, en el sentido de competir o confrontar.
- *nekám-a*: enterarse, darse cuenta.

Las siguientes entradas identifican atributos o roles cognitivos de los individuos derivados de las voces verbales, y denotan la inexistencia de clasificaciones o jerarquías sociales debidas al menor o mayor dominio de un ámbito de saber o de conocimiento, tal como ocurre en el patrón epistémico de la modernidad-colonialidad:

- *nekáa*: persona que sabe en tanto ha entendido.
- *nekáamau*: persona que llega saber de sí mismo; con el don de conocerse, y conocer su futuro. A este tipo de persona no le podían hacer daño fácilmente porque sabía de las amenazas.
- *nekáchu*: persona que no tiene conocimientos. Ignorante, inepto.
- *nekámin*: el que llega a saber cosas de los demás. Aplicado sobre todo a los *uwishin*, persona capaz de llegar a saber qué tipo de enfermedad padece su cliente; incluso si se trata de un mal, puede decir quién hizo el daño.
- *nekámtikin*: persona que ayuda a que el otro llegue a saber o conocer.

- *nekáru*: persona que ha llegado a informarse de muchas cosas.
- *nekáscha*: falso, no verdadero.
- *nekáu*: sabio, lit. “que conoce”, entendido, docto, apto, competente, cuerdo, experto.
- *nekata*: el primero en establecerse en un lugar. No es seguro que este término se derive de *neká-*, el grupo no lo puede asegurar. Tal vez alude al primero que hace evidente o perceptible su presencia en un sitio.

Si *neká-* alude al conocer en tanto comprensión significativa a partir de la evidencia sensorial o testimonial,¹² *anentaimsa-* invoca el “pensar” siempre indisociable del sentimiento, pues, como ocurre en muchos pueblos indígenas, los shuar también piensan con el corazón. La voz verbal *anentaimsa-* forma parte de la siguiente cadena de términos emparentados entre sí y que comparten la misma raíz (*anent-* o *enent-*, pues la “a” o “e” iniciales son equivalentes):

- corazón: *enentai*.
- poesía: *anent*.
- pensar: *anentaimsa-*.
- amar: *anentaimsa-*, *enentaimpra-*.
- recordar: *enentaimtus-*.

La continuidad de esos sentidos es el fundamento de una *epistética* que integra pensamiento y poética, el goce estético con el sentir, el amar y el pensar. Identifique las siguientes voces verbales conectadas con *enentai* (corazón) y *anent* (poesía):

- *ané(nt)-*, *ane-ás*: amar, encariñarse, afccionarse a una cosa o persona. *Winia anentatá*: “ámame”.
 - *wáit-ane-ás* (*wáitne-ás*) o *wáitnent-sa*: compadecerse, apiadarse, sentir amor, sentir compasión, tener pena.
 - *wáit-aneásma*: compasivo/a, apenado/a, compasión, pena.
 - *aneásma*: amado.
 - *anet*: amor
- *enentáim-sa*: pensar, razonar, cavilar, especular, idear.
 - *aetaké-enentáim-sa*: presentir, conjeturar.
 - *enentáimsamu*: pensado/a, pensamiento, idea.
 - *enentámtai*: intelecto.
 - *enentai*: astuto, vivas, avisado/a, inteligente.
- *enentáim-ra*: reflexionar, tomar conciencia, arrepentirse, meditar, ajuiciar, analizar.
 - *kúntuts enentáim-ra*: estar triste.
 - *kúntuts enentáimpramu*: tristeza.

12 Sirvieron mucho los diccionarios de Pellizzaro (2016, en prensa) y Bolla (1972).

- *enentáimpramu*: reflexión, meditación, análisis, arrepentimiento.
- *enentaimtik-sa*: disuadir, inducir a pensar otra cosa, a cambiar de opinión.
- *enentaimt-us*: recordar.
 - *enentáimtusma*: recuerdo.

Las siguientes entradas identifican atributos o roles cognitivos de los individuos derivados de las voces verbales: *enentaimin* (pensador); *enentaimcha* (que no acostumbra pensar); *enentai* (astuto, vivaz, avisado/a, inteligente).

Este último apartado deja pendiente la exploración de otras pistas epistémicas y pedagógicas, a partir de la espiritualidad shuar, como la relación educación y autonomía porque, de hecho, alimenta itinerarios para cultivar sujetos autónomos capaces de valerse por sí mismos, también desde los recursos y enseñanzas colectivamente guiadas. De las características del pensamiento shuar, queda pendiente el abordaje al pensamiento concreto —al que me aproximaré brevemente en el próximo capítulo—, que consiste en la ubicuidad situacional de los saberes colectivos, considerados recursos que se activan en el momento que se requiere antes que saberes abstractos que se deben memorizar o aprender al margen de las situaciones existenciales que los reclaman. Asimismo, queda pendiente profundizar en el sentido de las nociones aprender-enseñar, terminológicamente emparentadas (*unuimiar-/unui-nia-r*).

