

Las tsantsas y la construcción identitaria de la Nacionalidad Shuar Arútam en el Ecuador actual

Alexandra SEMLER, Wien

1. Introducción

El sensacionalismo y las historias escandalosas y exóticas –lejos de los hechos y la realidad shuar– acerca de las *tsantsas*, las cabezas reducidas, de la Nacionalidad Shuar Arútam¹ (NSHA) se han propagado en los medios de comunicación, así como a través de la exhibición de ellas en el contexto museístico. Solo en los últimos años se ha generado más conciencia sobre el significado de las *tsantsas* para la NSHA, lo que se refleja también en el manejo de ellas en los museos a nivel internacional.

Como las *tsantsas* (o *tzantzzas*) están profundamente entrelazadas con la mitología, las visiones (*wáimiekema*), los rituales, la historia de los/las Shuar y las políticas –supuestamente plurinacionales e interculturales– del Estado ecuatoriano, se requiere una observación de varios procesos sociales y políticos para poder entender los cambios que había y habrá en la sociedad shuar, así como respecto a sus *tsantsas*. En este contexto también la relación de la NSHA con la naturaleza desempeña un papel importante (véase 4.4). El tema de las *tsantsas* es bastante delicado y es una parte muy íntima de la NSHA, especialmente considerando el sensacionalismo histórica y estrechamente vinculado con ellas, de manera que al escribir un trabajo o un artículo sobre las *tsantsas* un/a investigador/a que creció en entornos occidentales con valores muy diferentes a los indígenas de la Amazonía pisa terreno resbaladizo y se trata de no romper los límites en las descripciones y observaciones. Por lo tanto, para prevenir una tergiversación de la realidad shuar se recomienda evitar interpretaciones en cuanto a distintos aspectos identitarios, dado que necesariamente influyen las perspectivas occidentales que distorsionan de cierto modo los puntos de vista

¹ *Shuar* significa gente o familia y *arútam* significa poder o fuerza. (cf. Pellizzaro/Náwech 2005: 380; Carod-Artal 2012: 118; Mader 1999: 314). En este contexto, ha de mencionar también que, en vez del término más usual *pueblo shuar*, se usa Nacionalidad Shuar Arútam, el cual propongo yo, inspirada por el nombre de la organización Pueblo Shuar Arútam (PSHA), para resaltar su fortalecimiento identitario como nacionalidad propia en el Ecuador actual.

Alexandra Semler

indígenas. No obstante, ha de considerar que cada cuento de una persona shuar misma también es solamente una interpretación de su cosmovisión y puede variar entre las familias shuar –teniendo de todos modos un consenso general. (cf. Mader 1999: 26) A pesar de que la NSHA es, conforme a Rubenstein (2001: 265), uno de los grupos étnicos mejor estudiados de las tierras bajas de América del Sur (véase Karsten 1935; Mader 1999; Rubenstein 2001/2007; Pelliz-zaro/Náwech 2005), cada descripción se debe considerar como instantánea, dado que la etnografía conlleva la percepción de lo actual, mientras que lo supuestamente “actual” se está cambiando constantemente estando sujeto al flujo de tiempo natural. (cf. Streck 1987: 9; Hahn 2014: 77) Consecuentemente, también las descripciones de las personas entrevistadas a lo largo de mis investigaciones –con el objetivo de poder observar cómo se maneja y con qué aspectos está relacionado el tema de las *tsantsas* en la actualidad– estriban en percepciones instantáneas e individuales, actualmente incididas por la globalización y digitalización.

Las investigaciones pretenden demostrar la importancia de las *tsantsas* para la construcción identitaria de la NSHA, pero sin considerarlas meros trofeos de guerra y, aún menos, objetos de salvajismo –lo que obviamente no son de ninguna manera. Conscientemente renuncio a cualquier interpretación sobre la NSHA, acercándome de una manera descriptiva, dado que por un lado no pertenezco a la Nacionalidad Shuar y, por otro lado, crecí en una cultura occidental, lo que imposibilita una evaluación auténtica de la realidad shuar.

2. Metodología

Después de una investigación teórica profunda y exhaustiva, me reuní dos veces con la experta en nacionalidades indígenas e interculturalidad de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) de Quito, AK56, para hablar sobre las nacionalidades indígenas, la situación actual del Ecuador y sobre qué considerar durante las entrevistas. En abril 2024 se realizaron dos entrevistas a expertas, a AK56 de la FLACSO y a DK30, una mujer shuar de 30 años del cantón Tiwintza de la provincia ecuatoriana Morona Santiago. Las entrevistas –como es habitual al entrevistar a expertas– fueron semiestructuradas para que AK56 y DK30 pudieran narrar libremente y compartir sus pensamientos y percepciones conmigo. Las entrevistas han sido anonimizadas para garantizar la protección de los datos personales de las personas entrevistadas. Antes de realizar las entrevistas elaboré, según lo previsto por las Naciones Unidas, un Consentimiento libre, previo e informado (CLPI) a base de los requisitos del *Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas* para cumplir con

los derechos de las nacionalidades indígenas y, en primer lugar, para informar a DK30 sobre el objetivo de la entrevista. En el presente artículo se citarán las afirmaciones primordiales de las entrevistas a AK56 y DK30 y se entrelazarán con las más relevantes de Ampam Karakras (de una entrevista de 2019; en Larrea/Bonilla 2022), un activista y escritor shuar de unos 70 años, con el cual desafortunadamente no fue posible entrar en contacto. Aparte de las entrevistas hablé con la encargada (CA) del Weltmuseum de Viena para solicitar más informaciones acerca de las *tsantsas* en el contexto museístico. No está de más admitir que no será posible deducir conclusiones generales para todos los grupos étnicos indígenas de la Amazonía latinoamericana de las investigaciones realizadas a lo largo de mi trabajo, ya que se basan en una aproximación literaria y en dos entrevistas a expertas. Sin embargo, los diferentes enfoques y puntos de vista de las dos expertas –una del ámbito universitario y la otra de la Nacionalidad Shuar Arútam– posibilitan integrar el tema de las *tsantsas* en un contexto multifacético, en el que no sólo se examina críticamente la política supuestamente intercultural y plurinacional del Ecuador y se describe a los/las Shuar desde una perspectiva investigadora (AK56), sino que también una mujer shuar cuenta directamente sobre sus experiencias, su cultura y naturaleza, sus creencias y los problemas actuales de su nacionalidad –desde su punto de vista que inevitablemente es subjetivo.

Persona entrevistada	Fecha	Duración
AK56	09/04/2024	01h 18min
DK30	10/04/2024	01h 31min

Asimismo, para no fomentar más el sensacionalismo por lo exótico y para respetar la privacidad cultural de la NSHA, no se integra ninguna fotografía de los/las Shuar.

3. Las nacionalidades indígenas en el Ecuador “plurinacional” e “intercultural”

En 2010, según el Censo Nacional del INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censo) (en CODENPE 2010: 17), Ecuador cuenta con catorce nacionalidades indígenas, de las que once viven en la selva amazónica: “Tsáchila, Chachi, Epera, Awa, Kichwas, Shuar, Achuar, Shiwiar, Cofán, Siona, Secoya [o: Siekóya Pai; Siekopai], Zápara [o: Sapara], Andoa [o: Andwa] y Waorani.” Aparte de las catorce nacionalidades se hallan 18 pueblos, de los cuales la gran mayoría, 16 en total, pertenece a la nacionalidad Kichwa. Conforme al INEC

(2010), 72% de toda la población del Ecuador se autoidentificó como mestizos/as, 7% como indígenas, 7% como montuvios/as, 6% como blancos/as, 4% como afroecuatorianos/as o afrodescendientes, 2% como mulatos/as y 1% como negra. A pesar de que más de un millón de personas se autoidentificó como indígenas en 2010 y se implementaron más artículos constitucionales a favor de las nacionalidades indígenas, en la práctica sus necesidades y derechos todavía quedan en la sombra en muchos ámbitos vitales a nivel nacional. Este fenómeno no sólo se puede observar en Ecuador, sino también en los demás países latinoamericanos.

En los años sesenta y setenta se desarrolló el concepto del *colonialismo interno* para designar la incorporación de las estructuras colonistas del saber y poder, en otras palabras, estructuras racistas, tras la independencia de los países latinoamericanos e incluso más de cien años después. (cf. Madrid Tamayo 2019: 15; Quijano 2014: 817) Conforme a Madrid Tamayo (2019: 15) una forma del colonialismo interno es “[l]a desigualdad de la sociedad ecuatoriana, la discriminación y exclusión sistemática de los indígenas” (ibídem) convirtiendo este concepto reprochable en “el legado histórico de un sistema colonial que se perpetuó en la república que ocultó y negó lo indígena.” (Quijano 2000, en ibídem) Bajo estos parámetros, el Estado ecuatoriano heredó los rasgos nacionales españoles, desde los cuales se organizó el sistema burocrático de administración, se impuso el español como lengua oficial, la religión católica como nacional, se dio contenidos ideológicos a la educación, se organizó el ejército, se estructuró la justicia y se impusieron los símbolos patrios (bandera, escudo e himno). (cf. Madrid Tamayo 2019: 15)

Basándose en estos elementos incipientes, tanto la nación del Ecuador como las naciones latinoamericanas se convirtieron en Estados —el Ecuador en 1830— institucionalizando en la gestión y administración pública una sola perspectiva cultural, la blanco-mestiza, y desplazando a la vez a los grupos étnicos indígenas de la vida pública social, cultural y política. (cf. ibídem)

En el caso del Ecuador los/las indígenas consiguieron, tras años de batalla, que en 2008 la Asamblea Constituyente de Montecristi aceptara la inclusión del adjetivo *plurinacional* en el Art. 1 de la actual constitución. (cf. Trujillo 2009: 63) En la CRE de 2008, también llamada la Constitución de Montecristi, en la que los derechos de la naturaleza y el Buen Vivir (en Kichwa: *Sumak Kawsay*) son elementos fundacionales, se recogieron algunos de los artículos de la CRE de 1998 y se detallaron más; también se añadieron muchos artículos más, teóricamente a favor de las nacionalidades indígenas. (cf. Acosta 2009: 18) Acerca de los idiomas nacionales se puede leer lo siguiente:

El castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso. (CRE 2008: Art. 2)

Pese a la implementación del concepto de la plurinacionalidad en la Constitución del 2008 y a reconocer oficialmente, o más bien teóricamente, la pluralidad de la nación, Ecuador permanece en el modelo fundamental de carácter uninacional y monocultural que fue construido sobre la modernidad occidental y blanca. (cf. Walsh 2009: 164s.) Walsh (2008: 6) apunta que la interculturalidad “aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político que tiene como meta la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas.” Como parte de este problema menciona la exclusión, la desigualdad y la dominación, así como el concepto de la colonialidad del poder de Quijano, un problema histórico que hasta la actualidad “sigue siendo integral al Estado, la sociedad y las instituciones sociales-políticas ecuatorianas” (Walsh 2009: 164) reflejado en las cifras de desigualdades, dado que los/las indígenas y los/las afroecuatorianos/as siguen siendo los grupos más pobres del Ecuador. (cf. ibídem) “La pobreza en el país tiene rostro indígena.” (Acosta 2009: 16)

También AK56 (2024) afirma que las personas indígenas muchas veces pertenecen a la clase social baja:

Esta actitud discriminatoria también tiene mucho que ver con las clases sociales. Por lo general, los [las] indígenas son de la clase social baja. Hay excepciones de los grupos, de las salasacas, también de los otavaleños que son comerciantes y son clase media, media alta. Pero, por lo general, la gente es bien racista. (AK56, en Semler 2024: 69)

AK56 (2024) también explica que el Estado ecuatoriano sigue trabajando “la comprensión correcta de lo intercultural”,

pero simplemente ponen un indígena, ponen un afro y un mestizo y dicen “ya somos interculturales”. Así más o menos lo ven y no se trabaja de verdad. En la universidad también el chofer es indígena. Ya listo, tenemos la cuota indígena, entonces cosas así, que hay una comprensión

Alexandra Semler

equivocada también en los medios de comunicación: [...] en El Comercio, que es el periódico más grande a nivel nacional, los domingos siempre tienen el espacio intercultural y me parece genial que haya este espacio intercultural, pero siempre habla de indígenas, entonces como si eso fuera un sinónimo, lo intercultural, sinónimo indígena, pero no, y yo creo que ahí estamos mal, ahí no avanzamos. (AK56, en Semler 2024: 69)

Según AK56 (2024), ni siquiera en la FLACSO de Quito hay ningún docente de la Nacionalidad Shuar, solamente hay dos de la Nacionalidad Kichwa, de manera que en la práctica Ecuador todavía tiene un carácter uninacional y monocultural en muchos ámbitos. Para una situación más equilibrada y menos discriminatoria, AK56 (2024) propone la *investigación acción participativa* (IAP), en la que las personas indígenas participan activamente, están involucradas en todas las investigaciones, en elaborar el proyecto y también en las publicaciones, lo que conlleva muchos beneficios “porque los propios indígenas, sean Shuar o lo que sea, participando en un grupo de investigación, no solamente van a entender ellos mismos mejor, su forma de vida, su cultura, su situación [...]” (AK56, en Semler 2024: 71s.) Asimismo, AK56 (2024, en *ibídem*) propone el *diálogo de saberes*:

Es que si yo tengo un conocimiento y tú tienes un conocimiento, no hay un conocimiento que es mejor que el otro, sino los dos conocimientos son buenos e importantes. Dialoguemos. Ese es el diálogo de saberes, porque normalmente, sobre todo en las universidades, solamente se habla del conocimiento occidental. ¿No es cierto? Los profesores mismos somos nosotros también culpables, hablando sobre pensadores occidentales. Yo sí lo estoy haciendo y quiero convencer a mis colegas que incluyan también autores de ahí, autores indígenas, como Ampam Karakras. Y esos saberes son igual de importantes.

Madrid Tamayo (2019: 28) constata en el contexto de la descolonización del Estado ecuatoriano: “Para cambiar el Estado hace falta cambiar la sociedad. Las reflexiones al interior del Estado tienen que pensarse desde lo que somos culturalmente [...]” También Ampam Karakras (2019, en Larrea/Bonilla 2022: 102) afirma que

el reto es repensar en la estructura y la sociedad del Estado del Ecuador. Estructura que ha sido colonial siempre, y que debe superarse en ello

para construir un Estado Plurinacional con la participación de los distintos pueblos, inclusive en el pensamiento, en el diseño y también en la conducción del país, del Estado. Y también una mayor responsabilidad hacia su propio espacio, en su propio territorio, interactuando con la sociedad nacional.

4. La Nacionalidad Shuar Arútam (NSHA) en la actualidad

En Ecuador, según el Censo de 2010 del INEC, unas 80 000 personas (9,4% de la población indígena) se autoidentifican como Shuar. Respecto a la distribución de la NSHA por provincias ecuatorianas, la gran mayoría de las personas shuar habita en Morona Santiago, seguido por Pastaza y Zamora Chinchipe (véase ilustración 1). No obstante, muchos/as Shuar también emigraron a otras partes del Ecuador –un proceso que se puede describir como natural, contemporáneo y dinámico, inherente al fenómeno de la globalización, en el que los/las Shuar y otras nacionalidades indígenas interactúan con las culturas occidentales y con el Estado ecuatoriano. (cf. Semler 2024: 98) Acerca de dicha interacción Mader (1999: 47) constata: “La capacidad de moverse en dos mundos es cuestión cotidiana para muchos [S]huar.” Karakras (2019, en Larrea/Bonilla 2022: 99) también cuenta sobre algunos/as Shuar que viven en los Estados Unidos o en Suiza, pero mantienen su identidad originaria sin avergonzarse de ella y pese a todos los cambios que haya en el mundo globalizado. Además, algunos/as Shuar se vieron obligados/as a migrar y adaptarse a otros lugares por razones laborales. La NSHA dispone de la “capacidad de adaptarse a nuevas realidades y adoptar nuevas costumbres, pero sin renunciar totalmente a su propia identidad.” (ibídem: 101) En cambio, DK30, afirma que muchos jóvenes se avergüenzan de hablar su idioma y vestirse con su vestimenta al estar en las ciudades, entonces allí ya se visten de una manera occidental:

Nosotros cuando vamos a las ciudades [...] ya no nos vestimos con nuestro traje, porque nos diferenciamos que somos Shuar, nos vestimos a lo que es normal, ya la ropa normal, a los aretes y a todo eso. [...] [N]os da mucha vergüenza hasta hablar lo que es nuestro idioma, hasta vestarnos, con nuestra vestimenta. Ya nos sentimos feos. Nos sentimos incómodos. (DK30, en Semler 2024: 100)

Alexandra Semler

La NSHA pertenece junta a las Nacionalidades Achuar y Shiwiar –en Ecuador– y Huambisa (o Wampis) y Aguaruna (o Awajún) –en Perú– a la misma familia lingüística, la familia *Chicham*, que anteriormente se designó como “jívara” o “jíbara”, un término que conlleva una connotación profundamente desdeñosa para la NSHA y las demás nacionalidades debido a su significado sinónimo como “salvaje” o “bárbaro”, por lo que, comprensiblemente, es rechazado por ellos y ya no se debe usar en ninguna parte para hablar de su nacionalidad, identidad o lengua.

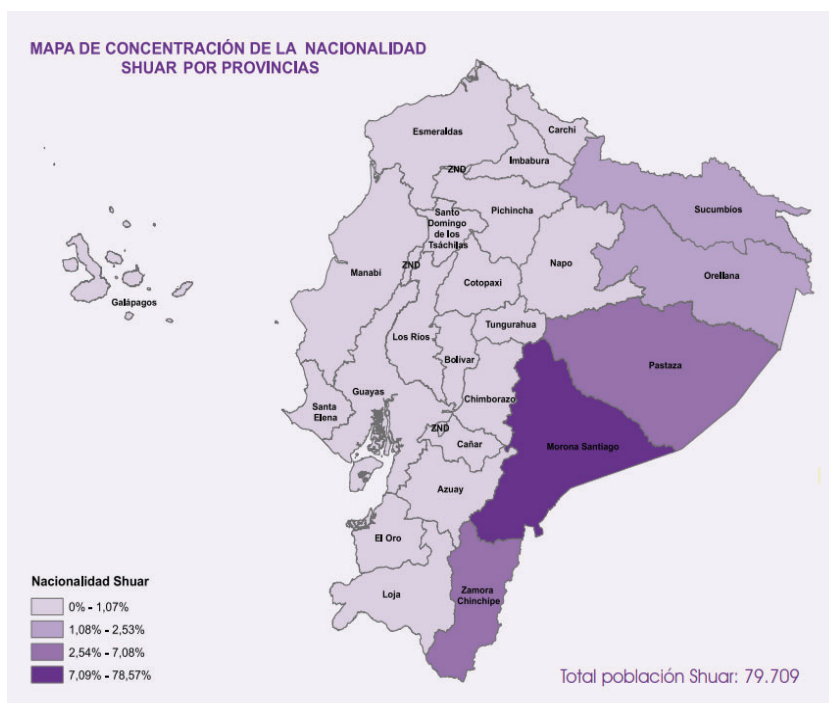


Ilustración 1: Concentración shuar por provincias ecuatorianas, INEC y CONEPIA (en: CODENPE 2010: 32)

Acerca de la globalización y digitalización, AK56 (en Semler 2024: 170) subraya sus ventajas para la lengua shuar y otras nacionalidades indígenas.

La globalización nos ha traído bastantes ventajas también, ¿no? En los [las] indígenas es súper interesante; la globalización, la tecnología, los celulares y todo ha llevado a que la lengua indígena se use más y eso es

completamente incomprensible [...] se ha empezado a usar más la lengua indígena. Sobre todo por los jóvenes, porque si te mandan un SMS o WhatsApp es mejor que lo hagan en shuar que en español. ¿Por qué? Porque aquí pueden expresarse y no todos lo pueden intervenir o leer [...].

Respecto al uso más frecuente de las lenguas indígenas, Karakras (2019, en Larrea/Bonilla 2022: 104), empero, dice que ha visto morir las lenguas de los *Zápara* o *Andoa* juntas a “los ancianos que la hablaban” y afirma que otras nacionalidades y pueblos tienen el mismo problema en la actualidad. La mujer shuar DK30 (en Semler 2024: 204) también observa el olvido lingüístico en la actualidad afirmando que un 50% de su región en el cantón Tiwintza sigue hablando shuar, pero los demás ya se están olvidando: “Nos olvidamos y más lo que hacemos el idioma es el español. Y todos a veces nos preguntamos que ya nuestro idioma, el shuar, ya se va perdiendo. Ya que estamos en la actualidad.” DK30 (2024) cuenta también que tiene una hija y a veces le enseña el shuar-chicham, pero ya no lo practica mucho, admitiendo al mismo tiempo que “yo a veces me doy cuenta que yo misma estoy perdiendo lo que es mi idioma.” Su hija, según DK30 (en Semler 2024: 102), ya no aprende shuar en la escuela, ya que no hay la materia de shuar:

[Y]o estoy pensando que se está perdiendo. Es por lo que antes, antiguamente, cuando yo también estudiaba en las escuelas, también en los colegios había una materia [...] de solo idioma shuar [...]. Entonces nos daban lo que es una hora o dos horas lo que es shuar. Entonces ahí nosotros practicamos lo que es también el idioma shuar, porque nuestros abuelitos nos hablaban también en shuar.

Sus abuelos, no obstante, que saben hablar el shuar-chicham muy bien – “nuestros abuelos, hablan [...] súper bien, nuestro idioma, lo hablan al revés y al derecho” (DK30, en *ibídem*)– también se están adaptando al español:

con mi abuelito en esa actualidad [...] nosotros también hablamos el español a veces lo tratamos también a mi abuelito de explicar y entonces [...] mi abuelito también ya se ha adaptado al español. A veces hay días que habla con nosotros en shuar, porque yo si digo que quiero saber más, por ejemplo shuar profundizado porque yo no le digo que yo sé perfectamente hablar [...]. Nosotros estamos bien preocupados porque pensamos que se sigue perdiendo lo que es nuestro idioma.

Alexandra Semler

DK30 (en *ibídem*: 171) dice acerca de la globalización que esta ya ha llegado a sus territorios bastante y que los/las Shuar mismos/as llegaron de las ciudades más grandes

con muchas ideas [...], ya nos están tratando de convencer a nosotros, [...] por ejemplo, en lo que es la explotación minera ya nos han tratado de convencer. Entonces, aunque habemos [=hay] muchos que estamos defendiendo... Pero la verdad, no sé hasta dónde llegaremos.

Como ventajas de la globalización menciona la posibilidad de formarse, estudiar y aprender más, ya que muchos/as Shuar, según DK30 (2024), un 50% más o menos se van a las ciudades grandes para estudiar, haciéndose pareja con un “hispano” o con alguien de otra cultura y a veces regresan para sus pueblos en la Amazonía con otras mentalidades. Sin embargo, añade también que “nos estamos perdiendo a nosotros.” (DK30, en *ibídem*: 218)

4.1 Mujeres y hombres shuar - Poliginia

Las relaciones entre mujeres y hombres shuar se describen en las publicaciones de maneras diferentes, mientras que algunos describen el dominio masculino en la sociedad shuar, otros subrayan la complementariedad de género (cf. Mader 1999: 35). Mader (1999: 35s.) constata que para ella ninguna de las posiciones acerca de las relaciones hombre-mujer shuar es válida, dado que se caracteriza(ba)n por los contextos sociales: “mientras en la esfera económica y ritual predomina un equilibrio [...] de género, en la política de alianzas y conflictos se destaca sobre todo la intervención masculina.” De todos modos, en la actualidad, conforme a Karakras (2019, en Larrea/Bonilla 2022: 100), los derechos de hombres y mujeres se están equilibrando como consecuencia de un proceso dinámico y natural de transformación, en el que en las últimas décadas también la poligamia y la convivencia de los/las Shuar con otros pueblos y nacionalidades se ha cambiado. Karakras (*ibídem*: 99) además afirma que no se avergüenza de decir en voz alta “que en mi pueblo en algún momento estaba permitida la poligamia, y tenía su razón y una explicación en esa época que en la actualidad no podríamos dar.” Conforme a Karakras (2019, en Larrea/Bonilla 2022: 95s.) había también familias monogámicas. No obstante, cuando había guerras, mataban a muchos hombres, por lo que muchas mujeres se quedaban viudas y los Shuar ganadores se apropiaban tanto de la esposa como del territorio; así surgió también la poliginia. También afirma que “Mi papá [estaba] casado con dos mujeres, mi tío casado con cuatro esposas, [...] otro tío estaba casado con diez mujeres en una misma casa, y por lo tanto tiene un montón de

hijos, yernos y nueras [...]” (ibídem) DK30 (en Semler 2024: 109) afirma respecto a la poligamia que ha habido un cambio fuerte y que tal vez 1% de los Shuar siguen viviendo polígamos, o más bien, poligínicos porque “ya estamos actualizando, actualizados, ya casi, la mayoría ya solo se casan con una sola mujer o solo hacen una unión” sin casarse “por la iglesia [...]”

4.2 Creencias y cosmovisiones – *Aents* y *Arútam*

De acuerdo con Mader (1999: 301), en la cosmovisión shuar no existe la idea occidental de la “persona”, sino la NSHA habla de “seres” (*aents*) abarcando “a los seres humanos, los seres sobrenaturales, los animales, las plantas y distintos objetos.” Los personajes míticos no se consideran “dioses”, sino seres humanos más poderosos entre los que “están los antepasados de los [las] Shuar del presente, los antepasados de distintos animales y plantas, y ciertas personas que poseen poderes y conocimientos especiales.” (Mader 1999: 80) Todos los seres míticos poderosos son una encarnación del poder y de la sabiduría del Señor más poderoso, omnipresente y central *Arútam*. En algunas publicaciones se habla de *Arútam-Dios*, en lo que se reflejan las posibles tergiversaciones (occidentales) acerca de la creencia y cultura shuar. (cf. Moya 1999: 45) Los seres poderosos, conforme a Karakras (2019, en Larrea/Bonilla 2022: 87), no son masculinos, sino más bien familias: *Núnkui* no es una sola persona, sino forma con su esposo *Shakáim* una familia. También según DK30 (en Semler 2024: 123), los seres míticos son personas como los/las Shuar mismos/as que viven en o son la naturaleza: “en la yuca, existió lo que es Núnkui, Núnkui de ser una mujer shuar como nosotras.” *Arútam* puede transformarse en otros seres míticos (*Núnkui*, *Shakáim*, etc.) siendo puro *íwianch'* (espíritu). (cf. Pelliz-zaro/Náwech 2005: 142s.) *Núnkui*, quien vive con su esposo *Shakáim* en el interior de la Tierra, es la Señora de la cerámica y de la agricultura, es decir, está vinculada con la fertilidad y la tierra “para crear las hortalizas y la vida del subsuelo, enseñando a la mujer [shuar] la agricultura, la alfarería, el parto y todo lo que ella necesita saber”, mientras que *Shakáim* es el Señor del trabajo de la madera y de la roza, manifestándose principalmente de hombre trabajador, “pero también se presenta como gusano de madera y como aguacero.” (Moya 1999: 45) En la actualidad, según DK30 (en Semler 2024: 130; 203), existen libros, tanto en *chicham* como en español, sobre los seres poderosos los cuales leen los jóvenes y niños. Los/Las Shuar siguen también poniéndoles los nombres de los seres poderosos, animales y plantas a sus hijas e hijos:

Le ponemos también ‘Núnkui’ a nuestras hijas. También es una mujer que se ha dedicado, como dije, a las yucas y bueno, esos nombres ya lo

Alexandra Semler

hemos utilizado para los nombres para nuestros hijos e hijas. Y también [...] son cuentos que sí existen hasta ahora. (DK30, en Semler 2024: 140; 203)

De acuerdo con DK30 (en Semler 2024: 130), *Íwianch'* es “el ser humano que se transformó” en un espíritu bueno o malo:

Decimos es un espíritu bueno o nos hizo asustar y luego nos hizo soñar algo, porque [...] a veces nos pasa eso, a veces vamos caminando y [íwianch'] nos hizo asustar y llegamos a la casa y tomamos el descanso, soñamos algo y decimos ‘uy, ha sido un espíritu bueno’.

Observando la vida humana, para la NSHA el ser humano no se considera “como una entidad estable y claramente delimitada, sino como un conjunto estructurado de componentes corporales y espirituales” (Mader 1999: 14) que se transforman y circulan permanentemente. (cf. ibídem: 301) En este contexto se han de mencionar tres componentes cruciales de una persona shuar: “el *wakán*, que es innato al ser humano; el *arítam*, que es adquirido en el transcurso de las visiones; y las fuerzas shamánicas [*tsentsak*], que igualmente representan aspectos adquiridos de la identidad de la persona.” (ibídem: 14) Según Mader (1999: 303) se distinguen dos formas de *wakán*²: el de los/las vivos/as, que asienta en “la sangre, que también es considerada la portadora de los pensamientos y sentimientos” (ibídem: 101s.) (*wakán'* verdadero), y el de los/las difuntos/as que se llama *wakán' iwianch*.

Para DK30 (en Semler 2024: 210), el *wakán* es un ser

que ya perdió la vida, entonces a veces que nosotros caminamos, caminamos así en la noche, si hacemos cualquier cacería o alguna cosa, nos vamos al campo, entonces el *wakán* a veces nos sigue, [...] de la persona que falleció. A veces nos hace asustar [...] y nosotros decimos ‘el espíritu de nuestro ser querido nos está siguiendo o él vive aquí’. De esa forma nosotros nos damos cuenta que *wakán* existe.

Arítam es un concepto multidimensional en las cosmovisiones shuar: Por un lado hace referencia “a una forma determinada de poder espiritual” (Mader 1999: 90), el cual un ser humano puede obtener en *wáimiakma*², una visión; “se

² Para llegar al estado de *Wáimiakma* toman plantas sciotrópicas, como *maikúna* (o *maikúú*), que es el jugo de la *datura arborea* (cf. Mader 1999: 155), *natém*, el jugo de *Banisteriopsis caapi*,

convierte en parte de su identidad personal y se aloja en su cuerpo.” (ibídem) Por otro lado, *arútam* también designa las apariciones las cuales surgen a lo largo de una visión y “son metáforas de estas fuerzas.” (ibídem) Además, como ya ha sido mencionado, *Arútam* (míticos) abarca a las personas míticas o individuos de la mitología “que poseen mucho conocimiento y poder.” (ibídem)

En la actualidad, DK30 (en Semler 2024: 137) parece saber mucho sobre el *arútam*, en lo que parece reflejarse la importancia de este concepto multidimensional en la vida actual de la NSHA:

el arútam es [...] muy poderoso. [...] Antiguamente nuestros abuelos creían bastante en arútam, [...] sus poderes se atraían por lo que creían que por ejemplo, me voy a una cascada, me voy a tomar ayahuasca, [en chicham:] natém, me voy a tomar y entonces por medio de la cascada voy a tener arútam y voy a tener el poder del arútam. Entonces [...] tomando eso decían ‘Arútam deme poder’.

No obstante, DK30 (en Semler 2024: 203) constata que “ya nos han actualizado³, [los jóvenes hoy en día] dicen que *Arútam* es Dios. Pero mis abuelitos lo veían cuando hacían por ejemplo [...] la toma del natém [ayahuasca]. Ya entonces ellos iban a la cascada y ahí [recibían] el poder que nos da el Artúam.”

DK30 (en ibídem: 138; 212) explica respecto a las visiones que en la actualidad hay jóvenes que buscan todavía las visiones, pero que también hay otros/as que ya no creen en ellas. Para tener visiones,

nos tomamos el tsáank [jugo de tabaco] en las cascadas o si no, [...] cuando hace trueno o relámpago, hace un viento fuerte, nosotros a veces tomamos lo que es el [...] natém [ayahuasca] o tsáank y vemos visiones, pero no [...] como decir ‘hoy he tomado algo y hoy mismo voy a ver las visiones’, sino que hay que ayunar también bien, [...] siempre y cuando ayunando bien también se puede ver las visiones qué uno quiere ser con el tiempo. (DK30, en ibídem)

En el pasado, todas las madrugadas los/las Shuar realizaban el *imiátai*, *iyátai* o *imiákma*, un rito en el que tomaban *guayusa* (mate) para vomitar limpiando de

mejor conocido como ayahuasca, o el jugo de tabaco (*tsáank*), las cuales les sirven “como un puente para la fuerza espiritual.” (ibídem: 205)

³ DK30 usó varias veces durante la entrevista la expresión “actualizar” en cuanto al desarrollo cultural de la sociedad shuar, lo que es curioso, dado que, pareciendo un eufemismo, podría ser sinónimo tal vez para “colonizar”, “modernizar” o “cristianizar”.

Alexandra Semler

esta manera el estómago de *páusak* (contaminación); después se contaban los sueños de la noche anterior. (cf. Pellizzaro 2023: 398) También, de acuerdo con AK56 (en Semler 2024: 141; 195), los sueños y visiones (en shuar-chicham se habla de *kara* = “sueño-visión”) son primordiales para los/las Shuar: “A las 04:00 [de la mañana] se levantan y se sientan juntos y toman guayusa y se cuentan los sueños, porque los sueños son muy importantes.” Interpretan sus sueños y sus visiones y les “dan mucha importancia.” (ibídem) Hoy en día, DK30 (en ibídem: 141; 211) compara los sueños con un mito, que se cuenta, pero no pasa nada después, afirma que algunos/as todavía creen en los sueños y otros/as no. Sin embargo, también cuenta que

yo a veces le cuento a mi mami, digo ‘mami, yo soñé esto, esto ¿qué será?’ A veces mi mami me explica, dice te va a pasar esto o te va a suceder esto, o quizás mañana te va a pasar esto [...]. Y hay días que cuando tengo a veces unos sueños, a veces como digo, así de raros y a veces mi mami me dice ‘no es nada, no es nada’. (DK30, en ibídem)

En la actualidad, según DK30 (en ibídem), ya no se levantan en la madrugada a las 4 o 5 para contarse los sueños o tomar *guayusa* o *chicha*.

4.3 Fiestas y rituales

En la actualidad, según DK30 (en Semler 2024: 174; 207) la NSHA ya no celebra sus fiestas tradicionales, excepto la Fiesta de la Culebra y –la fiesta más importante hasta el día de hoy– la Fiesta de la Chonta (Uwí) (véase 4.4), no obstante, siguen cantando los *ánent* en shuar-chicham en sus celebraciones. La Fiesta de la Culebra (*Napimiámu*) es una ceremonia que se celebra “después de la curación de una mordedura de serpiente.” (Mader 1999: 83) Ya no se practica la fiesta de la mujer madura (*Kasaku*), la cual consistía –como la celebración de las *tsantsas*– en dos partes: *Númpenk*, la purificación con “el derramamiento de sangre de la primera menstruación” (Pellizzaro/Náwech 2005: 324) y *Amíamu* (iniciación en el trabajo) o la celebración de *Nua-tsáank* (mujer tabaco), en la que la chica/mujer tomaba *sawin*, zumo de tabaco, “para que entr[ara] en ella la fuerza de Nunkui.” (ibídem: 325) Esta ceremonia se consideraba el inicio de la imitación de *Núnkui* por las mujeres shuar respecto al trabajo y las plegarias *ánent*, convirtiéndoles en *kasaku*, mujeres maduras. (cf. Pellizzaro/Náwech 2005: 325)

Tanto el nacimiento (*Akiámu*⁴) como el entierro shuar estaban fuertemente entrelazados con la mitología de la NSHA y otros rituales tradicionales que en la actualidad parecen haberse perdido como consecuencia de las influencias cristianas y globalizadoras. Al preguntar a DK30 (en Semler 2024: 209) respecto a los rituales de nacimiento, ella cuenta que hoy en día hay la tradición de parir al/a la niño/a en casa. Primero la parturienta llama a su madre para que ella la ayude. La madre de la parturienta entonces

le corta el pupito [cordón umbilical] al bebé. Bueno, esa es una tradición que también lo hacemos nosotros hoy en día, le cortamos el pupito y le dejamos, [...] no tan larguito, entonces ahí es donde sale la sangre del bebé [...] que le pone la sangre en los labios y también aquí en la carita. Esa es una tradición que sí hacemos. (DK30, en *ibidem*)

Si ya no está la madre de la parturienta o prefieren no parir en casa, se van al hospital. Después del nacimiento bautizan a los niños de manera cristiana, cuando el bebé tenga medio año o un año. (cf. DK30, en *ibidem*)

En cuanto al entierro (*Iniársami*), DK30 (en Semler 2024: 208) cuenta que hacen los velorios (católicos) viendo a los difuntos, pero ninguna ceremonia aparte: “Cantamos unos cantos católicos y en tres días lo tenemos, haciendo el velorio. Y bueno, el tercer día ya lo sepultamos. Lo hacemos también cantando”, pero sin bailar como lo hacían en el pasado. DK30 (en *ibidem*) añade que “antiguamente lo enterrábamos en la tierra, pero ya ahora en la actualidad ya lo enterramos en lo que es el cementerio. Hacemos la caja de cemento y ya ahí lo enterramos.” DK30 constata que en la actualidad solo unos 20% de los/las difuntos/as se sepultan en la naturaleza.

4.4 Relación con la naturaleza – Uwí

Acerca del renacimiento los/las Shuar creen en los espíritus de los animales y plantas que se consideran “las almas de sus antecesores, al igual que su costumbre de dar a los recién nacidos nombres de animales y plantas.” (Karsten 2000 (1935): 174) Frecuentemente, los/las Shuar pueden reconocer los espíritus de algún pariente en tal o cual animal o planta, montaña o piedra, cascada o laguna. La atribución de gran valor a sus animales domésticos se halla íntimamente ligada a estas visiones. (cf. *ibidem*: 358) A las plantas cultivadas como asientos de las almas humanas incluso “les dirigen rezos y conjuros tal como si fueran personas. [...] [L]a idea de que toda la naturaleza es animada” (*ibidem*)

⁴ El sacramento del nacimiento, en concreto, el bautismo se designa *Akintiai-nántar*.

Alexandra Semler

domina el pensamiento de la NSHA. Mader (1999: 84s.) describe observaciones similares: Los aspectos identitarios de los/las Shuar (*wakán'* y *arútam*) no son limitados al ser humano, sino también conciernen plantas y animales, ya que, conforme a la mitología shuar, los animales, las plantas y otras formas naturales eran hombres y mujeres en el pasado, quienes se transformaron en plantas o animales después de cometer un “error” o realizar una acción inapropiada, v.g. el hombre *Kunamp* se transformó en ardilla, su mujer *Sua*⁵ en genipa (planta), otro hombre se transformó en *Katarkep'* (mariposa) o *Ipiak*⁶ en achiote (planta). También en la entrevista con DK30 fue posible observar la fuerte conexión de la NSHA con la naturaleza – estas observaciones no quieren “naturalizar” a las nacionalidades indígenas de ninguna manera. Los/Las Shuar siguen conversando con la naturaleza, cantando para ella y hablando a través de la naturaleza con su *arútam*.

Por ejemplo, nosotras, las mujeres [shuar], nosotras salimos a recibir esa naturaleza en donde sembramos nuestros empleos, que son de yucas, que son de plátanos y algunos más, más cultivos que nosotros realizamos. Entonces nosotros vamos ahí. A veces hacemos esa conexión con nuestra propia naturaleza. Como decía, hacemos una conversación a veces, por ejemplo, [...] en la yuca existió lo que es Núnkui, Núnkui de ser una mujer shuar como nosotras. Entonces a veces le cantamos, hacemos el ánent. (DK30, en Semler: 123; 203)

Las mujeres shuar pueden influir a través del canto de *ánent* (plegarias) “en el crecimiento de las plantas [...] como seres (aents) que poseen una cualidad espiritual (wakán).” (Mader 1999: 104) Esto hace posible la comunicación directa entre los seres humanos y la naturaleza.

El árbol de la vida en la mitología shuar es la chonta (*bactris gasipaes*), o *unví*, de cuyos frutos los/las Shuar preparan la chicha, una bebida fermentada tomada en varias celebraciones y central en la fiesta de *Unví* (chonta) para celebrar

⁵ Con *sua* (genipa americana con nueces de pintura negra) no sólo pintan el cuerpo durante algunas celebraciones, como la de la *tsantsa* o la fiesta de la culebra, “para alejar a los malos espíritus” (Pellizzaro/Náwech 2005: 366), sino también se tiñen el cabello, es decir, las canas con ella, pintan el hilo de sus vestidos y curan enfermedades dermatológicas. (cf. *ibidem*)

⁶ Los/Las Shuar usan la *ipiak* (achiote) “para curar las quemaduras y las micosis” (Pellizzaro/Náwech 2005: 189); asimismo, se pintan con achiote “para atraer a los espíritus auxiliares.” (*ibidem*)

la renovación de la naturaleza y del ciclo vital todos los años. (cf. Pellizaro/Náwech 2005: 130)

La importancia de la naturaleza hasta la actualidad se refleja también en las afirmaciones de DK30 (en Semler 2024: 206), quien designa la Fiesta de *Uwí*, como la más importante para ella, para la NSHA y toda la Amazonía: “Es una fiesta que demora, si es posible, un día, [...] porque por la mañana empieza y dura toda la noche hasta que la chonta se fermente. Y luego nos brindamos esa misma [en forma de chicha].” La Fiesta de la Chonta, según DK30 (en Semler 2024: 206s.), empieza con la cosecha de la chonta, la cocinan y después la preparan para ser tomada:

Le [la chonta] dejamos bien picadito. Y en la noche ya empieza lo que es la danza, el baile. Y empieza lo que es el canto, el *ánent* durante todo el proceso, de la chonta. Y es bailando, danzando, cantando hasta que llega la madrugada, empiezan a probar la chicha, [...] pues ya será a las 05:00 de la madrugada ya empezamos a tomar las mujeres.

Además cuenta de un señor mayor quien también el día de hoy dirige la Fiesta de la *Uwí*, con las *ánent* (plegarias):

[U]n adulto mayor y pasado los 60 o 70 años y vestido de todo lo que es nuestra cultura shuar. Y él empieza [...] empieza a cantar lo que es las etapas de la chonta. [...] Y mientras él sigue cantando y sigue soplando, nosotros los que estamos adentro, danzando, bailando, también le seguimos a él también cantando [...]. (DK30, en Semler 2024: 207)

5. *Mesét* y *tsantsas*

En shuar-chicham se denomina cualquier lucha armada como *mesét* abarcando tanto conflictos de venganza como las guerras de cacería de cabezas, las cuales se organizaban por parte de la NSHA en los territorios de los pueblos vecinos para obtener *tsantsas*. (cf. Carod-Artal 2012: 118; Mader 1999: 178) Sin embargo, durante la entrevista en abril 2024 la mujer shuar de 30 años tradujo *mesét* no sólo como guerra, sino también como problema o novedad diciendo que en Morona Santiago “*mesét* aún se vive porque nuestros dirigentes shuar aún se dejan llevar por las autoridades, digo, el poder, como ser alcaldes o el presidente. Lo seguimos viviendo. Seguimos viviendo *mesét* por nuestras selvas que nos siguen destruyendo y explotando [...]” (DK30, en Semler 2024: 151)

Alexandra Semler

Entre los Shuar, el conflicto no es la causa ni el efecto de una ruptura en su vida social; cumple un papel creativo en la reproducción de las relaciones sociales, las conductas y los valores. (Rubenstein 1995, en Mader 1999: 38)

Según Carod-Artal (2012: 118), “[e]l guerrero vencedor tenía derecho a cortar la cabeza del enemigo vencido, y posteriormente la reducía de tamaño en una serie de rituales.” Antes de la fundación de la Federación Shuar (FICSH; en 1964), “the ultimate sign of power for men was the possession of *tsantsas* made from the casualties of war.” (Rubenstein 2007: 363) Buscar visiones constituía un elemento primordial en el *mesét*, es decir, “en la dinámica de la guerra.” (Mader 1999: 179) Solamente la fuerza de las visiones le permitía al guerrero tener éxito en la guerra o en las luchas: “quién no es *wáimiaku* [quien no tiene fuerza de visión; quien no ha visto], perderá la batalla, y su vida correrá peligro.” (Timías 1991, en Mader 1999: 178) No obstante, un hombre shuar no puede poseer el poder (*arítam*) para matar durante toda la vida, ya que la fuerza o el poder se crea y se puede perder de nuevo. Habitualmente, la fuerza adquirida para la matanza del enemigo se pierde al matar al mismo. Justo después de regresar de la incursión el guerrero debe conseguir un nuevo *arítam* “para estar protegido de la ira de los familiares y de la fuerza espiritual del difunto (*emésaké*)” (Mader 1999: 181) en varios rituales.

Los Shuar normalmente cortaban cabezas de non-Shuar, en primer lugar de los Achuar (hay poca evidencia de que los Achuar reducían también las cabezas de los Shuar). Los guerreros shuar solían atacar una casa, prender fuego al techo y usar lanzas y escopetas para matar a los/las habitantes. Aunque las cabezas eran el objeto primordial del *mesét*, los guerreros shuar también robaban veneno para dardos, escopetas, machetes, perros, hachas de acero y otros bienes valiosos. (cf. Rubenstein 2007: 363)

Volviendo a las *tsantsas*, una de las razones de su preparación y de la celebración de la *tsantsa* era alejar *emésaké* (la fuerza negativa o venganza del enemigo matado) del guerrero vencedor y de su grupo de guerreros, es decir, las fiestas constituían también “un ritual de defensa.” (Mader 1999: 199) Para los/las Shuar, la ceremonia de la *tsantsa* formaba parte espiritual e ideológica del *mesét*, la guerra, expresando de esta manera su ideología bélica de superioridad y fuerza, caracterizada también por el poder de sus visiones. (cf. *ibidem*: 199s.) El realizar de la celebración de la *tsantsa* no sólo aumentaba el prestigio del hombre vencedor quien había cortado la cabeza, “el de su mujer y sus familiares cercanos, sino también contrib[uía] al prestigio de todo el grupo de alianza.”

(Mader 1999: 201) La transmisión del poder estaba en el centro de las ceremonias, ya que se trataba “de una combinación de la transmisión a través del rito y la transmisión de fuerzas a través de las visiones.” (ibídem)

Después del ataque y de cortar las cabezas, no obstante, muchas veces no podían empezar con su preparación inmediatamente por el peligro de ser atacados de nuevo por los enemigos. Por lo tanto, sucedía que llevaban la cabeza consigo algunos días para ponerse a sí mismos a salvo antes de comenzar a despellejar la cabeza. (cf. Karsten 2000: 226) Separaban la piel de la carne a través de una incisión “desde las orejas hasta la base del cráneo y se desollaba” (Carod-Artal 2012: 118); después utilizaban un punzón “de madera para retirar los restos de cartílago de la nariz y orejas, y para enuclear los globos oculares.” (ibídem) También eliminaban el cerebro, los globos oculares y las otras partes blandas. Un experto terminaba este proceso en unos quince minutos. En la segunda fase del ritual los guerreros shuar recogían agua, lo ponían en una olla de cerámica y lo hacían hervir con hojas y plantas en tanino, así como con el jugo de *chinchip*⁷ o *chinchipi*. Se ataba la piel a una parra y el líder de los guerreros metía la piel y los cabellos varias veces en el agua, antes de dejar hervir la piel desollada durante unos quince a veinte minutos liberando ella misma de microbios. (cf. Carod-Artal 2012: 118; Karsten 2000 (1935): 226; Pellizzaro/Náwech 2005: 408) Retiraban la piel del agua, la dejaban enfriar y secar y luego se ponían piedras calentadas en la piel/cabeza moviéndola siempre para eliminar “cuidadosamente todos los restos grasa y músculos que pudiera haber en la parte interna de la piel, para evitar su putrefacción [...]” (Carod-Artal 2012: 119) Según Carod-Artal (2012: 119), en el momento de sacarla del agua el tamaño de la piel ya “se había reducido casi la mitad, y se dejaba secar en la punta de una lanza.” Después de este procedimiento los guerreros ritualmente masticaban y bebían un líquido extracto de hojas de tabaco, siguiendo varios “ritos de purificación que incluían la abstinencia de ciertos alimentos, de prácticas sexuales y del uso de armas.” (Carod-Artal 2012: 119) La piel hervida y limpiada por las piedras unían luego al cabello, hacían algunos agujeros en el cuello, cerraban la boca y los párpados suturándolos con dardos. La razón por cerrar los orificios faciales es típica para las *tsantsas* para aprisionar el alma del hombre matado “en el interior de la cabeza.” (ibídem: 118) De este modo los guerreros shuar obtenían “una bolsita de piel abierta sólo por la parte posterior de la nuca.” (ibídem) Durante un canto ritual, introducían primero piedras calentadas y después arena caliente. Tan pronto como las piedras y la arena se enfriaban,

⁷ Una liana resistente y perfumado, usada para amarrar cosas. (cf. Pellizzaro/Náwech 2005: 294; 396)

Alexandra Semler

se sacaban de la “bolsita de cabeza” y se recalentaban de nuevo para ponerlas de nuevo en la cabeza. Después de sacar la arena y las piedras enfriadas colgaban la cabeza “sobre el fuego para ahumarla” y daban forma al cuero con los dedos (cf. Karsten 2000: 226) o con una piedra caliente (cf. Carod-Artal 2012: 119) de manera que esta recibiera rasgos humanos. Este procedimiento se repetía varias veces mientras los guerreros regresaban a su hogar; la elaboración de la *tsantsa* solía demorarse varios días, casi una semana o varias semanas, usando siempre la misma arena y la misma olla para recalentarla. Así se reducía la cabeza al tamaño de un puño o de una naranja. (cf. Carod-Artal 2012: 119; Karsten 2000 (1935): 227)

Como ya no se celebran las fiestas de las *tsantsas*, no se describirán en más profundidad en el presente artículo –en el caso de que un/a lector/a tenga interés en las celebraciones, se recomienda leer Karsten (1935), Mader (1999), Pellizzaro/Náwech (2005), Rubenstein (2007) o Pellizzaro (2023).

6. Las *tsantsas* en la actualidad

Aunque las *tsantsas* no están “presentes” permanentemente en la sociedad shuar actual, conforme a Carod-Artal (2012: 118) y Rubenstein (2007: 357s.), continúan ser objetos de gran importancia relacionados con poderes mágicos y buena suerte.

Que los shuar mataron a personas para fabricar objetos poderosos, mientras que “nosotros” fabricamos objetos poderosos para matar a personas, no sostiene ninguna distinción significativa entre salvajes y civilizados. (Rubenstein 2007: 361, trad. por AS)

En otras épocas, las *tsantsas* se consideraban objetos de salvajismo o sensacionalismo o meros trofeos de guerra por parte del “occidente”, en cambio, hoy en día se ven como marcador crucial de la identidad shuar, como objetos ubicuos y centrales los cuales entrelazan el pasado y el presente de la NSHA. (cf. Rubenstein 2007: 359)

“El hecho de que la mayoría de los/las Shuar nieguen tener *tsantsas* no se puede tomar al pie de la letra porque es imposible formular la pregunta inocentemente.” (ibídem: 360, trad. por AS) También conforme a AK56 (en Semler 2024: 196) “[n]o se habla de las *tsantsas* porque es contra los derechos humanos.” AK56 (en ibídem) añade:

No me atrevo a preguntar [sobre las *tsantsas*]. Tú tienes una parte muy íntima tuya, de tu cultura, que es solamente para ti y los tuyos y no para los de afuera. Tuve yo justamente una vez una entrevista con una indígena que me dijo lo que hacen las personas de afuera es el extractivismo de conocimiento, porque nosotros venimos, no es el petróleo, hacemos más o menos lo mismo, venimos, preguntamos, queremos saber todo de todo y nos vamos. Es el extractivismo del conocimiento.

Una estudiante shuar de AK56 de la FLACSO le contó sobre las *tsantsas*:

[D]ijo que ella tiene tres *tsantsas* de personas en su casa colgadas y son de su papá, que su papá era, todavía vive su papá, era guerrero y son las conquistas o las ganancias, las victorias. Entonces yo no me atreví preguntar, de cuándo son. ¿Del año pasado o de hace 30 años? ¿Entiendes? No, no, ni se me ocurriría preguntar por eso. También creo que esta parte de tu tema de tesis es delicado. (AK56, en *ibidem* 197)

De todos modos, como tenía la impresión de que era una charla tan amigable con DK30, considerando que la entrevistada tiene casi la misma edad que yo, al tantear el tema de las *tsantsas* –añadiendo, por supuesto, que no quiero incomodarla y que no tiene que responder a la pregunta– y, después de haber leído susodichas líneas, la reacción y las respuestas de DK30 fueron más que sorprendentes. DK30 no parecía nada incómoda al hablar sobre las *tsantsas* y contó todo de una manera muy abierta y orgullosa.

[M]e fascinan los sentimientos encontrados de los/las Shuar. Debo subrayar que su incertidumbre se refiere únicamente a la posesión y exhibición, y no a la existencia, de *tsantsas*. Aún no he conocido a ningún shuar que haya expresado vergüenza o pudor por las *tsantsas*; todos aquellos con los que he hablado de esto han expresado un solemne orgullo y un sentimiento de admiración y asombro. (Rubenstein 2007: 375, trad. por AS)

Puedo subrayar las descripciones citadas de Rubenstein (2007: 375) a base de la entrevista con DK30 quien también parece hablar con cierto orgullo sobre las *tsantsas*.

DK30 (en Semler 2024: 214) dice que la elaboración de la *tsantsa* humana ya no existe porque se tratan todos “como una familia”, pero “sí lo hacían antiguamente.” Actualmente, de acuerdo con DK30 (en Semler 2024: 215):

Alexandra Semler

a veces [...] hay jóvenes que queremos saber cómo era todo el proceso, cómo lo hacían antiguamente. Y hay jóvenes que sí lo saben, el proceso de cómo hacían la *tsantsa*. [...] Pero ya no lo estamos practicando. O sea, ya no lo hacemos. Y es como que lo tenemos solo como un cuento, y ya no, no pasa nada.

Según Rubenstein (2007: 379), los/las Shuar ya no les enseñan a sus hijos cómo reducir cabezas de animales, como perezosos, aunque esta práctica es legal en el Estado ecuatoriano⁸, dado que es un proceso largo y difícil “y la mayoría de los shuar no tienen tiempo para gastar su energía en labores im-productivas.” (trad. por AS) La producción de una *tsantsa*, además, también podría conllevar otros costes, p.ej. desventajas o lesiones para el productor o más bien reductor de cabezas.

Al contrario, DK30 (en Semler 2024: 214) dice que las *tsantsas* de animales sí existen “un poco”, pero solamente de los animales comestibles:

No todos los animales, sino, por ejemplo, nosotros comemos aquí lo que es la guanta, el armadillo, a veces comemos los monos. [...] Estos son comestibles, muy, muy buenos para nosotros. Entonces, a veces, sí queremos, por ejemplo, hacer un experimento[...]. Entonces, a veces ellos recogen lo que es solo el cráneo de, la cabeza del animal y lo llevan y hacen como un estudio [...], pero no constantemente, sino de vez en cuando.

Según DK30 (en *ibídem*: 214), algunos jóvenes saben cómo elaborar una *tsantsa*:

[L]o cogen y lo matan. O sea, matamos porque es un animal que es comestible para nosotros. Entonces antes de cocinarlo nosotros tenemos que sacar lo que es la cabeza o [...] la patita, [...] a veces lo utilizamos para artesanías. [...] Aquí en nuestra cultura, por ejemplo, el hombre shuar, como decir, es un alcalde a veces quiere un collar puesto por acá [señalando en su cuello], entonces para eso lo utilizamos a veces, para eso lo sacamos de los animales.

⁸ En cambio, la producción de *tsantsas* humanas no es legal en el Ecuador actual.

DK30 (en Semler 2024: 215) también cuenta que sus padres tienen *tsantsas* de monos en casa y que las *tsantsas* humanas solo existen en la Federación Interprovincial de Centros Shuar-Achuar (FICSH).

También la relación entre el Estado ecuatoriano y la NSHA es complicada: Por un lado, el Estado suprimía las guerras shuar y los rituales *tsantsa*; y, por otro lado, “adoptó una imagen de los shuar como guerreros, nombrando a sus brigadas especiales de soldados shuar” (Rubenstein 2007: 370, trad. por AS) *Invia* y *Arútam* (según las cosmovisiones shuar) en la Guerra del Cenepa (1995). En aquellos tiempos el Estado ecuatoriano se apropió de los Shuar para que ellos lucharan contra los peruanos. Si en contextos militares en los 90 surgieron rumores sobre la producción de *tsantsas* entre los Shuar, no tiene nada que ver con una táctica militar, sino quiere enfatizar que los Shuar luchaban por sí mismos y sus propias convicciones. Los líderes de la Federación Shuar-Achuar, sin embargo, niegan vehementemente la producción de *tsantsas* humanas durante la Guerra del Cenepa, probablemente por ser ilícita. (cf. ibídem: 369s.; 376) Ampam Karakras (2019, en Larrea/Bonilla 2022: 100) afirma que en sus territorios terminó la costumbre de reducir cabezas humanas en los años sesenta del siglo XX, “pero [que] hay alguna gente que siempre reivindica con bastante fuerza esas costumbres.” También Rubenstein (2007: 360) constata que la NSHA puso fin a aquella tradición a mediados del siglo XX.

Acerca de este debate, DK30 (en Semler 2024: 216) parece no poder decirlo con certidumbre porque se contradice entre sí, primero diciendo:

Hasta 1990. A ver, déjame pensar. Hasta el 1994, que seguía existiendo porque ya creo que ya desde 1993 por ahí ya lo han dejado. Bueno, en todo Ecuador hubo lo que es la guerra en estas décadas, ya justo llegó la guerra, ahí es como que ya empezaron a actualizarse, ya un poco. [...] [L]as *tsantsas* humanas ya se terminaron antes que empiece la guerra, la guerra del 94 y 95, la guerra duró un año con Ecuador y Perú. Sí, bueno, en la década de los 90, diría, la última elaboración de la reducción de la cabeza *tsantsa*, en los 90 [...].

Conforme a DK30 (en ibídem), las evidencias para las *tsantsas* se encuentran en la Federación Shuar donde se halla un libro “de cómo se elaboraba la *tsantsa*, cómo hacían la ceremonia, todo eso.”

Las afirmaciones de Mader (1999) y Rubenstein (2007) de que la NSHA todavía parecen asignar mucho poder a sus *tsantsas* al día de hoy –lo que, según Rubenstein (2007: 375), se refleja en los sentimientos ambivalentes que tienen

Alexandra Semler

muchos/as Shuar respecto a las *tsantsas* y frente a personas non-Shuar— se invalida de cierto modo por DK30 (en Semler 2024: 217), quien constata que la *tsantsa* solo sigue existiendo en cuentos y en la historia, pero ya no tiene ninguna influencia en la vida actual de las personas.

Si a alguien le interesan las entrevistas completas con DK30 o AK56, puede leer las transcripciones en el trabajo de Semler (2024).

6.1 Las *tsantsas* en el contexto museístico

La complejidad del tema de las *tsantsas* también se refleja en el manejo museístico de ellas a nivel internacional: El *National Museum of American Indians* en Nueva York devolvió en 1995 las *tsantsas* a la Federación Shuar (FICSH), mientras que en otros museos, como en el *Weltmuseum* de Viena se dejaron de exhibir, ya que, según la persona encargada del *Weltmuseum* (CA), los/las Shuar creen que las *tsantsas* solamente se pueden mostrar públicamente con el propietario correspondiente de ellas, es decir, no en el contexto de un museo. Conforme a la encargada de la colección de América del Sur del *Weltmuseum*, se hallan ocho *tsantsas*, una cabeza morgue⁹ y una *tsantsa* de un perezoso en el repositorio del museo, dado que los/las Shuar no quieren que se exhiban las *tsantsas* sin su propietario. (cf. CA 2024) Según CA (2024), no devolvieron las *tsantsas* porque no había demandas de restitución en el pasado, considerando también que los cráneos mismos no son de los/las Shuar, sino más bien de otros grupos étnicos, como p.ej. los/las Achuar. La “colección” más grande de *tsantsas* se halla en el *Museo Pumapungo* en Cuenca (Ecuador). En otros museos también dejaron de exponer las *tsantsas* u otras cabezas trofeo para no incitar el racismo ni la mentalidad colonista y no estereotipar más otras culturas.

7. Conclusión

Pese a la implementación teórica de los conceptos de la plurinacionalidad e interculturalidad en la Constitución ecuatoriana del 2008 a favor de las nacionalidades y pueblos indígenas, en la práctica todavía falta mucho para la descolonización del Estado ecuatoriano, la eliminación de estructuras racistas y la transformación en una sociedad verdaderamente plurinacional e intercultural. Dicha transición vacilante se la debe entre otras razones a aquellos/as políticos/as que todavía no se han formado respecto a los conceptos susodichos y

⁹ Una cabeza morgue es un cráneo humano real robado de una morgue y reducido por personas non-shuar. (cf. CA 2024)

que siguen discriminando a las nacionalidades y pueblos indígenas, conservando de esta manera las estructuras colonialistas, discriminatorias, uninacionales, monoculturales y racistas e imposibilitando al mismo tiempo el avance hacia una sociedad descolonial, equitativa y justa. Por eso, se recomienda a nivel científico y formativo, siguiendo el ejemplo de AK56 (2024), el diálogo de saberes y la investigación acción participativa (IAP), lo que posibilitaría un intercambio de saberes “interculturales” fructífero. De este modo, por una parte las nacionalidades originarias podrían ganar otra perspectiva y una comprensión más profunda de sus propias culturas y, por otra parte, ayudaría a los/las etnógrafos/as ajenos/as a percibir la realidad vivida de las nacionalidades indígenas de una manera más realista e integral.

Acercas de la construcción identitaria de la NSHA y las *tsantsas* en la actualidad, se hallan perspectivas divergentes considerando las afirmaciones de Rubenstein (2007) y AK56 (en Semler 2024) en comparación con las de DK30 (en Semler 2024). Mientras que, conforme a AK56 (en *ibídem*: 194s.), los/las jóvenes shuar están fortaleciendo su identidad hoy en día, lo que resulta en una identificación cultural más fuerte que en los años 90, DK30 (en *ibídem*: 219s.) constata que la están fortaleciendo “muy poco”, puesto que muchos/as jóvenes se forman en las universidades y regresan con la idea de convencerles a los/las demás de los puntos de vista occidentales. DK30 (en *ibídem*: 219) expresa su preocupación por su cultura e idioma durante la entrevista:

Estamos perdiendo nuestras costumbres [...] porque nosotros [...] cuando vamos a las ciudades, por ejemplo, [...] ya no nos vestimos con nuestro traje, porque nos diferenciamos que somos Shuar, nos vestimos a lo que es normal, ya la ropa normal, a los aretes y a todo eso. [...] Vamos a perder nuestras costumbres, nuestras tradiciones. Y también vamos a perder lo que es nuestro idioma. Pienso, [...] desde ahora nosotros no practicamos con nuestros hijos, con el tiempo se va a perder. [...] Y bueno [...] [por la explotación minera] con el tiempo sé que vamos a perder todo lo que es nuestra naturaleza, nuestra naturaleza. [...].”

Es de esperar que las predicciones de DK30 no se hagan realidad en el futuro, sino que la NSHA fortalezca más su identidad, su cultura y su idioma defendiendo en voz alta sus derechos y contribuyendo de esta manera a la conservación de su cultura y su naturaleza.

Alexandra Semler

Bibliografía

- Acosta, Alberto, 2009. “El Estado Plurinacional, puerta para una sociedad democrática. A manera de prólogo”, en Acosta, Alberto/Martínez, Esperanza, (eds.), 2009. *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Ed. Abya-Yala, 15-20.
- Carod-Artal, Francisco, 2012. “El culto a los cráneos. Cabezas trofeo y tzantzas en la América precolombina.” En: *Revista de Neurología*, 55-2/2012, 111-120.
- CODENPE, 2010. “Censo de Población y Vivienda. Las cifras del pueblo indígena. Una mirada desde el 2010”, en: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Libros/Demografia/indigenas.pdf> [01.08.2024].
- Hahn, Hans Peter, 2014. *Ethnologie. Eine Einführung*. Berlín: Suhrkamp Verlag.
- INEC, 2010. “Información censal”, en: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/informacion-censal-cantonal/> [01.08.2024].
- Karsten, Rafael, 2000. *La vida y la cultura de los Shuar*. Quito: Abya-Yala.
- Larrea, Ana/Bonilla, Óscar, 2022. “Nuestra visión del futuro nos da la posibilidad de adaptarnos. Entrevista a Ampam Karakras del pueblo Shuar, Quito, Ecuador, el 12 de julio de 2019”, en: Yamberla, Carmen/ Guerrero, Marceliano/ Sayritupac Asqui, Domingo/ Güegia, Wilder/ Karakras, Ampam, (eds.), 2022. *Narrativas ancestrales sobre humanidad, tiempo y mundo*. Quito: CLACSO, 83-110.
- Mader, Elke, 1999. *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad de Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Traducido por J. Gómez. Quito: Abya-Yala.
- Madrid Tamayo, Andrea, 2019. “La Construcción del Estado plurinacional ecuatoriano, más allá del reconocimiento constitucional: Descolonización, autonomías e interculturalidad”, en: *Antropología Cuadernos De Investigación*, 22/2019, 14-31.
- Moya, Alba, 1999. *Ethnos. Atlas mitológico de los pueblos indígenas del Ecuador*. Quito: Proyecto de Educación Bilingüe (EBI).
- Pellizzaro, Siro/Náwech, Fausto, 2005. *CHICHAM. Diccionario Shuar-Castellano*. Quito: Abya-Yala.
- Pellizzaro, Siro, 2023. *Diccionario enciclopédico castellano-shuar*. Quito: Abya-Yala.

- Quijano, Aníbal, 2014. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Quijano, Aníbal, 2014. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 777-832.
- Rubenstein, Steven, 2001. “Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian state”, en: *Environment and Planning, Society and Space*, 19-3/2001, 263-293.
- Rubenstein, Steven, 2007. “Circulation, Accumulation, and the power of shuar shrunken heads”, en: *Cultural Anthropology*, 22-3/2007, 357-399.
- Semler, Alexandra, 2024. *Arútam y mesét: La Nacionalidad Shuar Arútam y sus tsantsas en el Ecuador actual – aspectos identitarios y el culto a los cráneos*. Universität Wien: Masterarbeit.
- Streck, Bernhard (ed.), 1987. *Wörterbuch der Ethnologie*. Köln: DuMont Buchverlag.
- Trujillo, Julio, 2009. “El Ecuador como Estado Plurinacional”, en: Acosta, Alberto/Martínez, Esperanza, (eds.), 2009. *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Abya-Yala, 63-79.
- Walsh, Catherine, 2008. “Interculturalidad y Plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente”, en: <https://www.reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/Interculturalidad%20y%20Plurinacionalidad.pdf> [04.08.2024].
- Walsh, Catherine, 2009. “Estado plurinacional e intercultural. Complementariedad y complicidad hacia el Buen Vivir”, en: Acosta, Alberto/Martínez, Esperanza, (eds.), 2009. *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Abya-Yala, 161-184.