Desde el punto de vista de la pedagogía decolonial, la espiritualidad de Arutam propone, en primer lugar, una perspectiva que articula la pedagogía con la opción colectiva por la existencia diferenciada en el territorio desde el *cultivo* (y no producción) de sujetos autónomos; y digo *cultivo* porque se trata de una pedagogía colectivamente consciente que actúa sobre y desde el individuo, en función de esa existencia colectiva en tanto diferencia radical. Además, hemos visto que la espiritualidad de Arutam enlaza la pedagogía y el pensamiento con el territorio (*ii nunke*), concebido no como objeto sobre el cual actuar, sino como surgente *desde* el cual pensar y actuar, como un espacio previamente habitado y constituido que tiene una lógica autónoma respecto a los humanos. Otro espacio de reconocimiento de pautas pedagógicas decoloniales alimentadas por la espiritualidad de Arutam es concebir el aprendizaje como *incorporación*, en tanto territorialización subjetiva corporizada de fuerzas colectivas desde un horizonte más allá del presente y más allá del individuo. Hoy tiene un gran significado decolonial el enlace de las emociones con el pensamiento, a tal punto que es inviable pensar sin la emoción y el sentimiento. El sentir es parte del pensar.

Estos enlaces disputan las prácticas pedagógicas de la modernidad-colonialidad, donde la pedagogía es asumida como espacio de generación controlada de individuos productores (valga la redundancia) y consumidores, según la pauta del neoliberalismo globalizado. Asimismo, disputa el cercenamiento del cuerpo y de las emociones en el ejercicio del aprender-enseñar, y los abordajes desespiritualizados que alimentan la pedagogía neoliberal como el de la neurociencia, basada en un

acercamiento deshumanizante a la persona, porque no es posible aceptar que la pedagogía reproduzca los patrones neuronales que erigen la motivación como elemento detonador de la atención y el aprendizaje, desdibujando la prioridad de los fines y finalidades a favor de los medios de aprendizaje. Para la espiritualidad de Arutam no son las motivaciones fragmentadas y aisladas las que detonan el saber y el aprender, sino la crisis de la propia existencia, las opciones existenciales en riesgo, en un contexto en el que la vida también está en peligro.

Otro de los patrones pedagógicos neoliberales que la pedagogía de Arutam rebate es el de colocar la enseñanza y el aprendizaje al servicio de la adquisición de *competencias* o habilidades individuales, desvinculadas de la existencia, casi siempre enroladas en los patrones productivos neoliberales. La pedagogía de Arutam produce individuos autónomos empoderados, que han asumido un poder existencialmente habilitante, que es distinto.

Nota sobre el alfabeto shuar

Para la aplicación de las normas de escritura de los textos en shuar chicham se adoptaron los siguientes criterios: aquellos términos captados de fuentes escritas, publicadas o no, se atienen a la grafía de su fuente original. La mayoría de este tipo de citas sigue la norma de escritura estandarizada de la Federación Shuar, expedida en 1970, que sigue los principios del alfabeto fonémico shuar. “Las historias o conversaciones *desde la vida*” (*Pujutairi aujmatsumu*) han sido escritas originalmente por sus respectivos autores, según el alfabeto vigente desde 1970. Para el proceso de publicación los autores revisaron y actualizaron sus versiones a las normas del nuevo alfabeto, expedido por el Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales (IICSAE), con fecha 13 de abril de 2018 y según Resolución 001-A. El MsC. Serafín Paati revisó la grafía de su conversación como la de Rosa Mariana Awak Tentets, en tanto que Rosa Naikiai realizó su propia revisión.

Cuando el autor refiere voces verbales en la forma más cercana posible al infinitivo, que el shuar chicham no posee, el término incluirá la raíz con el sufijo perfectivo seguido de un guión. Ejemplo: *pujus-*: “estar”.

Referencias citadas

- Bolla, Luis. 1972. *Diccionario práctico del idioma shuar: Vocabulario, fraseología típica, onomatopeya, términos zoológicos y botánicos*. Sucúa: Vicariato Apostólico de Méndez; FICSH.
- Chinkim, Luis, Raúl Petsein y Juan Jimpikit. 1987. *El tigre y la anaconda*. Quito: Abya-Yala; INBISH-Bomboiza.

- Juncosa, José. 2013. "Literatura shuar". En *Literaturas indígenas: estudios: historias de la historia de las literaturas del Ecuador*, 9, coordinado por José Enrique Juncosa, 113-58. Quito: UASB-E; CEN.
- Mashinkias Chinkias, Manuel, y Rosa Mariana Awak Tentets. 1988. *La selva, nuestra vida: sabiduría ecológica del pueblo shuar*. Quito: Abya-Yala; INBISH-Bomboiza.
- Mashinkias Chinkias, Juan Manuel. 2012. *La etno-educación shuar y aplicación del modelo de Educación Intercultural Bilingüe en la nacionalidad shuar*. Cuenca: Serie Sabiduría Amazónica, 8. Universidad de Cuenca.
- Nakata, Martin. 2014. *Disciplinar al salvaje: destruir la disciplina*. Quito: Abya-Yala.
- Pellizzaro, Siro. 2016. *Diccionario enciclopédico castellano-shuar*. Quito: Abya-Yala (mimeo).
- Petsein Utitiaj, Tiwiram Bosco. 1985. "La guerra del 41 y los shuar". Tesis de bachiller en Humanidades Modernas Especialización Normalista Bilingüe. Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar.