

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador
Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura
Mención en Comunicación

El Camino del Uwishín
La transmisión de poder y su proceso de formación

William Fernando Muñoz Ruiz
Tutor: Santiago Andrés Cevallos González

Quito, 2021



Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, William Fernando Muñoz Ruiz, autor del trabajo intitulado “El Camino del Uwishín. La trasmisión de poder y su proceso de formación” mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

30 de junio de 2021

Firma _____

Resumen

La presente investigación explora la ‘transmisión del poder’, que se realiza a través de una serie de rituales, por medio de los cuales una persona vinculada a la nacionalidad shuar del Ecuador se convierte en un *uwishín*, es decir, hombre o mujer de medicina, en una persona que ha adquirido un estado de consciencia superior que le permite gestionar la fuerza y energía de la naturaleza, con el fin de atender a la salud de su comunidad ser el guía, líder o jefe de su pueblo.

Para esto, la investigación se sirve del estudio de la ritualidad y el lenguaje con el fin de entender el proceso de ‘transmisión de poder’ como un acto de comunicación que genera efectos espirituales y materiales en quien busca ser un *uwishín* y que, justamente aprenderá a dominar el rito y la palabra para posteriormente generar efectos benéficos en otros.

Palabras clave: transmisión del poder, rituales, *uwishín*, medicina, naturaleza, guía, salud, espirituales.

Dedicado al pueblo shuar, a mi maestro Uwishín Hilario Chiriap y su familia, quienes me acogieron con su corazón abierto y compartieron su sabiduría. Que siempre Arutam bendiga con salud y protección su vida

Agradecimientos

Al Gran Espíritu, a la Madre Tierra, a mis padres Fanny Ruiz y William Muñoz, a los hombres y mujeres de medicina que he encontrado en este camino, al Taita Arturo Chiriboga y a la mama Lilian Navarrete, quienes han sido una guía permanente. A mi compañera por su apoyo incondicional y a mi hija Itza Illari y mi hijo Ikiam Alejandro por ser mi luz. De manera especial de corazón, a mi tutor Santiago Cevallos por su paciencia y persistencia, Ruth Moya lectora de mi tesis por su valiosa sabiduría y su amistad, Ariruma por su corazón abierto y entusiasmo seguir labrando un camino del conocimiento y a todas las personas que apoyaron con su guía a la realización de este trabajo.

Tabla de Contenido

Introducción.....	13
Capítulo Primero Reflexiones Teóricas sobre la cultura y el lenguaje.....	19
1. El problema de la cultura y la urgencia de ampliar su definición.....	20
2. La cosmovisión shuar	25
3. Cultura indígena, lenguaje y comunicación	30
4. El lenguaje como producción y productor de la cultura	34
Capítulo Segundo Uwishín, el sujeto sanador.....	37
1. <i>Uwishín wawékratin</i> . El sujeto temible	37
2. <i>Uwishín tsuákratin</i> . El ser sanador.....	39
3. <i>Uwishín</i> . Un ser humano orientado por el espíritu.....	43
4. El aprendizaje del <i>uwishín</i>	45
5. El <i>uwishín</i> como sujeto de valor comunitario	46
Capítulo Tercero La Transmisión de poder	49
1. El origen del camino del <i>uwishín</i>	50
2. <i>Waimiak</i> : el poder	53
3. El camino del aprendizaje	54
4. El significado de los ritos.....	57
5. Capacidad comunicativa.....	59
6. Comunicación y oralidad en la trasmisión de poder	63
7. Alcanzar el nombre de <i>uwishín</i>	66
Conclusiones.....	69
Bibliografía.....	73

Introducción

En las comunidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana, concretamente en la nacionalidad Shuar, la medicina propia de este pueblo continúa siendo legítima y ocupa un lugar fundamental en su sociedad. A diferencia de las sociedades insertas en una racionalidad moderna-occidental, entre las poblaciones ancestrales shuar la salud de las personas no es ‘dependiente’ del médico y su aplicación de fármacos para la sanación individual, sino que la salud tiene implicaciones colectivas que ligan íntimamente al sujeto, la comunidad y la naturaleza. En este sentido es el *uwishín* quien vincula estos elementos con su sabiduría y fuerza para ejercer la medicina, el cual es el protagonista de esta investigación.

Aunque las prácticas de sanación shuar son conocimientos milenarios y fundamentales para su pueblo, no son del todo difundidas ni conocidas y, de hecho, llegan a ser descalificadas como prácticas supersticiosas o de superchería. Este es el claro resultado de los procesos de colonización que muestran a una única forma de conocimiento como válida y efectiva. Si la medicina tradicional shuar todavía existe, es sin duda por agencia de los mismos pueblos que han resistido a esa violencia epistémica y física, aun a costa de un escaso interés del Estado ecuatoriano, que curiosamente reconoce al país como un espacio plurinacional e intercultural.

El escaso conocimiento en el país de la medicina tradicional shuar resulta lamentable porque esta es el espacio propicio no solo para la curación efectiva de los sujetos, sino para la reproducción de las formas de vida comunitaria y la articulación de la realidad y la materialidad que circunda a la nacionalidad shuar. Por ello, esta conservación de la medicina ancestral no solo está vinculada con la permanencia de una tradición, en el acto de vivir y practicar la medicina ancestral, sino que se tejen complejos elementos que constituyen el sustento de las formas de comprender el mundo y relacionarse con él.

En el ejercicio de la medicina ancestral se hace presente la memoria comunitaria, las prácticas culturales, la cosmovisión de la nacionalidad, el uso de los objetos, la relación que se establece entre el ser humano y el mundo material y espiritual que lo rodea. La medicina ancestral no es solo una forma de evitar malestares físicos del shuar,

es además es una forma en cómo permanecen en el mundo y resistir en su desaparición como actores culturales.

El sujeto articulador de esta práctica de renovación comunitaria es el *uwishín*, quien mantiene conocimientos profundos acerca de los poderes y espíritus de la naturaleza y su coexistencia con el ser humano, por ello es un líder y un guía para la comunidad, ya que dentro de la cosmovisión shuar, son los sabios quienes lideran los procesos sociales, políticos y culturales, siendo también los sanadores de la comunidad por sus conocimientos profundos del manejo de las plantas de poder. Por ello, es el *uwishín* la persona que convoca el interés de esta investigación.

Por supuesto, pensar alrededor de la totalidad de aspectos que implica la condición de *uwishín* es una actividad inabarcable para una investigación muy precisa como esta. Sin embargo, este documento se concentra en un aspecto concreto que surge de algunas preguntas provocadoras: ¿cómo se forma un *uwishín*?, ¿quiénes son esos sujetos que tienen a su disposición los poderes de la naturaleza y el conocimiento y memoria de su comunidad?

El acercamiento a la nacionalidad shuar y sus prácticas de sanación me permitieron comprender que el *uwishín* es un sujeto comunitario que ha atravesado por un importante proceso de formación y desafío de su cuerpo y mente. Por tanto, no es un hombre poseedor de capacidades diferenciadoras innatas y que lo vuelven excepcional, sino que más bien es un actor social dispuesto a desafiarse con el fin de desarrollar una forma particular de consciencia; el *uwishín* entonces es una persona del común de su localidad que recibe el poder y conocimiento para gestionar las fuerzas naturales y facilitar la salud y bienestar de su comunidad, bienestar que se extiende desde lo físico hasta lo psicológico e incluso en la forma en cómo se orienta la vida.

Siendo esa la condición de este actor notable de la nacionalidad shuar, la pregunta central que guía a esta investigación consulta: ¿cómo se produce el proceso de transmisión de poder para la constitución del *uwishín*?

Mi formación académica dentro del programa de maestría de la Universidad Andina Simón Bolívar, demandó unir la respuesta a esta pregunta con los estudios de la cultura y la comunicación y, con ello, construir una propuesta analítica. Así las cosas, parto de una tesis central que guía la investigación: el proceso de transmisión de poder para la constitución de un *uwishín* en la nacionalidad shuar, debe entenderse como un proceso cultural, espiritual y comunicacional que permite la generación de efectos y transformaciones en las personas involucradas, para lo cual, se hace una vinculación

compleja y ordenada de agentes humanos y no humanos relacionados por medio del lenguaje y sus actos.

Con el fin de comprobar esta tesis, mi objetivo general es analizar las dimensiones culturales y comunicacionales que validan al *uwishín* como un actor preponderante dentro de sus comunidades y que es capaz de afrontar las prácticas de sanación y bienestar. Para respaldar esto, los objetivos específicos buscan: a) identificar el proceso y las formas de aprendizaje que intervienen en la formación del *uwishín*; b) definir el rol que cumple el *uwishín* dentro de las comunidades shuar; c) analizar las formas de uso del lenguaje como espacio clave de la apropiación de conocimientos y destrezas del *uwishín*. De esta manera, se espera ofrecer elementos para pensar y dimensionar la medicina ancestral y los procesos de formación tradicionales como fuentes de educación y de revitalización espiritual, simbólica y social.

Ahora, con el fin de comprender en su justa dimensión a la transmisión de poder, sin recaer en exotismos o suposiciones injustificadas, es que mi propia experiencia vivencial está depositada en las páginas de esta investigación. Así, desde mis años universitarios, mi vinculación con las comunidades indígenas ha sido cercana y constante, primero con las pertenecientes a la Sierra ecuatoriana, sobre todo a la comunidad de Kotama Provincia de Imbabura, donde ya exploré el sentido de su ritualidad orientada a la sanación.

A partir del 2006 comenzó mi cercanía con las poblaciones de la Amazonía, en un principio, motivada por razones de trabajo político con las comunidades. Sin embargo, fue la convivencia con estas personas en rituales que participaban distintos curanderos del mundo y mi propia experiencia previa la que me llevó a interesarme por la cosmovisión amazónica y la comprensión de *Arutam*. En esta exploración, pude establecer particular cercanía con el *uwishín* Hilario Chiriap, prestigioso sanador de la nacionalidad shuar con décadas de experiencia, y numerosas participaciones públicas a nivel nacional e internacional.

Junto a Hilario, inicié un enriquecedor proceso de conocimiento y aprendizaje que me llevó, a lo largo de una década, a vivir durante extensos periodos en la comunidad shuar de *Shiram Ya*, del cantón Gualaquiza en la provincia de Morona Santiago. En ese espacio temporal, trabajé con Hilario, conviví con su familia, con sus hijas e hijos, comprendí sus costumbres y, finalmente, inicié mi propia búsqueda para convertirme en un hombre de conocimiento y poder; es así que he iniciado mi propio ‘camino del *uwishín*’ dentro de la tradición shuar y que, eventualmente, deberá permitirme expandir

mi conciencia, adquirir conocimientos y fortalecer mi cuerpo, de tal forma que pueda gestionar las fuerzas y energías de la naturaleza y el cosmos, con el fin de sanar a quien lo necesite.

Al decidir y aceptar mi propio camino del *uwishín*, he participado en numerosos espacios rituales y de construcción de conocimiento colectivo, desde la iniciación de niños para alcanzar algún día la condición de *uwishín* o curar enfermedades propias de su edad; hasta las diversas ceremonias de fortalecimiento y apropiación de energía, en las cuales he sido el propio receptor de dichas prácticas benéficas y he sentido sus efectos sanadores. De esta forma, he recorrido la selva, he recibido las ceremonias, me he curado y, progresivamente he aprendido a realizar los ritos y asisto a los maestros antiguos para que puedan llevarlos a cabo. Desde el 2006, la medicina tradicional shuar y sus implicaciones, no me son ajenas y por ello, este trabajo no se sustenta en las observaciones inmediatas de un visitante externo. Me respaldan años de conocimiento y comprensión de las acciones medicinales y, por ello, es que he decidido darles un enfoque vinculado a la academia y la comunicación, con el fin de aproximar mi propia experiencia y la de decenas de actores notables entre los shuar, al espacio académico no familiarizado con estas epistemologías.

En cuanto a la operacionalización, mi experiencia se ha sistematizado en diversos diarios de campo, que se han alimentado con constantes diálogos con los *uwishín*, en especial Hilario. Por ello, dispongo de una cantidad importante de información que confío, permitirá exponer cómo se produce en términos culturales y comunicacionales la transmisión del poder.

Esta información se desarrollará en 3 espacios. El primero, correspondiente al primer capítulo, ofrece una apreciación teórica general que permite ‘enmarcar’ la experiencia de formación del *uwishín* en líneas de estudio de la cultura y la comunicación que enriquecen y hasta cuestionan la tradición occidental, la cual minimiza las formas de constitución de mundo de los pueblos ancestrales por considerarlas puramente míticas. Se apuesta por ofrecer una lectura de ciertas posibilidades de comprensión de la cosmovisión shuar y mirar qué códigos y perspectivas puede interpretarse la importancia de la medicina ancestral y del rol de los hombres de conocimiento.

El segundo espacio, correspondiente al segundo capítulo, explora la función, importancia e interacción del *uwishín* dentro de su comunidad, los conceptos básicos que usa para la producción de dicha relación y la forma en cómo actúa al ser un articulador de la cultura.

El tercer espacio, correspondiente al tercer capítulo, muestra los hallazgos de la vivencia y el seguimiento del proceso de transmisión de poder que no solo he vivido de primera mano, sino que he observado en otras personas y que Hilario Chiriap también ha sabido comunicarme. Aquí, busco establecer un diálogo entre la experiencia empírica y los elementos presentados en los dos capítulos anteriores.

La investigación tiene un carácter cualitativo, en función de la valoración de los saberes ancestrales de la nacionalidad shuar, de su entorno cultural y social y de la interpretación de los elementos comunicacionales en transmisión de poder. Por supuesto, esto ha demandado de una forma específica de exposición y escritura. Por un lado, al explorar las prácticas culturales del shuar, vinculadas a un espacio tan complejo como la espiritualidad y la cosmovisión, he buscado no limitarme a un discurso estrictamente academicista, donde se trate de ajustar la experiencia vivencial a categorías teóricas fijas. Con esto, busco mantener cierta fluidez en la exposición y argumentación, sin que eso se traduzca a un lenguaje coloquial.

Complementariamente, no he buscado convertir a este documento en un anecdotario que resuma mis experiencias personales y muestre únicamente los eventos que han marcado mi subjetividad. Más bien, he tratado de estructurarlo de tal forma que la exposición sea muy esquemática y presente conceptos amplios y analizables para diversos lectores, tanto para aquellos iniciados en los conocimientos ancestrales, como para aquellos a los cuales este tema es aún desconocido.

Esta forma de exponer mi investigación también busca darles visibilidad a las teorías vinculadas con la comunicación por medio del estudio del lenguaje, el cual genera formas de relacionamiento, de intercambio de saberes y transformación de la materialidad de la comunidad y de los sujetos que han iniciado el ‘camino del *uwishín*’.

Capítulo Primero

Reflexiones teóricas sobre la cultura y el lenguaje

Este trabajo investigativo pretende exponer la experiencia de traspaso y apropiación del poder y el conocimiento en la figura del *uwishín*, sujeto central en la construcción y permanencia de la cosmovisión de la nacionalidad shuar. Para esto, es necesario usar una serie de conceptos que faciliten la comprensión de dicho proceso.

En este capítulo inicial se proponen tres espacios teóricos que faciliten el estudio de la experiencia del *uwishín*: 1) una entrada teórica para comprender los conceptos de cultura y qué posibilidades existen de cuestionar las formas y nociones occidentales-europeas que dominan el mundo académico; 2) una entrada teórico-explicativa de la concepción del mundo de la nacionalidad shuar, que ayude a diferenciar sus vivencias de las del mundo blanco-mestizo; 3) una vinculación entre las nociones de cultura y de cosmovisión shuar con el área específica de la comunicación.

Estos tres espacios conceptuales se exponen con el objetivo de establecer una crítica a la epistemología de validez general que, muchas veces, ha reducido a la comprensión de las prácticas tradicionales de medicina, curación, protección y sociabilización de muchos pueblos indígenas, a formas primitivas puramente narrativas o alegóricas que confían aún en explicaciones improbables, religiosas y metafísicas sin efectos en la vida real, más que la de provocar retraso e incapacidad para asumir formas válidas de comprensión del mundo desde la ciencia, la educación formal y todas aquellas formas de conocimiento que se han construido desde el modelo científico-experimental occidental.

Lo cierto es que, sin intención de mistificar la imagen del *uwishín* como sujeto poseedor de magia, se quiere reivindicar su rol como hombre transformado frente al común de la población shuar, que ha atravesado por una serie de prácticas de iniciación que le han permitido manejar cierto tipo de conocimiento y lenguaje que, al actuar sobre su comunidad, genera efectos reales que van más allá de la protección de salud de la gente, sino que interviene en la conservación de la memoria, la identidad y la cohesión social.

El *uwishín* es, por tanto, un actor central para la comunidad y estas apreciaciones teóricas buscan ofrecer herramientas para entenderlo en un contexto teórico amplio, sin

reducirlo a una figura alegórica versada en mitos. Así, este capítulo y los subsiguientes, deben permitir comprender su rol social y comunitario importante y abordar su proceso de constitución y adquisición de poder de sabiduría y sanación.

1. El problema de la cultura y la urgencia de ampliar su definición

Una de las grandes herencias de la filosofía occidental, formalizada en Aristóteles con la separación entre animales y animales políticos-sociales, y que logró altos niveles de sofisticación con Descartes (2001) y su elaboración del método científico, fue la separación de la cultura y la naturaleza.

Con esto, adquirió importancia central en el pensamiento occidental la capacidad de elaborar conceptos complejos alrededor del mundo y la realidad, y que sean capaces de explicar aquello que el ser humano vivía, esforzándose además por aclarar que no existe nada que no pueda ser conocido o explicado si se sigue un método adecuado y se desconfía de la experiencia inmediata de los sentidos. Esto despojó al mundo de la magia y lo dejó desnudo al análisis racional y la intervención por medio de una serie de procedimientos intelectuales y prácticos que se conocen como civilización.

La producción de estos conceptos complejos y, posteriormente, de los métodos de verificación científica que los validaban, promocionaron también la idea de que aquel ser que no sea capaz de apropiarse de ellos, se alejaba de la auténtica condición humana y negaba su potencial racional y de producción de sentido para el mundo; por tanto, no podía ser más que un cuerpo cercano a la naturaleza, como los animales. Ahí se marca la diferenciación entre naturaleza y cultura. Los seres naturales carecían de pensamiento complejo, su forma de relacionarse con el mundo se reducía a aceptarlo como es y trasladar a lo misterioso e inexplicable aquello que la mente primitiva no podía entender, además, a esta ignorancia del mundo le acompañaba una carencia de modos y formas de comportamiento que distinguían claramente a los sujetos de cultura, de los objetos naturales Noboa (2005)

Aquí radica también la constitución de un Otro diferenciado desde la medida propia, que establece a un Yo como dimensión justa de las cosas, como ya lo explica Todorov (2003), y que es la base para los procesos de violencia y racismo en las colonias europeas y uno de los sustentos para el posterior proyecto civilizatorio emprendido por Europa desde la perspectiva ilustrada, aunque claramente estuvo atravesado por claras

intenciones económicas y políticas, pues el proyecto civilizatorio era además un proyecto de obtención de recursos para el comercio y la acumulación.

Esta producción del Otro fundamentada en la diferencia cultural, fue para Arizpe (2006), una guerra intelectual que se manifestó claramente en la conquista de América, al nominalizar peyorativamente y de forma genérica al “indio”, provocando una disolución de la complejidad étnica y de conocimientos, en un lenguaje simplificado a conveniencia de los conquistadores. De hecho, para la autora, esto fue una característica incluso en los pensamientos más solidarios dentro de la conquista, como en Bartolomé de

las Casas, quien veía al “indio” como una persona con razón, pero carente de conocimiento y por tanto, era campo fértil para un proyecto civilizador de línea europea.

Lo notable es que esta perspectiva discriminadora de las poblaciones originarias no se eliminó con la desaparición de las colonias, la independencia y la creación de los Estados modernos. Los indígenas se incluyeron como parte de nuevas divisiones territoriales y construcciones identitarias, pero más allá de la nominalización, su condición de personas y ciudadanos ni se estableció en los mismos términos que las poblaciones mayoritarias o dominantes, ni estos mismos pueblos indígenas se reconocían en los proyectos nacionales. Alejandro Grimson (2000) señala que proyectos nacionales que perduran hasta hoy, han cometido dos errores: 1) pensar en una natural integración, 2) que todas las poblaciones se integran en los mismos niveles. Esto ocasiona una serie de conflictos alrededor de la validez de las poblaciones indígenas y sus constituciones culturales.

Las naciones latinoamericanas posteriores a la independencia fueron constituidas, para Grimson (2000), desde un proyecto de élites, que por el hecho de que varias poblaciones compartían un territorio, se reconocían en él de la misma forma y, por tanto, la identidad nacional, el nacionalismo (que permitía la filiación con el proyecto nacional) y el gobierno del Estado se justificarían con claridad.

Grimson (2000) respalda a Hobsbawm al señalar que la aparente existencia de una nación no erige un Estado y un nacionalismo, sino que más bien, nación y nacionalismo son artefactos ideológicos construidos desde el poder político y que se imponen sobre todas las demás poblaciones, en búsqueda de que sean entendidos como propios. Esto autoriza también qué prácticas culturales se deben aceptar como válidas para todos los miembros de un territorio. Así, en un Estado construido de forma vertical desde una lógica mestiza y occidental, las prácticas culturales indígenas –incluidas sus lenguas, religiones y sociabilidad– difícilmente pueden ser consideradas válidas. El indígena se convierte en

un extraño ante la lógica oficial del Estado, y debe ajustarse a sus lógicas occidentalizadas de desarrollo y civilidad, si no quiere ser excluido o anulado.

Aquí tienen especial importancia lo que Grimson (2000) llama “sentidos del proyecto de nación”, que son formas de comprensión de la realidad de un territorio en el que una población se inserta obligatoriamente, pero que son generados desde las élites. Estos sentidos se mueven en un campo de interlocución, que es un contexto espacio-temporal que valida ciertas formas de identificación y elimina otras. Es pues, un ejercicio de poder que autoriza la identidad cultural y son generalmente, aquellas expresiones que se consideran extrañas, impropias del proyecto nacional o contrarias a los intereses nacionales, las que deben ser eliminadas o atenuadas. En cambio, las prácticas culturales adecuadas son las funcionales al desarrollo civilizatorio de la nación.

Esto ha generado también una auténtica estructura de valoración de las propias prácticas culturales en las poblaciones que han surgido a partir de violentos procesos de colonialidad, en contraposición con los así llamados “sujetos de la práctica colonial” que se perciben y desarrollan sentimientos que los hacen verse a sí mismo como atrasados y en condiciones de inferioridad frente a la cultura europea, que es la que posee para sí misma el auténtico conocimiento y las prácticas culturales que orientan adecuadamente al progreso y la civilización Noboa (2005).

A esto se suma que el proyecto civilizatorio usa a la oposición entre naturaleza y cultura como argumento de diferenciación en el desarrollo de numerosos pueblos. De esta manera, distingue entre poblaciones modernas, que son aquellas que dominan a la naturaleza por medio de la cultura; y las poblaciones primitivas, que son quienes mistifican la naturaleza y no la usan en función del progreso. Desde una visión occidental, la única cultura que puede demostrar su valía, es aquella que permite el perfeccionamiento lineal y en términos de progreso para una población, lo cual está condicionado profundamente por las formas de producción dominantes; es decir que, las prácticas culturales válidas son aquellas que permiten el avance del sistema productivo. Esto justifica en la actualidad, por ejemplo, que la oposición a prácticas extractivistas de ciertos pueblos indígenas, se vea como una postura retrógrada, infantil, anti-moderna o “atrasapueblos”. El filósofo (Echeverría 2007, 5) nos plantea la siguiente reflexión:

“La intolerancia que caracteriza de todos modos al “racismo identitario-civilizatorio” es mucho más elaborada que la del racismo étnico: centra su atención en indicios más sutiles que la blancura de la piel, como son los de la presencia de una interiorización del ethos

histórico capitalista. Son estos los que sirven de criterio para la inclusión o exclusión de los individuos singulares o colectivos en la sociedad moderna”

Curiosamente, la crítica a la relación cultura-civilización apareció con el mismo origen de la ilustración y el predominio de la racionalización de la vida, como señala Patricio Guerrero, a partir de Johann Herder, referente de la ilustración, uno de los primeros en hacer notable la no relación directa entre cultura y civilización, al introducir la idea de historia en la reflexión cultural y señalar que diversos pueblos desarrollan distintos procesos históricos que diferencian sus prácticas culturales y, por tanto, es inviable pensar en un proceso único y lineal de avance humano que relaciona directamente el desarrollo cultural con el avance civilizatorio comprendido en términos europeos:

Señala que “cultura” se refiere a todo progreso intelectual y científico y es aplicable a todo género humano. Mientras que “civilización” solo se refiere al aspecto material de la vida humana. Herder es el primero en utilizar el término en plural, “culturas”, como forma de contraposición al sentido singular y unilineal de civilización, en ese entonces dominante. (Guerrero 2002, 41)

En la crítica al proceso civilizatorio vinculado a la cultura y en un sentido único, ha sido fundamental la resistencia de los pueblos indígenas y afrodescendientes, así como nuevas perspectivas alrededor de la cultura que han permitido oponerse a la idea universalista de cultura occidental que estigmatizó (y estigmatiza) a numerosas poblaciones. Aquí, el desarrollo de la sociología, la antropología y la filosofía en el siglo XX, desafiándose a nuevos aprendizajes y exploraciones, también entregó su valioso aporte.

En este terreno, perspectivas de la cultura desde otras posturas han cuestionado el rol de las élites o de la cultura como una generación de consumos orientados al servicio de la lógica productiva. Así mismo, han cuestionado la naturalización de la cultura como una suerte de carga genética que se desarrolla espontáneamente en los pueblos, como si fuera una suerte de materia trascendente:

Al caracterizarla como “construcción” social, no decimos que la cultura es una invención arbitraria o artificial, sino que es el producto de acciones sociales concretas generada por actores sociales igualmente concretos y en procesos históricos específicos. [...]

Decir que la cultura es una construcción social implica que esta solo puede ser creada con y junto a los “otros” y para los otros, en comunión, en relación dialógica con los “otros”. [...]

Las conductas culturales para ser consideradas como tales deben ser creadas por una sociedad, compartidas por un grupo social, y por lo tanto, son transferibles de individuos a

individuos, de una generación a otra. Los elementos culturales cumplen así la función de elementos constantes, capaces de cohesionar, unir, identificar, interpretar y modificar la acción social.

La cultura es esa herencia social diferente de nuestra herencia orgánica, que nos permite vivir juntos dentro de una sociedad organizada, que nos ofrece posibilidad de soluciones a nuestros problemas; conocer y predecir las conductas sociales de los otros; y permite a los otros saber qué puede esperar de nosotros. (Guerrero 2002, 51)

Sin abandonar su matriz de pensamiento occidental, Eagleton (2001) también han sido crítico con la idea de separación entre cultura y naturaleza. Eagleton señala a esta separación como una suerte de mito que invisibiliza que dentro de la cultura está inserta la naturaleza y viceversa. Esto es evidente porque todo ser humano es social y en la interacción con su comunidad altera al mundo que le rodea, pero también es alterado como población y adapta sus prácticas en relación al ambiente natural. Además, la separación es inviable, porque los medios culturales que se usan para transformar a la naturaleza son elaborados con insumos de la propia naturaleza. Por ejemplo, es el entorno natural el que debe ser manipulado para la creación de herramientas, materiales de construcción o instrumentos musicales que se usan para intervenir en el mundo material. De hecho, el mismo lenguaje oral, tan importante para las poblaciones indígenas, requiere de un cuerpo biológico que lo emita y que lo modifica en el uso. Por ello, para Eagleton, la separación entre naturaleza y cultura es claramente un motivante para la violencia y la justificación de la dominación.

Para Eagleton la cultura no puede ser objetualizada y evaluada desde la externalidad aparente que ofrece el pensamiento científico formal porque se está inserto dentro de ella. De hecho, aun estudiando una matriz cultural distinta, no se puede evitar emitir juicios que parten de la propia experiencia como sujeto cultural.

Esta condición de inserción en la cultura provoca en toda persona una condición de libertad y sujeción al mismo tiempo Eagleton (2001). La razón es que existe un espacio de creatividad en toda cultura, desde la cual el ser humano puede actuar y transformar. Pero también existe una serie de reglas y procedimientos que se deben cumplir para poder desempeñarse como sujetos culturales. Por ello, ni hay determinismo dentro de la cultura, ni hay completa libertad, y esta es una condición de cualquier pueblo.

Aunque Eagleton reconoce la diversidad de las culturas, también advierte del cuidado que hay que tener con las posturas que defienden inocentemente la pluralidad sin examinar las diferencias de cada uno, pues en un contexto de capitalismo global, las culturas diversas se convierten en exotismo frente a la cultura occidental blanca

dominante. Para el autor, el riesgo que se corre es que, con el desarrollo de la modernidad, la idea de cultura única efectivamente se desvaneció y se reconoció una diversidad de culturas, sin embargo, globalmente se valoran más a unas que otras porque son más cercanas a una idea de civilización única que todavía pervive.

En el mismo sentido de Eagleton, Raymond Williams (1994) añade al debate el requisito de que la producción de una cultura demanda de recursos materiales, de elementos a disposición de las poblaciones que puedan ser aprovechados para generar material cultural y ponerlo en circulación, que van desde conocimientos ancestrales hasta herramientas tecnológicas. Eso exige no perder de vista que las condiciones de clase, de género y los vínculos sociales con otros sectores son fundamentales para que perdure, desaparezca o se imponga una práctica cultural.

Como es notable, otras formas de comprensión cultural han abandonado las lógicas eurocéntricas y de vinculación de la cultura con la civilización. Con esto, se ha permitido abrir un abanico teórico que reconoce que la cultura, como plataforma de constitución de la vida, admite otras formas de producción y genera también otras cosmovisiones distintas al mundo occidental, entre ellas, las lógicas epistemológicas de la nacionalidad shuar.

2. La cosmovisión shuar

Pensar en las formas en cómo el shuar constituye una comprensión del mundo desestabiliza la forma civilizatoria de abordar a la cultura desde su perspectiva occidental. La lógica que desconoce la vinculación con la naturaleza, más allá de una relación de apropiación y dominación, no se valida en esta nacionalidad. En la cosmovisión de los shuar, naturaleza, cultura, espiritualidad y conocimiento están conectados por un eje organizador que permite el ordenamiento del mundo y a partir del cual se actúa y modifica el entorno, y es *Arutam*:

Arutam es el poder intelectual que dirige la actividad de la mente de los Shuar, restableciendo los arquetipos semánticos de conocimiento, constantes en los mitos y rememorados constantemente mediante la oralidad. Los mitos son explicaciones simbólicas de la organización de la naturaleza y del comportamiento humano dirigido por la mente. El pensamiento mítico expresa figurativamente la “totalidad del ser”, confiriendo racionalidad especulativa a la “cosmovisión” desarrollada por el pensamiento Shuar, en la organización de la realidad. (Nampir et al. 2012, 38)

Para la cosmovisión shuar, *Arutam*, el espíritu del universo, es la concreción de las fuerzas vitales de la naturaleza en un gran todo, que se presenta en diversas formas en los elementos de la naturaleza. Es por esta razón que, por ejemplo, la cascada, el jaguar y el ser humano están conectados; es por esta razón que los objetos que se usan con fines de sanación y los seres vivos de la comunidad están vinculados, no porque existe una mera condición de uso, sino porque se comparte la energía de *Arutam*, la cual no distingue entre sujetos y objetos o entre seres de mayor o menos valor. De esta manera, el mundo se constituye en una red de vínculos animados por el mismo poder.

Junto a *Arutam*, se identifican otros espíritus organizadores que actúan como modelos de acción. El *Ayumpum*, que motiva el respeto a la vida; *Etsa*, que acompaña a los cazadores y les ayuda en sus habilidades en técnicas de cacería; *Tsunki*, que es el espíritu que protege la salud y el sustento y; *Nunkui*, que guía a las mujeres en las tareas de cuidado y reproducción de la vida Nampir et al (2012).

Los espíritus son fundamentales para el shuar porque permiten articular una comprensión de la realidad para que esta pueda ser apropiada y explicada. Aquí radica la racionalidad shuar, en comprender una lógica de ordenamiento que no parte desde una ética personal guiada por la idea de progreso. Los espíritus demandan formas de disposición frente a la vida que no únicamente están marcadas por la decisión o voluntad de los sujetos.

La existencia de principios que devienen de estos espíritus, produce también una dinámica dialéctica; así, la vida del shuar se desarrolla en función de oposiciones. Las fuerzas benéficas, *Waimiakma*, con las que se relacionan los humanos, están en constante tensión con las negativas, *Mesemakma*. La tensión entre fuerzas es aquello que genera el poder o *Waimiaku*, del cual pueden servirse las personas Nampir et al (2012).

Esta es una constitución de mundo que se aprende y comparte entre el shuar a lo largo de su vida. Tanto niños, adolescentes como adultos, tienen diversos contactos con los espíritus, los que varían desde las primeras tomas de plantas medicinales en la infancia, hasta los encuentros con *Arutam* también por medio de rituales en las cascadas con toma de tabaco y la posterior toma de la ayahuasca (*tunacaramamu, natemamu*)

Ahora, los principios no solo marcan la relación entre personas. En la construcción de la vida shuar es la relación constante con el universo, la naturaleza con sus plantas, los animales y sus espíritus. El mundo movido desde esta perspectiva es, por tanto, profundamente relacional y por ello, la naturaleza no se configura como objeto separado

y de dominio, como en la racionalidad occidental. Tampoco es espacio mítico e impenetrable que domina y somete al humano a su disposición. La naturaleza es un terreno en que es posible establecer diálogos y formas de comprensión.

Esta relación con el entorno muestra, en términos de Descola (2001) al estudiar las ecologías simbólicas de los pueblos amazónicos, que la concepción de naturaleza es construida socialmente y la forma de hacerlo depende de las variaciones culturales e históricas. Esta perspectiva evita la fetichización de la naturaleza, que niega las relaciones sociales que la transforman y que la hacen parte de la cultura. La naturaleza debe ser social para apropiarla y explicarla, de lo contrario, todo se vuelve sobrenatural e incomprensible.

Para el shuar, existe una clara relación entre humanos y no humanos que se ejecuta en la praxis cultural dentro de su mundo comunitario. Descola detalla cuáles pueden ser esas prácticas relacionales y diferencia entre poblaciones totémicas y animistas:

Las clasificaciones totémicas utilizan discontinuidades empíricamente observables entre especies naturales para organizar conceptualmente un orden segmentario que delimita unidades sociales, mientras que el animismo dota a los seres naturales de disposiciones y atributos sociales. Así, los sistemas animistas son una inversión simétrica de las clasificaciones totémicas: no explotan las relaciones diferenciales entre especies naturales para dar a la sociedad un orden conceptual, sino que más bien utilizan las categorías elementales que estructuran la vida social para organizar en términos conceptuales las relaciones entre los seres humanos y las especies naturales. En los sistemas totémicos los no humanos son tratados como signos, mientras que en los animistas son vistos como términos de una relación. (Descola 2001, 108)

Descola ve en el animismo, en esa propiedad de los no humanos de poseer un alma o principio vital, una práctica más propia de las poblaciones amazónicas, mientras que identifica en las poblaciones indígenas norteamericanas a una combinación de animismo y totemismo. Dentro del animismo, encuentra dos formas de traducirlo en la praxis de la vida: la reciprocidad y la rapacidad.

En la reciprocidad identifica la equivalencia entre humanos y no humanos. Esta práctica de vida y cosmovisión parte de la idea de que los recursos y la energía del mundo son limitadas y por ello, la apropiación humana de energía al proveerse de comida animal o vegetal, o de productos de la selva para la producción y reproducción de la vida, altera el equilibrio y, por tanto, esta energía debe ser repuesta. La energía se devuelve, por ejemplo, por medio de la entrega de las almas de los animales al Amo de los Animales para que puedan regresar en forma de nuevos seres que sigan proveyendo de caza

(Descola 2001). Nuevamente, la reciprocidad pone en cuestión el paradigma utilitario de la racionalidad instrumental.

No obstante, Descola (2001) ve en los indígenas amazónicos del Ecuador una dinámica más cercana a la rapacidad que a la reciprocidad. La rapacidad refiere a que los no humanos, en la selva, tienen atributos humanos (igual que en la reciprocidad) y, de hecho, están unidos a las personas por lazos de sangre o afinidad; no obstante, no están vinculados en dinámicas de equilibrio que obligan a la devolución de lo que se toma. ¿Cómo se evita la depredación de los no humanos?, pues existe una relación de toma de recursos y precaución frente al exceso, so pena de enfrentar un castigo. Si el humano toma recursos no humanos con abuso, más allá de lo necesario para la subsistencia y atendiendo a sus justas necesidades, los no humanos encuentran formas de venganza; por medio de la mordedura de una serpiente como castigo por una cacería excesiva, por ejemplo.

Esto expone dos elementos interesantes. Por un lado, efectivamente la cultura shuar se constituye como una praxis que no somete ni fetichiza a la naturaleza, sino que la asume como una producción social. Por otro lado, la vida del shuar efectivamente se genera por una dialéctica de energías, que friccionan entre ellos y que, si no se controlan o auto regulan, afectan a una de las dos partes de la relación.

La relación entre hombre y naturaleza es fundamental para entender la lógica shuar; a diferencia de la perspectiva occidental racional, que mira una separación clara e irreconciliable entre humanos y no humanos, para la perspectiva amazónica, humanos y no humanos parten de los mismos marcos simbólicos y materiales de creación, las diferencias corporales entre especies no son separaciones, sino grados de la misma materia.

Esta vinculación no es únicamente una mitología que justificaría una lectura menos dominante de la naturaleza, sino que marca una forma muy particular de construcción de la subjetividad, como señala (Santos-Granero 2012, 22):

Desde esta perspectiva, no habría especies puras, sino una variedad de especies manifestando los afectos y capacidades de una diversidad de otros seres vivientes. Esto no debería ser tan sorprendente dadas las teorías indígenas amazónicas sobre la personalidad, las cuales ponen énfasis en la incorporación del Otro como un rasgo indispensable de la construcción del Yo. Las personas no nacen como tales, sino que deben ser fabricadas o modeladas intencionalmente a través del aporte de una variedad de sustancias y afectos por parte de los padres y otros parientes [...]. Las personas son una amalgama compleja de sustancias e influencias.

Esta perspectiva es altamente interesante porque incluye en la constitución de la vida indígena, a una serie de componentes con capacidad de acción, y que no necesariamente son solo humanos o animales, sino además objetos e incluso las emocionalidades e intenciones que todos estos elementos humanos y no humanos ejercen sobre las personas. Sin embargo, no todos los objetos tienen la misma importancia en los procesos de relacionamiento. Señala (Santos-Granero 2012, 25) que el valor de los objetos está determinado por su capacidad de comunicar:

[...] las jerarquías de seres animados/inanimados se basan en sus respectivas capacidades comunicacionales. Desde un punto de vista Achuar, afirma Descola, estas capacidades dependen de la posesión o falta de posesión de un *wakan* (alma), así como de la fuerza del *wakan* de cada especie. En la base de la jerarquía achuar de formas de vida se encuentran algunos seres animados y objetos inanimados que, al no tener *wakan* propio, puede decirse que son los únicos que pertenecen propiamente a la esfera de la “naturaleza”, en el sentido que el mundo occidental entiende a esta.

Los objetos más importantes son los que tienen la capacidad de establecer relaciones comunicacionales con los humanos, por medio de los sueños, experiencias de vida y espirituales. Aquí se ubican, por ejemplo, las coronas de aves en la indumentaria ritual shuar y que tienen la capacidad de transmitir fuerza y conocimiento. En el tratamiento de estos objetos animados, el *uwishín* es un actor clave, porque es el privilegiado en establecer la comunicación ellos, con las plumas, coronas, piedras, chontas, entre otros, y crear esos flujos de significación que a los no iniciados se les escapan.

Las capacidades comunicativas de los objetos; es decir, su capacidad de decirles algo y transmitirles algo a las personas que se relacionan con ellos, son producto de la subjetivación –su capacidad de actuar como sujetos– de dichos objetos y, según Santos-Granero (2012) esto tiene diferentes orígenes. Por ejemplo, señala que existen objetos animados y subjetivados por transferencia humana. Al ser las personas los seres subjetivos en plenitud, son también capaces de activar los poderes comunicacionales de objetos producidos por el humano, que al principio no están animados, pero que se cargan de *Arutam* por medio de rituales y el uso que le dan sus dueños, volviéndose incluso una extensión de sus cuerpos, como son las lanzas de chonta, por ejemplo.

Existen también los objetos que poseen un alma independiente, como ciertas piedras, cuencos o instrumentos rituales, y que deben ser activados por medio de prácticas ceremoniales que ejecutan las personas que los poseen. Sin embargo, aunque estos objetos

pueden ser activados, muchas veces no son controlados ni domesticados, poseen su propia lógica e influencia, y quien los conserva, debe responder a dicha lógica de acción; por tanto, el *uwishín* debe saber trabajar con estos objetos y responder a leyes bien establecidas para su uso, no puede trabajar con ellos a su antojo. Estos objetos animados, que llevan consigo una vinculación y acción sobre las personas, para poder ser entregados de un propietario a otro, muchas veces deben ser objetivados nuevamente, es decir, desactivados de alguna manera ritual para que su capacidad de influir sobre quien los posee, quede suspendida, Santos-Granero (2012).

Resulta interesante que la interacción entre los sujetos y los objetos subjetivados, justamente por ser un vínculo entre subjetividades (como lo es también con los animales), no es enteramente armónica, sino que está atravesada por acciones de poder que pueden conducir a relaciones de dominación o posesión. Por ejemplo, la posesión de ciertos instrumentos rituales, como armas, piedras o pieles podría generar malestares de salud o de equilibrio energético a quienes lo poseen, si sus energías no han sido correctamente armonizadas. Es el *uwishín* quien suele ser el encargado de procurar las relaciones más armónicas posibles entre subjetividades humanas y objetos subjetivados y con influencia sobre los humanos.

Finalmente, Santos-Granero (2012) identifica un vuelco epistémico importante que invierte la lógica occidental. Mientras que en la lectura de herencia racional europea la naturaleza precede a la cultura, y con la constitución cultural se produce la separación de la una y la otra; en la cosmovisión indígena amazónica, la cultura aparece primero como constitución del universo, pues en su mito creacional, existen antes que todo, sujetos y objetos que interactúan y establecen una lógica del mundo desde la cual se organiza posteriormente a la naturaleza.

3. Cultura indígena, lenguaje y comunicación

Santos-Granero (2012) ya ha establecido que la capacidad comunicativa entre actores culturales es fundamental en la comprensión del mundo amazónico. Ahora, si se consideran los diversos componentes sígnicos que constituyen a este espacio comunicacional, la cultura shuar puede entenderse como una semiosis que puede ser analizada por medio de un trabajo semiótico. Así lo define (Eco 2014, 294-295)

La semiosis es <<una acción o influencia que es o implica una cooperación entre tres sujetos, como, por ejemplo, un signo, un objeto y su interpretante, no pudiendo resolverse de ninguna manera tal influencia tri-relativa en una influencia entre parejas>>. La semiótica es, en cambio, <<la disciplina de la naturaleza esencial y de las variedades fundamentales de toda posible semiosis>>

Si se considera que la cultura es una situación de semiosis, susceptible de ser abordada semióticamente, es entonces una constitución comunicacional en la cual se emiten señales o información que debe ser interpretadas y comprendidas. Este proceso es descrito por Eco (2000) como una interacción de transmisión entre diversos elementos: Fuente → transmisor → señal → canal → señal → receptor → mensaje → destinatario. El código actúa como vínculo entre transmisor y destinatario.

Es en esta relación de semiosis, que autores como Margulis identifican en el lenguaje la vía fundamental para la transmisión de elementos que producen la cultura:

Para muchos el lenguaje es el nivel más conveniente y accesible para abordar el estudio de la cultura. Una lengua es algo muy rico y complejo: puede decirse que contiene lo principal de cada cultura. A partir de la perspectiva desde la cual nos proponemos definir y abordar la cultura, cuyo centro son los sistemas simbólicos, los signos y la significación, la lengua se nos presenta como un sistema de signos que da cuenta –total o parcialmente– de los demás sistemas que componen una cultura. (Margulis 2009, 19)

El lenguaje es central en una cultura y la cultura se manifiesta en diversos lenguajes. El signo lingüístico se interpone entre los sujetos y la llamada “realidad”, y permite apropiarse de los elementos que rodean a las personas, a saber, objetos sensibles o inteligibles, pero también objetos imaginarios. Por esta razón es que el lenguaje permite constituir una teoría de la realidad, una manera de clasificar el entorno y de crear lo que se llama “real” Margulis (2009).

Esta propuesta de comprensión de la cultura en clave semiótica admite entenderla como un conjunto de sistema de signos que son socializados y orientan a las personas en el mundo. Los sistemas de signos permiten nombrar y sentir, pero también condicionan las formas en cómo se enuncia y se siente, en cómo se percibe. Debido a que el lenguaje ofrece las herramientas para la retención inteligible y emocional del mundo, es que las formas de apropiación del entorno no son naturales, sino históricas y culturales, y esta condición no admite formas universales de relacionamiento con la naturaleza.

Sin embargo, todos estos sistemas de significación no necesariamente son herramientas de las cuales las personas están plenamente conscientes, sino que las usan en su vida cotidiana.

Los instrumentos para conocer y comunicarnos que poseemos en tanto miembros de una cultura consisten, en primer lugar, en sistemas lingüísticos, pero también en formas socialmente estructuradas de percibir, de sentir, de valorar, de gustar, en valores, estéticas y modos de procesar el tiempo y el espacio [...]

Al compartir los códigos, los miembros de una comunidad humana podemos comunicarnos. Y podemos comunicarnos incluso en un nivel de bastante abstracción, de bastante sofisticación: podemos entender y transmitir conceptos abstractos y complicados. Esta misma noción de cultura es una noción muy compleja que podemos transferirnos, que estamos capacitados para discutir y analizar en la medida en que pertenecemos al mismo ámbito cultural. Gran parte de los códigos que poseemos, de estos saberes que tenemos, no son conscientes: no sabemos que los sabemos, no tenemos conciencia de su posesión. (Margulis 2009, 25-26)

Para Margulis (2009), entender a la cultura desde sus capacidades significativas del lenguaje, facilita la comprensión del mundo como una posibilidad total de sentidos a partir de una serie de herramientas cognoscitivas que han sido normalizadas. Afirma además el autor, que todo significa en la cultura, pero esas significaciones no se generan de forma anarquista, el sujeto no comprende desde sus deseos personales. La posibilidad totalizante de significación demanda de reglas históricamente constituidas. Esas reglas se fijan en códigos, que son elementos fundamentales de la cultura. Los códigos son los marcos de entendimiento del mundo, los “lentes” con los cuales se ve la realidad y que marcan desde la percepción hasta los principios éticos. No obstante, no son reglas fijas del estructuralismo lingüístico, el código de Margulis es flexible e histórico, se modifica con la interacción social, no aprisiona al sujeto comunicante.

Hay que añadir que el lenguaje, como base y experiencia de la cultura, no solo se ordena para entender la realidad, sino que es capaz de modificarla. Así, cuando una población usa el lenguaje, actúa sobre sí misma y altera las condiciones de relacionamiento. Esto no se produce únicamente en la ritualidad o desde la constitución de mitos, sino en cualquier acción cotidiana.

En esta línea, al analizar la comunicación verbal shuar, Juncosa (2005), demanda estudiar a la comunicación cotidiana para comprender los sentidos amplios de esta población. Para el autor, la limitación constante en los estudios del lenguaje de las comunidades amazónicas, es que se abordan preferentemente los mitos indígenas, porque se los considera cercanos a la narración occidental de las novelas, al ser largos relatos que exponen una suerte de trama y personajes. No obstante, la atención al estudio de los mitos ha producido el descuido de otras prácticas lingüísticas que construyen sentidos de

experiencia diaria, como los cantos, los rezos o las descripciones que se realizan de la naturaleza y su poder en las reuniones de sanación.

Para rescatar el lenguaje como base cultural que se produce comunitariamente, Juncosa (2005) propone su estudio a partir de “eventos comunicativos”:

Un evento está definido por un conjunto unificado de componentes: el mismo propósito de comunicación, el mismo tema, los mismos participantes, la misma variedad lingüística, el mismo tono o clave y las mismas reglas de interacción, todo en el mismo ambiente. Un evento termina siempre que se produce un cambio en los participantes, su relación de rol o el foco de atención. (Juncosa 2005, 16)

El evento comunicativo incluye además escenarios, estilos, normas, tiempos. Se constituye como una suerte de escena completa, de generación de sentidos que se presenta en cualquier actividad comunitaria, incluyendo la ritualidad.

Para pensar los eventos comunicativos, Juncosa usa el trabajo de John Austin, quien permite pensar a la cultura como praxis comunicacional donde se ejecutan una serie de acciones desde el lenguaje. La obra de Austin (1971) resulta importante también para esta investigación, porque ayuda a pensar cómo el lenguaje produce efectos en la población que lo usa; es decir, que permite pensar cómo las palabras construyen y transforman la materialidad.

(Austin 1971) expone dos actos del lenguaje centrales: constataivos y realizativos (o performativos). Los primeros exponen la situación o condición de algo, señalan la realidad que puede ser verificada y, por tanto, tienen una función más descriptiva. Por su parte, los actos realizativos convierten la realidad y activan relaciones entre los sujetos, como jurar cumplir con una tarea, comprometerse públicamente a algo, negar la responsabilidad en alguna acción, designar un rol a un miembro de la comunidad. Los actos realizativos pueden ser implícitos o explícitos, en la medida en que señalen activamente una situación o no. Con estas categorías, por ejemplo, en el caso específico de la sanación ritual, un acto constataivo es señalar que una persona tiene un dolor físico, en cambio, un acto realizativo explícito es que el *uwishín* ordene a la energía productora del malestar que abandone el cuerpo doliente.

Como actos del lenguaje que son, insertos en una estructura cultural que organiza las formas de comprensión del mundo, el lenguaje en forma de actos realizativos requiere también de una serie de requisitos que se deben cumplir para que puedan desplegar su potencial. Tomando como referencia a Austin (1971), se pueden señalar:

1. Procedimientos convencionales: se deben contar con circunstancias y personas adecuadas que permitan la ejecución correcta de los actos realizativos. Un enunciado puede comprenderse adecuadamente, o no, dependiendo de si la persona que lo recibe cuenta con los conocimientos correctos, el contexto es propicio y el momento para decirlo fue bien elegido.

Dentro de esta lógica, el ritual de sanación o transmisión de energías en las comunidades shuar es un espacio innegable para procedimientos convencionales, el ritual debe construir el contexto adecuado para comprender la acción del *uwishín*, quien debe ser un sujeto entrenado con los conocimientos correctos.

2. Procedimientos correctos y completos: es necesario seguir algunos procedimientos para que las palabras cumplan su objetivo, si el conjunto de acciones no se cumple dentro de parámetros correctamente establecidos, se pierde la performatividad deseada. Esto es tan cierto para la solicitud de un empleo como para un ritual religioso.

Aquí, por ejemplo, caben los cantos, limpiezas, visitas a lugares específicos y el consumo de determinadas sustancias para cumplir con una ritualidad correcta dentro del mundo shuar. Como se explicará posteriormente, la transmisión de poder entre el *uwishín* y su aprendiz, debe hacerse en un orden de ritualidades específico.

3. Emociones e intenciones adecuadas: debe contarse con un marco sensible que permita la comprensión de aquello que se dice.

Traducido al espacio de sanación shuar, es claro que quien busca convertirse en un *uwishín* tiene empatía por sus prácticas y su cosmovisión; además de que ha desarrollado una vinculación de respeto e incluso de afecto con el maestro que lo ha tomado bajo tutela. Esta armonía emocional debe establecerse también entre sanador y persona enferma, si se busca que la ritualidad de curación cumpla con el efecto deseado.

4. El lenguaje como producción y productor de la cultura

Los autores seleccionados y revisados hasta el momento permiten configurar una perspectiva muy útil para los propósitos de la esta investigación. Sin embargo, comprender la cosmovisión y ciertos roles sociales claves en los indígenas shuar,

demanda reconocer también a otros elementos distintos y complementarios a las lógicas occidentales.

Para no distorsionar las experiencias vitales de esta nacionalidad amazónica, es necesario no caer en exotizaciones o resoluciones simplistas que ven a su experiencia ceremonial y cosmogónica como meras alegorías que “en verdad” refieren a otras cosas. Hay más bien, que apostar por formas más amplias de teorización que permitan entender a la cultura como una producción social, construida relacional e históricamente, que no se separa de la naturaleza, sino que está estrechamente imbricada con ella, no solo porque la cultura se renueva a partir de materiales generados en la naturaleza, sino que es la cultura la que le otorga sentido.

La característica relacional de la cultura remite inevitablemente a pensarla como un espacio comunicacional, establecido por códigos y signos que facilitan la elaboración de una teoría de la realidad y que se intercambian en eventos comunicativos que incluyen a una serie de actores subjetivados en diversos contextos. Los intercambios comunicativos ponen a circular actos constatativos o performativos que, en especial los últimos, cambian las condiciones de relacionamiento cuando son expuestos.

Esta forma de comprender la cultura permite adentrarse en experiencias de vida disímiles a la perspectiva occidental. En el caso del shuar, es una experiencia que está conducida por principios rectores y que se reproduce desde la relación entre humanos y su entorno (animales, plantas y objetos), los cuales poseen o adquieren características sociales mediante un proceso de animismo que les facilita capacidades de comunicación. De hecho, la importancia de cada uno de estos elementos depende de sus fortalezas comunicativas.

Ahora, a partir de estas nociones generales, se buscará explorar cómo es la experiencia de transferencia de poder del *uwishín* y qué acciones comunicacionales se producen en este acto, inserto y condicionado por unas circunstancias culturales muy específicas. Para ello, en el siguiente capítulo, se caracterizará el rol cultural, comunicacional y espiritual de este personaje central en la sociedad shuar.

Capítulo Segundo

Uwishín, el sujeto sanador

Si bien en el mundo shuar la comunidad es el núcleo de acción y la articuladora de las formas de producción y apropiación del mundo desde las formas de trabajo y la cosmovisión compartida, el *uwishín* es un actor protagónico, porque es capaz de desarrollar y transmitir una serie de prácticas, lenguajes y discursos que permiten conservar la cohesión, la identidad y la memoria de la población, además, regenerar constantemente las formas de apropiación de realidad que facilitan procesos fundamentales para los shuar, que van desde la integración con el resto del mundo.

Este capítulo está orientado a exponer la centralidad del *uwishín* dentro de su comunidad, sus facultades y capacidades, sus roles como beneficiario o afectante de la población, las cualidades que lo validan; para, a partir de esta condición, profundizar en el siguiente capítulo, en la forma en cómo se constituye dicho sujeto.

Pero ¿qué es el *uwishín*? Para explicarlo en términos cortos es un ser humano capaz de comprender, tener consciencia, convocar y gestionar conocimiento, energía y fuerza de la naturaleza con fines particulares; generalmente, los de conocer la historia y memoria de su pueblo, visualizar su condición presente y futura y; por la que son más reconocidos, conservar y recuperar la salud de los miembros de su pueblo.

Esto lo ubica en la categoría de hombre de conocimiento y voz autorizada dentro del pueblo shuar, lo que puede traducirse en aprecio o temor por parte de la comunidad. Ahora, en función de a qué fines se orienta este poder, es que se los distingue en dos tipos: *wawékratin* y *tsuákratin*.

1. *Uwishín wawékratin*. El sujeto temible

La reputación del *uwishín* de ser una persona temible, que infunde respeto y miedo, está relacionada con cumplir el rol de *wawékratin*, que es definido por el propio shuar como:

...una de las dos clases de *uwishín* que existe en nuestra sociedad y el de más influencia, pues a él, todos le temen por miedo a ser brujeados. El *wawékratin* recibió el poder de otro *uwishín* de su misma jerarquía, o sea, si el maestro es *wawékratin*, también él adquiere la misma fuerza.

El *wawékratin* es el personaje que más contrarios tiene en el centro, porque no mantiene las relaciones sociales entre sus vecinos. Es por eso que la gente le tiene miedo, por eso cuando alguien está enfermo acusan al supuesto hechicero. [...] Muchos se hacen *wawékratin*, simplemente para defenderse de sus enemigos o para proteger a sus familiares de los supuestos enemigos. También algunos se hacen *wawékratin* por necesidad o por mandato de sus parientes. Cuando un miembro de la familia ha muerto y un *uwishín* dice que el responsable es un enemigo de la familia, entonces el joven o hijo de la persona difunta, decide hacerse *wawékratin* para vengar la muerte de su padre (Tsamaraint 1991, 48)

Este tipo de brujo, a pesar de ser públicamente identificado como *uwishín*, es un personaje que actúa secretamente dentro de las comunidades. Debido a que su función es la de atacar a determinados sujetos, sus actividades no deben ser rebeladas y nadie debe sospechar que su trabajo ha sido realizado, caso contrario, la brujería sería inmediatamente contrarrestada. Muchas veces se sospecha que ataca a las personas por una decisión personal o moral, por venganza o envidia y, por ello, suele negarse a curar a las personas enfermas, ya que corre el riesgo de rebelar que fue él mismo quien generó el malestar del enfermo.

El *wawékratin* no es de repudio generalizado –como el delincuente en el mundo occidental– sino más bien alguien que infunde temor e impone distancia. Esto le otorga una imagen de desconfianza dentro de su comunidad, porque el *wawékratin* no está tan interesado en la conservación de la cohesión social, como en la atención de particularidades. Así narra Antun Tsamaraint, en el libro *Tsentsak*, al explicar el rol del *uwishín wawékratin*:

La brujería, [...], está en función de situaciones de desgracia; es decir, trata situaciones de desgracia; es decir, trata de dar una interpretación y justificación de las desgracias. Esto sucede sobre todo cuando las relaciones interpersonales se deterioran. También, la brujería nace por el odio hacia una persona. Consecuentemente es importante tratar de no suscitar enemistades con nadie, porque sabemos bien que el odio puede ser causa de muerte de muchos pacientes.

Además “un acto de brujería, es un acto psíquico”, porque nace del interior de una persona. Cuando un individuo se siente brujeadado y piensa que no se va a sanar, puede morir porque, aunque le examinen, él piensa que va a morir. Muchas personas han muerto así, creyendo que la brujería no podía ser curada, peor aún si un *uwishín* le examina y no tiene confianza en él. Sucede esto porque el subconsciente del individuo está convencido de que esa enfermedad no va a ser vencida. Conocí a un individuo que estaba enfermo y decía que iba a morir porque el *uwishín* le había dicho que no se podía curar. Y verdaderamente ese individuo murió. Con eso podemos darnos cuenta de que los *uwishín* tienen poder sobre las personas que creen ciegamente en ellos. (Tsamaraint 1991, 40)

Como es notable, el vínculo que el *wawékratin* sostiene con la comunidad se construye a través del temor de su poder, el cual puede afectar cuerpo y mente de las personas. Esto expone también, que la efectividad del trabajo del chamán no se limita solo a la efectividad de su medicina o ataque, sino también a la capacidad de vinculación que puede establecerse entre sanador y enfermo. Esto diferencia la relación entre *uwishín* y persona enferma, de la que establece el médico occidental con su paciente, pues el médico occidental aparentemente puede curar sin importar la relación que tenga con las demás personas. En cambio, en la comunidad shuar, como lo señalaba en páginas anteriores Austin, son necesarias las emociones correctas en la realización de actos comunicativos rituales que a la larga producirán la enfermedad o su cura.

2. *Uwishín tsuákratin*. El ser sanador

La función del *tsuákratin* es fundamental y abiertamente reconocida –no solo dentro de la nacionalidad shuar, sino afuera de la misma– pues es el *uwishín* sanador. El *tsuákratin* es un interventor directo de la salud de la comunidad en general y de cada uno de sus integrantes en particular; es decir, que se preocupa de la especie y del individuo al mismo tiempo:

El *tsuákratin*, o también llamado curandero, es un personaje apreciado y querido en nuestras comunidades porque al contrario del *wawékratin*, éste cura a las personas de sus dolencias.

"El anti brujo es un personaje muy importante, por su actividad de localizador de la brujería, curandero de los enfermos" (Broseghini: 19).

En las comunidades el curandero o *tsuákratin* es buscado, sobre todo si tiene bastante renombre dentro de una determinada zona y si una persona, que se encuentra lejos de este curandero, llega a saber que él es un buen *tsuákratin*, se traslada a ese lugar, para pedirle que vaya a curar a un miembro de su familia. [...]

La relación entre el curandero y la sociedad se observa sobre todo en las sesiones de curación en donde el individuo tiene mucha confianza en el curandero. La sociedad confía mucho en el curandero. También cuando se quiere saber quiénes son las personas que desean nuestro mal, se acude donde los *tsuákratin* (Tsamaraint 1991, 52-53)

Cabe aclarar que por su función se suele relacionar –incluso en los testimonios de los propios *uwishín*– al *tsuákratin* con el médico convencional occidental. Sin embargo, ambas labores no son del todo equiparables. Sin bien, tanto el *uwishín* como el médico occidental recuperan la salud de sus semejantes, este último no considera ningún factor

espiritual o energético para intervenir en la recuperación de las personas, tampoco le es importante que el enfermo logre una comprensión de los diversos elementos materiales y espirituales que le rodean para conservar su salud.

En cambio, *uwishín tsuákratin*, busca más bien ser un sanador, un curandero, en un sentido contrario a la noción despectiva que en el mundo occidental tiene palabra. La sanación shuar, ejecutada por el *uwishín* implica no solo la recuperación del equilibrio y bienestar de las dolencias; sino la conciencia del entorno que está viviendo la persona enferma. No se pierde nunca de cuidado la relación entre el enfermo y su entorno, y del propio *uwishín* con el suyo. Esto, porque desde esta cosmovisión la enfermedad no es un hecho abrupto y aislado; la enfermedad física es la expresión de una acción emocional y energética particulares que debido a la debilidad de los sujetos o a la acción del *wawékratin*, han entrado en el cuerpo, provocando su enfermedad y disminución de potencia.

Dentro de esta lógica shuar en la que el ser humano está vinculado a la totalidad de la existencia por medio de energías, la enfermedad no es producida de manera espontánea o accidental, la enfermedad es una materialización de una serie de conflictos, de problemáticas de nivel comunitario, material y espiritual. La enfermedad es una manifestación de un proceso más grande de la propia existencia, donde actúan fuerzas y energías que se manifiesta materialmente en el cuerpo. Con esto, se invierte la lógica occidental de la enfermedad entendida como un producto de factores ajenos, fortuitos o de negligencia –un virus, un accidente, poco cuidado de la salud–, sino que más bien, la enfermedad es el signo de un proceso de afectación más amplio, y que puede estar influido por el estado emocional, la alimentación, la familia, la venganza, etc.

La forma en cómo estas enfermedades se dirigen y alojan en las personas es a través de *tséntsak*, o ‘flechas’, una acción espiritual y energética específicamente dirigida y precisa –como una flecha– para afectar la salud de una persona, e incluso quitarle la vida. La labor del *tsuákratin* es visualizar al *tséntsak* por medio del uso de las plantas de poder que facilitan llegar a la vibración adecuada para entender qué es lo que está pasando en la sensibilidad de la persona enferma y proceder a retirarlas por medio de la ritualidad de la curación. Con ello, se descarta también que las enfermedades sean puramente casuales, sino que más bien son efectos de una actividad humana previa.

Nuevamente, en el libro *Tsentsak* se describe así a este fenómeno de curación, desde la propia experiencia de un shuar:

Como vemos todas las culturas poseen su propia tradición cultural creada por sus ancestros. Mi cultura posee su propia tradición cultural. Cree que el ser humano puede realizar acciones sobrenaturales. Por eso creemos que la brujería es uno de los puntos firmes de la cosmología en el cual crece el hombre shuar. La brujería se presenta como un hecho sobrenatural.

En muchas de nuestras comunidades o mejor dicho en todas se cree que la enfermedad no es un hecho natural o que esta es causada por un ser vivo, sino que, por lo general, ha sido producida por brujería. [...]. Por lo tanto, para hacer desaparecer esa enfermedad generalmente acudimos al uwishín-curandero, para que nos saque el tsétsak (Tsamaraint 1991, 31)

La tarea sanadora y sobrenatural de ‘sacar el *tsentsak*’, como lo expone Antun Tsamaraint, demanda que un *uwishín* tenga también características extra-humanas que le permitan enfrentarse a algo que es superior a la experiencia cotidiana. Para esto, debe poseer todos los poderes posibles y sus propias armas, en este caso, iguales *tsentsak* que las que dispone el enemigo. Son fundamentales la ayahuasca, el tabaco, el altar. Además, se utiliza las flechas (*tsentsak*), espíritus de ayuda o auxiliares (*pasuk*) e incluso flemas y mucosidad (*chunta*), Mader (1999)

Los elementos interaccionan y se presentan juntos para provocar la curación de la enfermedad, el que una flecha (*tsentsak*) logre lanzarse contra el cuerpo del enfermo, para eliminar las otras flechas (*tsentsak*) que están generando el malestar, depende de la correcta interacción de los elementos e incluso, dependiendo del trabajo que se realice, elementos como *pasuk* y *tsentsak* pueden transmutar Mader (1999). Estos elementos pueden ponerse a disposición del sanador por medio de diversos elementos de la naturaleza, que van desde las plantas de poder hasta las energías y cualidades de animales y elementos.

Para poder desempeñar sus actividades, el uwishín debe tener conjuntos de poderes, tantos como sea posible. Estos poderes están compuestos de flechas (*tsentsak*) Cuando el maestro considera que la enseñanza ha sido satisfactoria, transmite a su pupilo distintas fuerzas o poderes (*tsentsak*).

Tsentsak, es una dimensión de poder con la cual el uwishín puede curar o provocar una determinada enfermedad o un aspecto de la misma. Constituyen una unidad conceptual y siempre son transmitidas conjuntamente durante la enseñanza. Este conjunto de *tsentsak* es substanciales para el poder del *uwishín*.

Las flechas son estas fuerzas, espíritus, energías, de cada ser vivo de la naturaleza que por su misma acción se consolidan con su singular poder dentro de la vida, sea un animal un tigre, anaconda, el tucán etc. Son poseedores únicos de su cualidad, por

ejemplo, la presencia y las fuerzas de las montañas, de las cascadas. Este poder incluye su presencia histórica, su antigüedad, su relación con los antiguos seres vivos que también los rezaron, convocaron y adoraron.

Quien tiene esa capacidad de mirar ese espíritu y convocarlo es el *uwishín* y lo hace por medio de los cantos, concentración y en la toma de la medicina. Logrando así vincular la experiencia sensorial con el mundo de los espíritus. Esa sensibilidad permite ver la enfermedad y/o el mal del paciente, y con la ayuda de estas fuerzas puede introducirse al corazón de esta enfermedad de este “mal aire”, para revocarlo de su estancia en el paciente, en una suerte de choque de fuerzas. Siempre con la confianza del paciente en su curandero.

El uso y trabajo con los elementos no es una actividad que se realiza de una vez y para siempre, logrando así la sanación de la persona enferma. La amenaza de afectación es constante y de la misma manera que el *tsuákratin* elimina al *tsentsak* perjudicial, el *wawékratin* puede volver a lanzar nuevas flechas:

Cuando un *uwishín* ve a un paciente y dice que ya le ha sacado todas las flechas que le molestan, entonces la gente o la familia de él se siente aliviada, porque piensa que el paciente está fuera de peligro. Pero siempre queda un rencor oculto, que en cualquier momento puede manifestarse. Por eso cuando una persona está enferma la gente pregunta quién tiene un motivo de queja contra la persona enferma, si descubren cuál es la persona que está enojada con él; le acusan de ser el responsable de la enfermedad que sufre el individuo. El acusado tratará de defenderse de toda manera; pero, si no lo logra, buscará a un *uwishín wawekratín* para que lo defienda. En estos casos el *uwishín wawekratín* enferma a los que molestan a su protegido. Como consecuencia de la brujería es la enfermedad (Tasamaraint 1991, 38)

La capacidad sanadora muestra dos características del *uwishín* que deben ser apreciadas con más cuidado. Por un lado, es un sujeto comunitario, con las características de cualquier sujeto de la comunidad, pero que ha desarrollado una importante capacidad de constituirse en canal de comunicación entre planos diferentes de la existencia. Por otro lado, es un sujeto entrenado, que puede poseer talento o incluso una suerte de ‘predestinación’ para la ejecución de la medicina tradicional, pero que fundamentalmente ha aprendido a manejar las plantas, a sostener a las personas en sus malestares y a recibir y transmitir poder.

3. *Uwishín*. Un ser humano orientado por el espíritu

La labor sanadora del *uwishín tsuákratin* no se debe en sí misma a una posesión de poderes y su capacidad de usarlos a voluntad; es decir, no son de su propiedad las energías que permiten cumplir su trabajo. Lo que sí posee el *tsuákratin* son unas capacidades de comunicación y trasmisión excepcionales que le permiten convocar poderes de diversos ámbitos, tanto materiales como inmateriales.

Una característica central del *uwishín tsuákratin* es que es un hombre de la comunidad, es un actor social de carne y hueso, socializado e integrado a su sociedad; no es un espíritu encarnado que constituiría a un sujeto física o espiritualmente superior que el resto, sino que es un miembro pleno de la población que actúa como un canal entre componentes complementarios de la existencia.

El *uwishín* es el ser vivo que permite la conexión entre componentes de la vida total (materia y energía; cuerpo y espíritu). Siendo un sujeto que forma parte de una comunidad que modifica su mundo desde la acción material, pero gracias a su capacidad de enlace con las fuerzas de los espíritus. Aquí, la función de cuidado y de protección del bienestar social es fundamental, porque es la protección la que permite el diálogo entre la vida material y la espiritual y facilita la intervención de *uwishín* en la comunidad, para beneficiar la conservación de la cohesión social.

Este trabajo de cuidado se realiza por medio de la identificación de enfermedades, su combate y la restitución de la salud; para lo cual, se parte del trabajo con las ‘plantas de poder’. Su consumo y uso sobre las personas enfermas le permiten al *uwishín tsuákratin* tener lecturas particulares de la realidad que no son accesibles a cualquier persona, sino solo a iniciados que pueden tener la claridad para identificar el espíritu y la enfermedad; es decir, el *uwishín* es capaz de tener visión:

La visión significa movimiento y cambio. Como el acceso al poder en la forma de habilidades específicas, es la visión un elemento importante en la dinámica del conflicto y su solución, y tiene que ver con acontecimiento decisivos en la vida (Mader 1999).

La visión es un fenómeno particular, porque es una manifestación distinta de la cotidianidad de los sujetos, es una experiencia del estado alterado de la consciencia que facilita la conexión con el espacio espiritual y energético de la vida del shuar, pero que

no se limita a ser experiencia personal sujeta a la interpretación, sino que tiene altísimo valor cognoscitivo, que ofrece un juicio articulado al *uwishín* para la toma de sus decisiones y la aplicación de tratamientos:

Las visiones (*wáimiaktin* o *wáimiamu*) se encuentran dentro de la categoría *kara*. A menudo se traduce *kara* como “sueño”, si bien este concepto se refiere a distintas percepciones fuera de la conciencia normal, también hace referencia a los sueños en cuanto son estados de conciencia alterados e inducidos [...]

[...] entre los Shuar la simbólica de los sistemas de interpretación está relacionada con la mitología y el shamanismo; el valor social de los sueños está profundamente arraigado en una cosmovisión que atribuye un alto valor cognitivo a los estados alterados de conciencia [...].

Muchos sueños constituyen presagios que indican la manera adecuada de obrar, es decir, las ventajas en hacer o no hacer algo en determinadas esferas de actividad. Su interpretación y discusión están estrechamente relacionadas con distintos aspectos de la vida social y económica y constituyen parte esencial de la toma de decisiones en la vida diaria [...].

En la concepción de los Shuar el sueño hace posible que el ser humano pueda percibir otras formas del ser y otras relaciones diferentes de las que percibe en las horas de vigilia. Pero también el sueño abre una puerta al conocimiento de sucesos futuros. El estado de conciencia alterado de igual manera permite entrar a otras dimensiones cognitivas y apropiarse de potencialidades comunicativas distintas de las normales (Mader 1999, 2015-2006)

Aprehender el conocimiento ofrecido en la visión, para con él confrontar a la enfermedad por medio de la vinculación entre mundo material y espiritual, requiere de poder, de capacidad de gestión de energías y conocimientos. Muchas veces, esta facultad de acción sobre la realidad no se limita únicamente a influir sobre el *tsentsak*, sino a la propia fuerza vital de los sujetos, o *Arutam*:

Por otra parte, en los estados alterados de la conciencia, los hombres pueden influir en distintos aspectos de la fuerza vital y la identidad (*wakán*, *arútam*) de otras personas o seres (*aents* - por ejemplo, las plantas y los animales), o ponerlos de su lado. Esta dinámica tiene lugar en los sueños y las visiones. Abarca el proceso de transmisión de poder durante las visiones (*waimiamu*) o se refiere, en el contexto de los sueños, a una influencia sobre el *wakán* de otras personas, y por ende, a una influencia en su pensamiento y en sus sentimientos. Para influir en el *wakán* a través de los sueños, se procura manipular el contenido onírico de una persona mediante cantos (*anent*) o técnicas shamánicas. Es así como muchos cantos de amor tienen como objetivo influir en los sueños, y, por consiguiente, en los sentimientos y acciones, de la persona amada (cf. cap. IV.2.1.). Los shamanes también pueden manipular los sueños mediante su hálito mágico (*umpíum*). Esta práctica es considerada como magia negra y puede provocar en la víctima pesadillas que afectan la salud física y síquica de un individuo, debiendo ser tratadas mediante rituales de curación shamánicos (Mader 1999, 207)

La capacidad de acción sobre el *wakán*, o sea, la dimensión espiritual de la vida que está representada por el alma, y sobre el *tsentsak*, rebela al *uwishín* como sujeto material que actúa como canal entre espacios diversos de la vida total de los seres. Así, para potenciar su capacidad física y material de intervención sobre el mundo, la comunidad y la salud de las personas, el *uwishín* no se transmuta en los seres o elementos que transmiten poder, sino que adquiere su cualidad.

Si se pide, por ejemplo, el poder del jaguar, no es que se busque una condición de animalidad; sino que es la cualidad del animal la que se adquiere, su fuerza, su energía, su potencia sobre sus presas, su astucia. La cualidad del elemento poderoso (planta, animal, fuerza natural) es la que permite el ejercicio de sanación.

El *uwishín* direcciona y pide poder utilizar una singularidad o cualidad del elemento natural o espiritual para poder curar. El *uwishín*, de esta forma, es un ser social, capaz de construir su subjetividad y comprensión de los diferentes espacios vitales por medio de la conexión con el Otro. Su subjetividad sería imposible si no estuviera conectado con el agua, el viento, los animales o los espíritus.

4. El aprendizaje del *uwishín*

La cosmovisión shuar expone que un *uwishín* no es producto de la pura decisión personal del miembro de una comunidad, que un día decidió dedicarse a esta labor. En el trayecto de la vida y la experimentación de las visiones, es que los hombres y mujeres que se dedican a la sanación han descubierto cuál es su función dentro de la comunidad. Así lo atestigua el testimonio del *uwishín* Pablo Mashinkash:

Yo crecí pensando bien porque mis mayores me han aconsejado. Y para transformarme en shamán tomé *maikiua*, me estuve recuperando cuando vi a un *Iwianch*; me dijo: “yo tengo pena que tomes tú el *natem*. Bueno, así tú también hazte curandero, doctor”.

Me vi a mí mismo. Escuché que decían: “miren, allí está el shamán que no tiene papá, mamá, ni hermanos, el único que ha sobrevivido”. Así vi en la visión.

Después, pensé: ¿qué querrá decirme con eso?, ¿qué seré?

Seguían diciendo en la visión: “miren, allí está el shamán al cual le querrán matar, pero después le perdonarán la vida”.

Así me decían, eso era porque iba ser shamán.

Así, desde muy joven, sin conocer mujer, sin tener de compañera a una mujer, yo me hice shamán (Tasamaraint 1991, 17-18)

Generalmente dentro de las comunidades shuar se preserva la idea de que un *uwishín* nace para serlo, pero tiene que atravesar por una preparación de transmisión de poder para llegar a serlo plenamente; porque es en la práctica y la experimentación de visiones que el sujeto común se va convirtiendo, va adquiriendo la capacidad de convocar a las fuerzas de la naturaleza, con el tiempo se va renovando, va adquiriendo más capacidades. Este es un proceso constante, que requiere sostenimiento y no solo de ceremonias de iniciación, tal es el caso de mi maestro Hilario Chiriap, quien tuvo su primera transmisión de poder a los 28 años, realizada por su maestro Jimpiktik, un anciano *uwishín* que se hizo cargo de su formación.

Así también su hijo, *uwishín* Nase (viento) Chiriap Jimpikit, es descendiente y guardián de las tradiciones de la nación Shuar. Es hombre-Medicina del F.S.I. Nacido en familia de *uwishín*, Nase ha crecido con las medicinas y las tradiciones desde su infancia. Además de estudios universitarios, realizó búsquedas de visión, danzas del Sol y danzas de la Estrella, llevando ceremonia a otros continentes y países como México, España, Colombia, Brasil, Uruguay, Alemania, Holanda, Hungría y Nepal. Nase cuenta con amplia experiencia y conocimiento en el trabajo con las plantas sagradas y el temazcal. Representa una nueva generación de *uwishín*, aliado con otras tradiciones.

No obstante, este complejo proceso demanda una explicación más amplia que será expuesta en el siguiente capítulo de este documento.

5. El *uwishín* como sujeto de valor comunitario

El *uwishín*, en su variante de *tsuákratin*, también aporta a la toma de decisiones en temas de organización comunitaria. Por ser un hombre de conocimiento, tiene la conciencia, claridad y memoria en los procesos sociales de la vida comunitaria.

Al poseer esa claridad tiene la capacidad de cohesión, de ser un núcleo dentro de la comunidad. Es el curador de las comunidades, es el sanador, es el hombre de medicina—eso no implica que las mujeres no tenían, y tienen, la capacidad de sanar, pero los roles tenían ciertas condiciones y categorías que establecían una división sexual del trabajo—imagen central de la comunidad que se valida por la propia historia cultural del shuar y el prestigio del *uwishín*. Así la gente de la selva no emprende alguna actividad de importancia sin tener, de algún modo, la ‘bendición’ o la manifestación aprobatoria del

uwishín, lo cual no solo satisface la necesidad de protección de la comunidad, sino la función social del sanador que, desde su propia decisión, se encarga de poder guiar a su gente.

Cabe resaltar, que en la actualidad la toma de decisiones que afectan a toda la comunidad no solamente se basa en la guía e influencia del *uwishín*, sino que son analizadas y decididas por medio de una asamblea que dispone la orientación de su pueblo, pero que puede beneficiarse de la conciencia y visión del *uwishín*. Por tanto, el trabajo de sostenimiento de la comunidad no es una tarea solitaria. Se requiere de apoyos de las familias y de la gente de la comunidad; pero si el *uwishín* quiere mantener su rol preponderante, es fundamental el prestigio y la confianza que pueda mantener durante su actividad.

Dicho prestigio faculta al *uwishín* a desarrollar mecanismos de subsistencia. A diferencia de la concepción de trabajo occidental, que se limita al intercambio libre de fuerza física o intelectual a cambio de un pago, y que configura al obrero como producto intercambiable; en el espacio shuar, la curación, la sanación, el liderazgo, el trabajo de conservar la salud de una comunidad, tiene que estar bien sostenido, bien cuidado y por tanto es bendecido. Los recursos que el *uwishín* requiere para su subsistencia y práctica de cuidado comunitario provienen de las familias y comunidades.

Si el *uwishín* recibe una gratificación económica o en recursos de cualquier tipo, no se concibe como el pago por una actividad, sino como el reconocimiento de la curación, como el producto de las bendiciones que el *uwishín* procura a sus congéneres. Por supuesto, esto no implica que la labor de sanación deba verse de forma romántica, marcada por un aparente desinterés total. El *uwishín* pone un precio a su trabajo, no solo porque comprende su importancia, sino porque en las condiciones socioeconómicas en las que muchos se desenvuelven, la facultad de sanar y proteger es quizás el único trabajo disponible, en que el que ha invertido además el esfuerzo de toda una vida.

Esto no es ni más ni menos complejo, que el reclamo de un pago justo que puede hacer cualquier médico del mundo occidental, y al igual que el médico, el propósito del *uwishín* es sanar, no acumular riqueza.

Ahora, después de esta exploración del rol del *uwishín* dentro de su pueblo y la exposición de por qué se constituye en un actor central de la cosmovisión shuar, lo que corresponde es comprender cuál es el proceso de formación de este sujeto de conocimiento y medicina. Por tanto, el capítulo que sigue, está destinado a comprender, aquello se define como ‘trasmisión de poder’.

En el caso de la comunidad Shiram Yaa, donde vive el *uwishín* Hilario Chiriap, la vida de la comunidad está organizada por el cómo su líder realiza sus ceremonias semanalmente, a estas ceremonias asisten todos los miembros de la comunidad. Cuando un niño nace es el quien se encarga de los rituales correspondientes. Cuando algún miembro de la comunidad se enferma es llevado de forma inmediata donde Hilario, quién se encarga de diagnosticarlo y curarlo.

Pero además Hilario es quien realiza trámites legales, administrativos que requiera la comunidad, gestiones relacionadas con el mejoramiento de condiciones de vida, como son la dotación de servicios básicos, relacionamiento y negociaciones con empresas mineras que se ubican en territorios cercanos a la comunidad.

Igualmente, cuando existen problemas, riñas familiares o comunitarias, él es el encargado de mediar o arbitrar toda clase de inconvenientes o particularidades que se susciten en la vida de la comunidad.

Capítulo Tercero

La Transmisión de Poder

**“Chaarpi Kakármariñjai,
Chichamruka, Ipiamtaiti, Tuke
ARUTAM Kakármariñjai”
Mi poder el Relámpago, mi voz el Trueno,
ARUTAM Conciencia de Luz en los tiempos inmemoriales
(Chiriap entrevista 2018)**

Una vez planteado un marco teórico que permita comprender el contexto social y cultural dentro del que actúa el *uwishín*, ordenando energías, objetos y lenguajes y, explicado también cuál es el rol e importancia social y espiritual dentro de la comunidad; este capítulo se orienta a revisar el proceso mismo de formación del *uwishín*, y comprender los mecanismos por los cuales adquiere la capacidad de gestión de las fuerzas naturales

Para ello, esta sección se construye a partir de tres elementos. Primero, la sistematización de mi experiencia de campo de alrededor de 8 años, durante los cuales he podido convivir y compartir con comunidades shuar y concretamente junto a mi maestro Hilario Chiriap y que me han llevado a comprender los sucesos y ritos de paso que se viven en el proceso de formación del *uwishín*, y me han permitido construir un recorrido de lo que dentro de la propia cultura shuar se denomina el ‘camino del *uwishín*’. El entendimiento de esta forma de vida, a través de este tiempo de convivencia, ha construido en mí un propósito de vida, involucrándome en estas prácticas que me ha llevado a tener otro entendimiento de la vida.

Hilario Chiriap, *Uwishín* shuar, practicante y difusor de las ciencias ancestrales nativas de la Amazonia, actualmente tiene 54 años, nació en Asau, una comunidad shuar en la selva amazónica en la provincial de Morona Santiago. Es jefe de su actual comunidad shuar Shiram Yaa- Centro de saberes Ancestrales de Sanación, perpetuador y Jefe de danza de Sol Del FSI (Fuego Sagrado de Itzachilatlan del Ecuador). Descendiente de las tradiciones del *uwishín* por generaciones, realiza la práctica milenaria de ceremonias de sanación, de limpias, medicinas, curaciones, organiza y lidera los rituales de tunacaramamu, natemamu. Prepara natem o ayahuasca y la comparte en ceremonias al igual que el agua colla. Jefe y Líder de la Búsqueda de Visión, Danzas Del Sol y danza de los Espíritus, de Itzachilatlan Del Ecuador. Ha sido representante de organizaciones

shuar a nivel internacional, hombre de medicina reconocido por las diversas tradiciones en el mundo.

En segundo lugar, el diálogo con el *uwishín* Hilario Chiriap, sanador y maestro con un largo recorrido de cuidado del bienestar del pueblo shuar y que ha sido el responsable de la formación de otros sanadores, a quien tuve la oportunidad de conocer hace más de 10 años durante unas Danzas del Sol, en el Templo Sagrado de Urcupacha, del Fuego Sagrado de Itzachilatlan. En esa oportunidad él era parte del grupo de Jefes de Danza del Sol. Durante los días de la Danza, Hilario realizó una invitación para quienes éramos danzantes, que una vez terminada la Danza, pudiéramos ir hasta su comunidad y realizar los rituales de su pueblo. Fue así que me encaminé hasta la selva, y participé por primera vez en los rituales de la cascada y de toma de medicina (ayahuasca, agua colla, floripondio).

En este proceso nació una profunda y cercana amistad con quien se convirtió en mi maestro y también con su familia, destaco aquí, la presencia de su hijo Nasse Chiriap, también aprendiz de *uwishín*, con quien he tenido la suerte de compartir este proceso de formación en el camino del *uwishín*.

En tercer lugar, está el diálogo de la experiencia empírica con los postulados teóricos propuestos en el capítulo 1 y 2, con el fin de entregarle solvencia académica a estas páginas.

Basado en estos tres insumos, propongo comprender a la transmisión de poder como un proceso cultural, espiritual y comunicacional con capacidad de producir efectos materiales en la vida de la persona que se constituye en *uwishín* y en la comunidad que lo rodea. Será así como desarrollaré mi exposición y sus argumentos y, con esta perspectiva, ordenaré la información.

1. El origen del camino del *uwishín*

Como lo he señalado hasta ahora, en la cultura shuar, la actividad del *uwishín* está fundamentada en el servicio a todos los habitantes que forman a la comunidad, su importancia radica en que es capaz de procurar beneficios para la gente, principalmente en el área de la salud. Sin embargo, es una persona que está preparada en diversidad de conocimientos, formada para poseer una visión y lectura amplia de la vida, lo que le

permite ayudar a los demás, orientar, dar consejos de cómo el shuar puede desarrollar sus procesos de vida y dar pasos correctos para su maduración.

La formación del *uwishín*, por ello, le permite desenvolverse en el ámbito de la medicina, pero su trabajo se amplía a proteger, cuidar y mantener la salud y el bienestar, en amplio sentido, de su gente y de las comunidades que lo requieran. Esta capacidad se debe a que es una persona dedicada a conocer los valores y el principio de la vida shuar, que sustenta a su familia, trabaja en el campo, cultiva las plantas, trabaja las medicinas, construye huertas para proveer alimentos, cuida aves y demás animales. Es un miembro pleno de la comunidad y, por ello, puede compartir con todos los demás su sabiduría y conocimientos, para que puedan cumplir exitosamente sus propósitos.

También ejerce actividades políticas, pues es un representante de su comunidad; esta es una tarea que no concentra el trabajo del *uwishín*, pero que puede desarrollarla porque es una persona que tiene conocimiento y se involucra también en los procesos organizativos, políticos y sociales.

Señala el *uwishín* Hilario (Chiriap entrevista 2018):

El *uwishín* es el ‘foco’ que ilumina a su comunidad, es muy importante su presencia porque da confianza a su gente, conoce los conflictos, sus problemas y así mismo tiene las respuestas por donde orientar porque es la persona que interpreta todas las manifestaciones cósmicas de los tiempos de la Naturaleza, se involucra con estas fuerzas en los tiempos y en los ciclos para poder orientar un trabajo de campo por ejemplo, en los cultivos, en las cosechas, su vida, su estudio y práctica están directamente relacionadas con la convivencia de esas fuerza cósmicas llamado poder, se convierte en servidor de ese poder.

Este testimonio me lo compartió Hilario en una entrevista personal desarrollada en la comunidad de Shiram Yaa, en marzo de 2018, mientras se realizaba el ritual de la Búsqueda de Visión. Participé apoyando este ritual, dirigido y guiado por Hilario, en el cual un grupo de personas permanecen un determinado número de días en la selva, en ayuno, en solitario manteniendo un proceso de meditación. Esta era la primera vez que se realizaba este ritual en esta comunidad y había un importante grupo de personas miembros de Shiram Yaa en él. Durante los días que duró el ritual, Hilario, su familia, voluntarios y la comunidad se encargaron del cuidado y vigilancia de las personas que hacían el ritual.

Uwishín es el camino de la sabiduría, un camino de conocimiento donde se manifiesta la fuerza y poder cósmico, la sumatoria de todas las fuerzas naturales. Es una

tarea exigente y, debido a su nivel de complejidad, requiere de condiciones especiales del sujeto que busca atravesar este camino. Por ello, se considera que el *uwishín* nace para serlo, viene dotado de las fuerzas naturales de los truenos, de la lluvia, del agua, del aire, de la tierra; llega al mundo alimentado e infundido de esta fuerza espiritual y sus fuentes energéticas, de estados de conciencia y vínculos cosmológicos.

Por ello, cuando un niño¹ nace, sus padres y abuelos identifican en él la manifestación cósmica que le permite tener un pronóstico y que se convertirá en su camino. Si el niño tiene estas cualidades, tiene un futuro importante dentro de la sociedad shuar. Ancestralmente no existe la figura de *Uwishín* en las mujeres, únicamente los hombres cumplen este rol y función. Sin embargo, en la actualidad ya existen mujeres que han pedido este aprendizaje y lo ejercen en sus comunidades e incluso fuera de ellas, como portadoras de medicina.

Aquí, como es notable, la fuerza de la naturaleza como manifestación que genera cambios cualitativos en el humano es fundamental, mostrando así la acción del animismo natural en lo humano Descola (2001) y en la identificación de los sujetos de conocimiento. Ahora, en ciertos casos, esta revelación de nacimiento es esperable y deseable cuando los abuelos o padres del recién nacido son *uwishín* y tratan de que ese linaje continúe.

El futuro *uwishín*, hombre o mujer, si ha decidido seguir este camino, debe gestionar fuerzas cósmicas durante su preparación, la cual queda marcada desde su nacimiento y adquiere intensidad en la adultez, por medio de un desafiante proceso de formación que será guiado por sus padres o maestros-tutores, si es hombre; o por las abuelas o madres si es mujer.

La preparación del niño se realiza en rituales que pueden usar como escenario y espacio de poder a las cascadas, las montañas, al río. Se celebra con medicinas como el *natem* (ayahuasca) o tabaco; se realizan cantos de poder vinculados a las fuerzas naturales, cantos a los truenos, por ejemplo. No obstante, las ceremonias de iniciación también se pueden realizar en una casa, de una manera sencilla; o se pueden construir casas nuevas con el propósito específico de la formación del *uwishín*, como una suerte de templo que muchas veces se acompaña de huertas nuevas y viviendas nuevas. Cuando nace un niño o una niña, el *uwishín* de la comunidad ya conoce si ha nacido con facultades

¹ Por supuesto, no solo hay *uwishín* varones, también existen mujeres. No obstante, por facilidad de redacción se habla con el genérico masculino, sin negar la presencia femenina en esta producción de cultura y conocimiento.

para en su futuro convertirse en uwishín; transmite esta visión, que generalmente le ha llegado a través de las tomas de medicina. Pude conocer de cerca estos procesos, ya que al nacer un niño los ancianos de la comunidad se reúnen a tomar medicina para poder visualizar cuál será el destino de ese niño, durante estos años he podido presenciar varias oportunidades estas ceremonias, en las cuales incluso a los niños recién nacidos se les da a tomar medicina (ayahuasca). En una ocasión pude presenciar como un niño de alrededor de 2 años, tomó un vaso de ayahuasca, quedando en estado de trance hasta el día siguiente. Esto se vuelve sumamente general y especulativo, si no conocemos y nos recuerdas el contexto de la investigación.

2. *Waimiak*: el poder

El ritual de iniciación permite un primer contacto con el poder. Poder es la fuerza, es la energía que mueve la vida, es el centro de todas las formas de la vida, que a su vez mueven y sostienen al poder mediante una constante vibración de existencias, las cuales otorgan a todo lo que está vivo un lugar dentro de la existencia armoniosa de la naturaleza. El poder también permite que esta naturaleza siga existiendo de esa manera, el poder es el conjunto de todos los factores naturales que tienen acción natural y social permanente “Introducción” En *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personalidad* Granero (2012) para la continuidad de la vida. Así lo expone Hilario:

Respirar del aire es un poder, nuestra respiración es un poder si dejas de respirar pues ya estás muerto. Entonces así en cada una de las partes de manifestación, ahí están los poderes. Pero todos esos poderes están juntos concéntricos, armoniosamente cada fuerza de la naturaleza hace esa presencia unísona. Todo se basa en la energía. Para nosotros en nuestra cultura, en la lengua shuar, la esencia de esa fuerza, la esencia de ese poder denominamos *tsentsak*, es traducido literalmente como flecha, pero no como una flecha material que tiene una punta al filo y como la imagina todo el mundo, se entiende en el sentido de flecha el poder, la fuerza, la energía, entonces si es energía es luz, es fuego, es aire, es tierra y el *tsentsak* es la esencia de la vida y es la esencia del poder divino que se manifiesta como la creación y se imparte en todas las direcciones, el cielo, la tierra, las cuatro direcciones y a través de toda esa forma todos los seres vivientes como los animales, las plantas respiran, chupan, se alimentan de esa energía a través del aire... de respirar principalmente, de tomar o beber, comer. (Chiriap, entrevista personal, 2018)

El *tsentsak*, esa representación de una energía fundamental por medio de un objeto primordial Santos Granero, (2012), se localiza en cada una de las partes del cuerpo,

dándole a este una condición de ‘templo’ donde se guardan energías; la tarea del camino del *uwishín*, por tanto, es acumular este *tsentsak*, entender de dónde proviene y cómo usarlo. De esa manera se forja el conocimiento del futuro *uwishín* y, llegar a buen puerto en la apropiación de ese poder, permite la conciliación con *Arutam* y le otorga al sujeto su condición de *waimiaku* (poderoso) en *Sabiduría de la cultura shuar de la Amazonía ecuatoriana* Nampir (2012)

La profunda vinculación con *Arutam* es el medio para la constitución del *uwishín*, quien logra ‘abrir la puerta’ de la sabiduría e ingresar en dimensiones misteriosas y profundas de las energías y el conocimiento del mundo. Ahora, mi seguimiento a este camino de vinculación por medio de la trasmisión de poder, me muestra que el proceso de formación es una interacción compleja de humanos y no humanos Descola (2001) en “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”. En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*”, objetos relacionales subjetivados Santos Granero (2012) en “Introducción”. En *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personalidad*) y la capacidad de producción de efectos desde el lenguaje por medio del rezo y el canto Margulis (2009) en “La noción de cultura”. En *Sociología de la cultura*), Austin (1971) en las páginas que siguen, trataré de expandir esta argumentación.

3. El camino del aprendizaje

La trasmisión de poder requiere un proceso sostenido que se desglosa en diversos momentos de la vida de la persona que busca ser *uwishín*. El momento iniciático, una vez que se ha identificado la potencialidad del niño, es un ritual llamado *Numbearma*, que puede hacerse en el mismo hogar del niño, como en una cascada, en las montañas o lugares específicos. Si se desarrolla en el hogar, los tutores, el maestro o maestros, los padres, los abuelos y familiares del niño, se reúnen para apoyar su iniciación.

En este ritual se utiliza se utiliza sangre de gallo o de algún animal que se haya escogido previamente, pero, sobre todo, el tabaco es un elemento protagónico. Se lo toma como medicina, en forma de zumo, y el maestro *uwishín* infunde cantos y sopla medicina en los *chakras* principales del niño: la corona de la cabeza, oídos, frente, pecho, garganta, nuca, espalda, brazos, manos, nudos, rodillas. Además, se rezan todas las direcciones geográficas por la vida del niño, invocando a los espíritus para el bien de su vida. Esta

también es una reunión para entregar consejos por parte de los mayores. En este ritual personalmente no he participado con el uso de la sangre de un animal, pero sí en el resto del proceso. Luego, una vez realizada esta primera acción, sea mediante la sangre del animal o mediante las aguas de la cascada, se bendice al niño y se le da un nombre.

Aquí se produce un importante proceso de construcción de subjetividad, mediante la incorporación del Otro para la constitución del sujeto Santos Granero (2012) en “Introducción”. En *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personalidad*). Cuando el maestro sopla medicina al niño, se está transmitiendo los *tsentsak*, la energía que vitaliza y que luego recorre todo el cuerpo por medio de la sangre; de esta forma, el cuerpo físico se nutre de dicha energía. Entonces, aquello que constituye la capacidad de fortalecimiento propia, viene otorgada por un agente externo que la insufla. No hay *uwishín* (Yo), sin la integración en su naturaleza de la fuerza transmitida por un maestro (Otro). Con ello, el proceso de constitución del *uwishín* como sujeto comunitario, vinculado a las energías de otros sujetos, queda expuesto desde un primer momento.

Posterior a ese momento de iniciación, el niño debe ser cuidado bajo estrictos comportamientos basados, en primer lugar, en la alimentación. Los primeros meses, el niño iniciado no come, solo tiene admitido tomar energía a través de la leche materna, por medio de la cual también adquiere poderes.

Cuando el niño ha crecido, incluso hasta llegar a ser un adulto, si busca ser un *uwishín* debe conservar la dieta cuidada, pero le suma el ritual del ayuno, el cual, dependiendo de las indicaciones de su maestro, puede ser de uno hasta cuatro días, en los cuales no come ni bebe agua, solo consume zumo de tabaco o recibe pequeños alimentos de forma intermitente si es que el periodo de ayuno es muy extenso.

El ayuno o la exclusión de ciertos alimentos, son un factor clave en el proceso de constitución del *uwishín*, por razones muy precisas que explicaré más adelante. Cabe por el momento añadir, que la privación ritual también se extiende a las relaciones sociales:

Cuando le hacen esa iniciación, ya el niño o la niña o la persona mayor, no ve a la gente, no conversa, no está con la gente, no mira a la gente, está reservado durante un tiempo; pueden ser tres meses, cuatro meses más o menos, incluso seis meses, pero normalmente se lleva 3 meses como máximo.

Es en ese tiempo que se considera que se consolida, que se fortalece esa energía, esos conocimientos que se transmiten, se hace unísono, uno solo con la vida, con el cuerpo, con el espíritu de todo el ser del individuo. Se llega a un estado de maduración.

Durante esa temporada no está abierto para una convivencia social y así después su vida se torna un poco retirada, hace un trabajo espiritual de retiro, es un retiro de prácticas y tiene que ser así, constante durante toda su vida. Cada vez entra en proceso de retiro, de formación, de meditación, de profundizar y avanzar el camino de la formación de los conocimientos. (Chiriap, entrevista personal, 2018).

Cabe la aclaración de que, cuando el aspirante a *uwishín* es adulto, la privación social incluye a las relaciones sexuales. En estos periodos privativos se consume medicina, cuya preparación y frecuencia de consumo está a cargo del maestro. Progresivamente, el aspirante irá aprendiendo y podrá hacerlo solo.

Personalmente realicé el ritual de Búsqueda de Visión durante 4 años, en este proceso hice ayudo por 4, 7, 9, 13 días respectivamente por cada año. Puedo afirmar que fue un profundo proceso de limpieza no solamente física, es un tiempo donde se implora una visión, en una montaña, es un tiempo para encontrarse con uno mismo y con sus antepasados, es una forma de tomar conciencia para consagrarse en una vida al servicio de la sanación.

El siguiente ritual a cumplir es el *tunakaramamu*, el ritual de la cascada sagrada, este ritual inicia con una caminata que va hasta una cascada determinada, y en la cual se realiza ancestralmente este ritual. Se considera que en la cascada se encuentra la fuerza cósmica de Arutam y ahí se la convoca. La caminata dura varios días, dependiendo la distancia a recorrer, este recorrido se realiza en ayuno, manteniendo máximo la alimentación con una fruta al día. Es importante llegar en ayuno, para que el cuerpo este limpio y abierto para poder recibir el poder otorgado por Arutam.

La caminata es guiada por los ancianos de la comunidad, siendo el de mayor edad el que lidera la caminata con los *uwishín*. Al acercarse a la cascada se empiezan a realizar cantos, ya a la llegada, los *uwishín* preparan una medicina con la hoja de tabaco macerada en muy poca agua, obteniendo un concentrado de zumo de tabaco muy potente, que se inhala por la nariz o se bebe, con cantos específicos, mirando a la cascada y al cielo. Esta medicina del tabaco se conoce como la primera medicina, que facilita la comunicación con el espíritu, abre el canal de la visión y de la conciencia. Se utiliza para entender con claridad nuestros propósitos y prepararnos para recibir a las otras medicinas.

El *uwishín* que lidera el ritual con los ancianos, asignan nombres de poder a cada uno de los participantes, este nombre permite tener la fuerza para continuar realizando los demás rituales con la fuerza necesaria, y va a poner en evidencia las cualidades, fuerzas o poder que se pone en la persona, y que la naturaleza otorga.

Posteriormente se realizan cantos, silbidos y sonidos que sirven para convocar y llamar a las fuerzas de la naturaleza y de los espíritus, son la convocatoria al poder. Si el sitio es propicio, los asistentes se bañan en la cascada. Una vez terminado este ritual, los asistentes se retiran caminando sin regresar a ver atrás, ya que se considera que, si se vuelve a mirar a la cascada, esta no dejará irse a quién la mire.

Terminado este ritual, para la obtención de potencia y limpieza; el siguiente ritual es el *natemamu*. *Natemamu* es el nombre que se le da a la ceremonia de la ayahuasca, o *natem*, en idioma shuar. Este ritual está orientado fundamentalmente a desafiar la mente y permitir una importante apertura de consciencia.

Atravesados estos rituales, si el candidato a *uwishín* ya es un joven o persona mayor, y si el maestro considera que ha alcanzado un nivel adecuado de perfeccionamiento de su cuerpo y mente, se realiza el *utsunkamu*, que es la transmisión final del poder.

Este es, en muy resumida forma, el curso de ceremonias que deben ejecutarse para enfrentar al candidato a *uwishín* a una serie de retos físicos, mentales y energéticos que le permitirán adquirir conocimiento. Ahora, aunque es un proceso que puede empezar a temprana edad, Hilario Chiriap me cuenta que el ‘camino del *uwishín*’ y su proceso de transformación y apropiación de *tsentsak*, suele ser tomado por personas mayores, que ya adultas buscan un maestro y viven la ritualidad de transmisión de poder.

Si bien es cierto es fundamental el legado que se mantiene por generaciones, es decir, es común que quien es *uwishín* tuvo un padre, un abuelo *uwishín* y seguramente tiene o tendrá hijos que también lo sean. Muchos de los poderes y conocimientos se transmiten así de generación en generación. Pero hay casos también en que al nacer un niño, el *uwishín* de la comunidad puede ver en él las capacidades y las posibilidades de que sea un *uwishín*.

4. El significado de los ritos

Los ritos son acciones cíclicas y constantes que permiten la convocatoria, el relacionamiento con los espíritus.

Señala el *uwishín* Hilario cómo deben ser comprendidos los rituales:

Todos los rituales son acciones que toman relación directa con las fuerzas espirituales, eso sería. Un ritual es un conjunto de acciones dedicado a las fuerzas misteriosas, místicas, a las fuerzas espirituales; entonces, es abrir las puertas concienaciales, místicas, espirituales

que le permiten enfocarse al individuo, le permiten abrirse, ponerse al acceso de esa fuerza, de esa manifestación. Así podríamos llamarla, como una actividad de canalización de la fuerza espiritual, entonces todo tipo de ritual que se hace le permite al individuo a través de su concentración, ahí intervienen cantos, toda la imaginación de la mente, ponerse, disponerse al espíritu a las fuerzas cósmicas espirituales porque si son fuerzas cósmicas ya son fuerzas espirituales, estamos hablando en la dimensión espiritual. (Chiriap, entrevista personal, 2018)

El objetivo fundamental del rito es el despertar de la conciencia, una comunión y convivencia directa con los espíritus naturales para alimentar el espíritu humano. La concepción ritualista del shuar no solo que niega la separación de naturaleza y cultura en Eagleton, T. (2001) y Guerrero, Patricio. (2002), sino que también entrega cualidades físicas fundamentales a lo anímico, la fuerza en el cuerpo y la voluntad en el corazón. Ejemplo de ello, es que quien busca ser *uwishín* no solo debe cuidar lo que come, sino que su espíritu también requiere de nutrición; la cual se obtiene, entre otras formas, mediante los procesos de ayuno y aislamiento, cuando se cancela el contacto con la comida y la gente, para en cambio incrementar la interiorización subjetiva. Así la importancia que tienen los ritos de privación en la formación del *uwishín*.

Esto reafirma también la condición de nómada del ser humano, quien puede potencializar su cuerpo físico a partir de desafiar su mente y conciencia. En esto, encuentro que, en términos prácticos, la cultura shuar propone prácticas similares a otras culturas muy distintas a ella, prácticas donde el malestar del cuerpo puede ser superado desde una intensa fortaleza mental:

Uno dice, ¡bueno es que yo no puedo, no aguanto el hambre, no puedo estar dos días sin comer! Pero las personas piensan en su estado de la vida cotidiana; pero cuando va a la montaña, cuando va a hacer ese trabajo, ya su mente, todo su ser, se proyecta, se pone en ese nivel y puede pasar un día o dos días sin comer, porque la fuerza mental está proyectada a eso, lo que llamamos objetivo, propósito para lograr eso. El ayuno permite abrir esos estados concieniciales, limpiarse, el cuerpo se hace más sensible y empieza a sentir los olores de las plantas de la naturaleza, la fragancia, solo en el hecho de respirar empieza a recibir ese néctar de todas las energías. (Chiriap, entrevista personal, 2018)

La ritualidad debe permitir una conexión con la divinidad y la esencia de todas las fuerzas, debe generarse una unidad armoniosa con *Arutam*, que quiere decir, como había anotado más arriba, fuerza, espíritu ancestral, original y antiguo. *Arutam* literalmente significa ‘que está presente’, es una vibración constante, que no tiene principio conocido, por ello, también puede ser referenciado como ‘Gran Misterio’, o ‘Gran Espíritu’.

Esa fuerza básica fundamental que es *Arutam*, se traduce en la fuerza de muchos elementos, en la de los animales terrestres, de las aves, de los seres que habitan en las

aguas; en las fuerzas de los elementos naturales. Son fuerzas, además, que se comunican e interrelacionan con el hombre. Estas fuerzas son las que transmiten el poder al sujeto, a través de los rituales con tabaco y *natem*, a través de los cantos que expresan vitalidad, fuerza y sanación

5. Capacidad comunicativa

Para la transmisión de poder del *uwishín* dentro de un proceso cultural, espiritual y comunicacional, se involucran diversos elementos, cada uno con capacidad de acción e influencia práctica sobre la persona que se expone a ellos.

Se reconocen en esta relación una amplitud de agentes humanos y no humanos que son parte de la condición del sujeto que busca convertirse en *uwishín*. Al menos pueden señalarse: 1) al elemento de transmisión del poder, que son las flechas o *tsentsak*; 2) al maestro que la transmite o *uwishín*; 3) la persona que recibe esa transmisión con el fin de constituirse en *uwishín*; 4) el contexto comunitario inmediato, que involucra a los padres, abuelos y al círculo familia cercano; 5) la comunidad en general; 6) las piedras de poder energético, o *namur*; 7) las plantas de poder, como el *sishing* (un abanico de ramas de palmera), ayahuasca o *natem*, chonta, peyote, agua colla, coca, tabaco; 8) armas rituales, como lanzas y flechas de chonta; 9) objetos e instrumentos sagrados y de protección, como collares o coronas; 10) sitios rituales y energéticos; 11) partes animales, como pieles, o plumas de aves poseedoras de fuerza espiritual noble, como de tucán, guacamayas o águilas.

Cada uno de estos elementos, unidos al lenguaje (rezo y canto) como mecanismo vinculante, crea las condiciones comunicativas y culturales para producir los efectos deseados Austin (1971) del ritual, que se traducen en ampliación de la consciencia, apropiación y gestión de energías, sanación y construcción de conocimiento.

Sobre los elementos humanos y el *tsentsak* ya se han señalado ciertas características, por lo que conviene pensar en los otros elementos involucrados. Respecto a las piedras mágicas, algunos maestros las tienen y usan exclusivamente para atraer poderes mágicos, como el *tsentsak*. También hay *namur*, o piedras para curar, para inducir a la fuerza de sanación y trabajar con espíritus que intervienen para el acto de curación y de sanación, también son lanzas y las flechas de chonta a manera de instrumentos protectores. Entiendo, por tanto, que son objetos con *wakan*, que poseen en sí mismo

capacidad de acción, constituyéndose en elementos altamente comunicantes en la constitución de los efectos deseables, justamente por la fuerza de su *wakan* sanador o contrarrestador de males, Santos Granero (2012) en “Introducción”. En *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personalidad*.

En cuanto a las plantas, el *sishing* de palmeras o de bambú, forma parte de un amplio conjunto de plantas medicinales o de poder o mágicas, cuyo uso no se limita al ritual preciso de sanación o transmisión de poder, sino que pueden ser utilizadas para la vida cultural cotidiana. Por ejemplo, el bambú se usa para hacer casas que tengan una protección espiritual; otro instrumento poderoso es el *sishing* que sirve para cantar abanicando el cuerpo, lo que genera una armonía entre el poder de la planta con el poder del aire; el viento es el agente para mover todas las fuerzas, abrir, refrescar; el viento limpia, infunde, profundiza todo el poder.

El *natem* o ayahuasca, el tabaco, floripondio, yagüe, chiricasi o piripli, son plantas de poder establecen roles complejos en la ritualidad, pues no solo se usan para cocinar medicina, sino también para elaborar las lanzas y flechas, por ello, son una materialidad muy presente, polivalente y con un *wakan* fuerte. Dentro de la cosmovisión shuar, esto muestra su profunda conexión con *Uwi*, la divinidad o dios del poder de la alimentación y del poder de las flechas. Esa polivalencia se muestra en la madera de chonta, por ejemplo, pues se usa para limpiar el cuerpo, es símbolo de poder y fuerza, por eso, de ella se pueden fabricar instrumentos, herramientas y también medicina.

De forma similar a como la planta juega un doble rol como medicina y materia prima de instrumentos, los elementos animales también son agentes importantes, no solo por sí mismos, sino porque facilitan la elaboración de objetos sagrados.

Dentro del campo de los instrumentos sagrados de poder están las coronas, y su función es retener la fuerza y energía del animal del cual están elaboradas. Si se usan, por ejemplo, plumas de aves con conexión a la tierra, se retiene el poder de la tierra; si son acuáticas, se consigue el poder del agua.

Las coronas se colocan en la cabeza por un objetivo muy preciso. Siendo la pluma un objeto comunicacional debido a su *wakan* Santos Granero (2012) en “Introducción”. En *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personalidad*, al colocarlas en la cabeza, la mente del *uwishín*, o su aspirante, se agita y despierta gracias a ese poder. La conexión de energía y materia se revela aquí, porque el espíritu del ave de poder infunde su energía y coloca a la mente en un orden nuevo, que es el

conocimiento, la consciencia de la vinculación con las energías naturales y cósmicas que ayudan a potenciar la fuerza mental y generar la conciliación con el poder místico o *Arutam*. No obstante, los objetos sagrados no se limitan a las coronas:

Luego usamos pieles también, por ejemplo, de tigre. Colgantes en la garganta, como semillas de plantas que tienen su fuerza, su energía, que te protegen, te bendicen, te iluminan de alguna forma. En el pecho también se llevan, porque el pecho es el espejo solar, está el corazón, los órganos principales, los pulmones, más abajo está el hígado. Entonces, de una manera llevar semillas de plantas, adornos, colores, formas, símbolos. Esas insignias de configuraciones naturales de los poderes, de energía de la anaconda, del tigre, esos dibujos de sus pieles, sus plumas, en sus medicinas de aceites, en sus huesos, todo. De alguna manera utilizamos esos instrumentos, herramientas, como medicina de poder para ayudarnos a estar conscientes de que no somos un ser solo, separado. (Chiriap, entrevista personal, 2018)

En la búsqueda de gestionar el poder de elementos de origen animal, también se los ha usado para elaborar colgantes, como los *awuankent* que cubren el pecho del *uwishín*, los cuales pueden estar hechos de huesos de aves tayo, porque sus osamentas representan mucho poder, debido a que son aves que crecen en cuevas, desafiando los peligrosos. Esta cualidad de fortaleza que tiene el animal, también lo vuelve un alimento poderoso o sagrado,

Otro instrumento de poder y protección son los collares, están los *esantim*, que van cruzados de izquierda a derecha, son dos collares grandes de distinto diseño, que representa a lo masculino y otro femenino. En la cultura shuar, en el lado izquierdo se ubica el collar más ancho que representa lo masculino, es decir sobre el corazón. En el lado derecho se coloca el otro collar que representa la sabiduría femenina y va cruzado sobre el anterior, representando así que va por delante la sabiduría de lo femenino.

Como paréntesis en la descripción de elementos no humanos, aunque es claro que la imagen femenina es débil al interior de las comunidades shuar, identifico que, sin embargo, se busca establecer una relación complementaria en las relaciones de género y que es un ordenamiento importante para su cultura, porque mantiene equilibrios entre elementos. El distorsionar estos equilibrios y la comprensión de que cada género ocupa un lugar en la relación del mundo.

Volviendo a los agentes no humanos, los espacios energéticos cumplen una función fundamental en las capacidades comunicacionales y de constitución de la realidad por medio de procedimientos convencionales y circunstancias correctas Austin (1971) en *Cómo hacer las cosas con palabras*. En el mundo shuar, generalmente estos espacios son

las cascadas, montañas, valles, ríos potentes que corren y limpian, y son elementos fundamentales dentro de los rituales.

Además, se utilizan instrumentos que llaman y convocan a los espíritus y a las fuerzas de la naturaleza que se requieran para los rituales. A través de los cantos, y también de los instrumentos musicales, como las flautas, el violín o el caracol, que son usados para llamar a los espíritus durante el *natemamu*.

En cuanto a la presencia de instrumentos u objetos animales, estos resultan sagrados en la ritualidad, por ejemplo, el uso de las pieles, plumas, dientes, entre otros, son elementos que se considera que no solo llevan consigo la potencia del ser que representan, sino que su propia cualidad estética les otorga capacidad comunicacional de energías. Explica Hilario:

Es la nobleza, o sea, es la energía fina del poder que llama a la luz, sus plumas son llenas de coloridos, las plumas de águila que representa la visión fundamentalmente, poder también, visión. Por eso, cuando vamos a la montaña también le cantamos al águila.

Hay varios tipos de águila aquí, en la Amazonía. Por ejemplo, uno de los cantos que se hace, traducido dice: ‘siendo águila, soy rápido, veloz ágil, entonces voy cazando silenciosamente’.

Hay otro canto, por ejemplo, que es para cazar y se le canta al águila. El águila anda por tierra; así, silencioso, y las aves que andan bajito y de ahí se eleva desde la tierra y va cazándoles. Entonces no se deja ver.

También se le canta para diferentes actividades, se le canta al águila de la guerra para ir a investir la guerra: ‘con mi primo águila somos invencibles’. Se le dice al otro compañero, cuñado, primo, con el que este, papá, hijo: ‘nosotros en el espíritu del águila somos invencibles y somos invencibles y somos invencibles’. (Chiriap, entrevista personal, 2019)

El canto es mecanismo de invocación y agradecimiento, la repetición de las frases del canto lleva a un estado de conciencia y despertar del poder. Por medio del canto se invoca y se llama a los poderes y las fuerzas de la naturaleza que se requieran para el ritual, por ejemplo, se invoca el poder del águila, del cielo, del trueno; y gracias a estos poderes se pueden enfrentar a los enemigos. Además, el canto genera la vinculación respetuosa con el animal que se invoca, pues al ser agentes de belleza y energía que pueden transferir su *tsentsak*, merecen especial consideración para cazar, para alimentarse de su carne y energía.

Esta vinculación del ser humano con la naturaleza le recuerda su integralidad, pero también las carencias del hombre frente a la fuerza de los animales. Si bien el ser humano caza y come a las aves, por ejemplo, lo hace porque son poderosas, el ser humano come aquello que posee algo de lo que él carece. Así mismo, las plantas y su espíritu sustentan la vida no solo por sus nutrientes, sino por su energía sanadora. Al comer, se come

también el poder de lo que se come, su sostenibilidad de carne, su espíritu, su comportamiento misterioso de convivencia con los poderes, pues se toma su vida y su fuerza.

Este proceso de alimentación de espíritu y cuerpo, de toma de energías elementales, de soplo y aliento de poderes, de privaciones para obtener recompensas, me muestran que la transmisión de poder no es una práctica única, no es una emisión que se realiza del maestro al aprendiz de una vez por todas. Más bien, la transmisión de poder es un proceso constante de apropiación que se realiza desde diversos elementos de la naturaleza desde las piedras energéticas hasta la comida. La vinculación con *Arutam* por medio del poder, en un lazo que debe fortalecerse permanentemente.

6. Comunicación y oralidad en la trasmisión del poder

El lenguaje es fundamental en la trasmisión del poder, El lenguaje en sí mismo, como plataforma de constitución de la cultura, tiene un lugar central por medio del canto, de los rezos y las plegarias.

Pueden distinguirse aquí entre *anent* y *nampet*. Los cantos de invocación en los rituales son los *anent*, son los cantos de invocación de primer orden, aquellos que abren las puertas al conocimiento y permiten apropiarse de la fuerza de los agentes no humanos, por ejemplo, un *anent* de la cascada. Los *nampet*, por su parte, son los cantos populares. Siendo así, los *anent* llevan consigo más potencia y por su preponderancia, cambian dependiendo de su contexto. Así, hay *anent* para invocar el poder ritual de la cascada; para la bondad productiva de la huerta y que cantan preferentemente las mujeres; hay *anent* para la caza y la pesca; o para la guerra.

Para la iniciación de los *uwishín*, son fundamentales los cantos pues refieren e integran en el acto simbólico-comunicativo a todos los seres espirituales y tangibles de la naturaleza, que se presenten en la ceremonia. Se le canta a la cascada, al aspirante que recibe la transmisión del poder, se canta al tabaco, a las medicinas, a los tigres, a las anacondas, a las águilas.

Esta acción de mencionar a todos los agentes es fundamental y me resulta particularmente interesante la forma en cómo el canto construye una descripción de las características de los agentes no humanos, de sus formas, sus colores, su estado, su intensidad, su manifestación. Identifico en esto, cómo el lenguaje actúa plenamente como arquitecto de la representación de la estética y potencia de la fuerza con la que se trabaja,

con el fin de establecer su consciencia y capacidad de transmisión de poder. Por ejemplo, cuando en el canto se describe las cualidades físicas y energéticas de la cascada, el poder se vuelve perceptible para quien lo está recibiendo, la palabra permite ver y sentir la energía.

Bajo la cosmovisión de la integralidad entre materia y energía, la descripción verbal del agente no humano debe ser tanto física como metafísica. Por ejemplo, se describe la forma en cómo se manifiesta la cascada, su componente físico observable, pero también en su capacidad mágica, el espíritu que no puede verse, pero que la tradición y la formación enseñaron a percibir. Por tanto, la descripción es vehículo de la función perlocutiva (Austin 1971) en “*Cómo hacer las cosas con palabras*” del lenguaje. Señalar las cualidades del agente no humano, es lo que permite al aspirante a *uwishín* asumir y comprender aquello que está recibiendo; así como percibir sus efectos en la vida material.

Sobre esto, añade Hilario:

Si vamos a hacer un ritual relacionado al agua como poder, un ritual de ceremonia de poder, o en una playa, o si vamos a un río, le podemos cantar y tenemos que describir esa forma. Cuando vamos a la cascada describimos esa forma, o sea su manifestación, ahí le estamos cantando a los poderes de la lluvia, los truenos, las águilas, los tigres, la anaconda, y describimos a la cascada honrándole de esa forma, llamando al espíritu de allí. Por ejemplo, diciendo:

*En tus aguas, en tus cascadas cristalinas,
resplandecientes, sonoras iluminadoras
potenciales que descienden desde tu fuente del cielo del universo
en esta cascada, colores cristalinos, colores azulados
(Chiriap, entrevista personal, 2018)*

La efectividad del canto como acto comunicacional está atravesada por la condición de cumplir procedimientos correctos y completos Austin (1971) “*Cómo hacer las cosas con palabras*”, hay cantos que pertenecen a tradiciones y ritualidades específicas. Los cantos están clasificados y especializados, hay algunos que se pueden realizar en una ceremonia específica, y otros pertinentes para cualquier momento.

Sobre esto, los cantos *uwishín* solo pueden ser ejecutados por los *uwishín*, porque cuando se canta se está levantando poder y es necesario estar a la altura de dicho poder, se debe tomar tabaco, tomar medicina, y los cantos son de gran magnitud, porque son cantos que se han aprendido durante años de formación. Un *uwishín* experimentado como Hilario, incluso puede tener cantos propios, de su autoría, junto a los llamados ‘cantos patrimoniales’, cuyo autor se desconoce pero que se transmitieron de generación en

generación. Sin embargo, la dinámica ritual hace que los cantos se transmitan como el linaje de una tradición, sin autores reconocibles pero orientados siempre a la conexión con *Arutam*.

Desde la tradición, el lenguaje no es solo el vehículo de la cultura, sino de la espiritualidad del pueblo shuar. En los cantos patrimoniales no solo se encuentra la memoria oral de la comunidad, sino que están presentes las fuerzas espirituales de los ancestros, porque cuando muere una persona que ha tenido fuerza e iluminación, su energía pasa a formar parte de la gran fuerza cósmica, y cuando se elevan sus cantos, se los está invocando, se invoca la fuerza de su linaje. Con esto, el lenguaje en la cultura shuar excede la perspectiva de la semiótica *tradicional* occidental, que encuentra en la codificación y ordenamiento de las palabras un sentido que no excede lo lingüístico.

El canto es también altamente terapéutico. Lo encuentro similar no solo a la producción de un diagnóstico, como en la medicina occidental, sino al mismo procedimiento o tratamiento para la curación y se hace, nuevamente, desde la capacidad de descripción de aquello que se está realizando en el cuerpo de la persona enferma. La liberación de los malestares y la eliminación de los *tsentsak* negativos, para infundir nueva energía rica y positiva, se hace por medio de un canto que describe el proceso de curación. En el canto se señala cómo el *tsentsak* perjudicial está siendo extraído y cómo se otorga fuerzas nuevas. Justamente, estos son cantos exclusivos de *uwishín*. El canto en estos casos va a ser siempre único, el *uwishín* convoca y cura a través del canto.

Algunos cantos son heredados y transmitidos de generación en generación como parte del proceso de formación del *uwishín*, como por ejemplo los cantos que se realizan a la medicina (ayahuasca) en las ceremonias. Pero existen también otros cantos que se presentan al *uwishín* en el momento de la curación y le sirven para diagnosticar o entender el mal que aqueja a la persona y así mismo son uno de los instrumentos de curación.

Para cerrar este acápite, desde la articulación de las condiciones de comunicación, comprendo a los rituales como prácticas espirituales que buscan generar efectos prácticos en el aspirante a *uwishín*, con el fin de que pueda entender la visión del camino. Los cantos, las enseñanzas y los rituales son acciones comunicativas orientadas a la producción de efectos Austin (1971) porque cada uno despierta la conciencia. De tal forma, el proceso de formación hace que el *uwishín* iniciado logre una mayor información de los conceptos y valores, tanto de las propias ceremonias como de la vida de la comunidad. Además, el acto comunicativo tiene efectos físicos, pues se intensifican los sentidos, la perspectiva de visión, se potencia la mente y el cuerpo, se comprenden los

procesos de vida relacionados con el hombre, la naturaleza y el universo; además, se comprende el valor nutritivo de la vida y cómo alimentar el cuerpo y el espíritu de la persona. Hay, por tanto, una profunda transformación en ser humano.

7. Alcanzar el nombre de *uwishín*

Determinar cuándo una persona ha alcanzado la categoría de *uwishín* es una responsabilidad de su maestro, él es quien considera que esos poderes místicos y las fuerzas cosmológicas se implantaron en la sangre, el espíritu y el cuerpo del individuo. Esto se verifica cuando al tomar medicina, el maestro ve que el poder ya cubrió todo el cuerpo del aspirante y ha transformado a la persona; después de atravesar un recorrido formativo de meses o años, el tiempo suficiente para desarrollar el campo energético y tomar los poderes de *uwishín tsentsak*. La formación de un *uwishín* no tiene un tiempo fijo o predeterminado, puede iniciarse en el nacimiento, en la niñez o incluso siendo ya adulto. El aprendizaje iniciativo y la ejecución de los rituales toma años de proceso, hay rituales que pueden durar meses o procesos de aprendizaje y transmisiones de poder que implican convivencia del aprendiz y el maestro durante meses e incluso años, dependiendo de las condiciones. Un *uwishín* está en permanente formación, va adquiriendo nuevos poderes a lo largo de toda su vida con diferentes maestros y también los va transmitiendo y entregando a otros de la misma manera.

Si el maestro considera que el aspirante está listo, realiza una bendición para abrir su energía, porque el contacto inmediato del nuevo *uwishín* con las fuerzas negativas y las enfermedades, puede distorsionar su energía. En la bendición se le enseña al iniciado cómo enfrentar la batalla contra las energías dañinas, le indica todas las tácticas y sopla medicina para abrir todos los espacios y canales energéticos. Solo entonces el *uwishín* nuevo puede curar, puede hacer su práctica tal como la aprendió, y es entonces que puede gestionar el poder y valerse de los instrumentos, los cantos y las herramientas adecuadas para la sanación.

La prueba de fuego consiste en que, si el *uwishín* nuevo ofrece terapia, el enfermo debe sanar lo más pronto posible, porque sus energías son nuevas. Con esto, el *uwishín* alcanza el valor cultural que señala Guerrero, Patricio. (2002) cumplir con la conducta

que socialmente se espera de él y así, la misma comunidad reconocerá que ya puede curar.

Así lo expone Hilario:

¿Qué hace el maestro guerrero a su discípulo guerrero? Primero lo instruye el tiempo que sea necesario, luego lo ve batallar en las prácticas, primero la práctica, este camino es así mismo. Entonces ya vienen pacientes que están enfermos, toma medicina y el maestro que está sentado, ¡bueno entonces, ya estás instruido, funciona, ya está, ya culmino! O sino simplemente le ‘mira tú, ya llegaste a diez meses, un año, o el tiempo que se te pidió, tus poderes, tu energía no se van a distorsionar’. (Chiriap, entrevista personal, 2019).

Si el aprendiz ha logrado la aprobación de su maestro, y ya puede ser un *uwishín*, por ejemplo, puede después del periodo de interiorización y madurez energético puede comer algunas comidas que tenía prohibidas, además que ya puede convivir con una pareja. Como se señaló, la privación en el proceso formativo es prioritaria, porque en el camino del *uwishín*, el control y el cuidado de la energía del *tsentsak* son importantes.

Todo esto se hace con el objetivo de proteger las energías del mundo astral, para que no se filtren otras que no construyan el estado de conciencia requerido. El *uwishín* debe concentrar todas sus fuerzas en la producción de una consciencia, pero cuando abre los canales de la meditación, cuando toma medicinas, también se vuelve sensible a otras fuerzas oscuras que se pueden filtrar.

Tras este largo proceso y la aprobación del maestro, el nuevo *uwishín* sabe que está listo, pues ha hecho los pasos correctos, que pudieron tomarle desde un año hasta cuatro o cinco incluso, pero más allá del tiempo invertido, sabe que el camino fue adecuadamente recorrido. Posteriormente, deberá hacerse conocer por la comunidad y mostrar que conoce la tradición shuar.

La práctica del *uwishín* debe verse en su capacidad de levantar la ceremonia, los rituales, los rezos y los cantos. Por supuesto, cualquier hombre o mujer shuar pueden entonar cantos y conocer de rituales, porque forman parte de la tradición de su cultura, pero es el *uwishín* el experto conocedor de todas las ceremonias y principios de la vida; por ejemplo, él entiende la sabiduría que está atrás de la cosecha de las plantas; o sabe que el corte de la ayahuasca requiere de unos cantos específicos y de rezar con tabaco.

Cabe aclarar que el cargo de *uwishín* no es equivalente a la obtención de un título o cargo en el mundo occidental. El *uwishín* no se reduce a la retención y ejecución de conocimientos y habilidades; sino que implica, sobre todo, la constitución de un estado de conciencia que permita sentir y entender la vibración y el sonido universal. Por ello, dentro de la palabra *uwishín*, *U* significa ‘grande, infinito’. *WI* es ‘la fuerza universal’

centrada en un solo sujeto, lo que revela nuevamente la constitución del hombre de conocimiento como un actor cultural y comunicacional –una subjetividad– que solo puede surgir por medio de la incorporación del Otro Santos Granero (2012). “Introducción”. En *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personalidad*; el Otro que está en la fuerza del cielo, del agua, del aire, de la tierra, que se concentra en energía misteriosa. Finalmente, *Shin* son todos los colores del universo, del cielo, es la energía cósmica, la flecha cósmica.

Así, el *uwishín* es quien concentra la fuerza del infinito y toda su diversidad en un solo sujeto y por ello es *waimiaku* (poder). Pero ese sujeto no existiría si no fuera también uno solo con esa gran potencia universal, *Arutam*. Es por esa dualidad de ser unidad y totalidad a la vez, que puede ser un hombre de medicina, de conocimiento y, por tanto, puede ser guía de su pueblo.

Entender ser custodio de esta forma de tradición espiritual shuar es en lo material, espiritual, es la forma íntegra de las formas y maneras de la tradición. El *uwishín* es custodio estas formas, de Altares, de Templos he Instrumentos y los pone en disposición para la gente y para las ceremonias. Su rezo, su trabajo se extiende más allá de los tiempos ceremoniales, Su cuidado es permanente.

El camino de formación del *uwishín* es un proceso de vida, un hombre es consagrado como *uwishín* para la misión de perpetuar, extender y sostener el conocimiento de la sabiduría shuar, para la sanación y la perpetuación de la vida de estas comunidades. Esta herencia es una instrucción permanente a lo largo de toda su vida, es una responsabilidad tener esta jerarquía, ser la cabeza espiritual del pueblo, que dá lineamientos y abre el camino a través de su visión

Conclusiones

La transmisión de poder no es un acto único de entrega de instrumentos y destrezas que se aplican en la sanación; es más bien, un proceso sostenido, un ‘camino’ en el cual se forja una forma particular de pensar y percibir al mundo a partir de la conciliación de la existencia propia con *Arutam*, de tal manera que el hombre común se convierte en *uwishín* y asume una condición de *waimiaku*, de sujeto poderoso, capaz de expulsar y entregar *tsentsak*, procurando así la salud y el bienestar de sus congéneres.

Para cumplir con este objetivo, debe conocer, exponerse y aprender a usar una serie de instrumentos y recursos humanos y no humanos, donde el lenguaje es fundamental porque es el medio de vinculación para la generación de los efectos deseados. Esto convierte a la transmisión de poder, y los rituales de sanación, en procesos culturales, espirituales y comunicacionales de transformación de la vida y su materialidad.

El estudio de la transmisión de poder muestra que el lenguaje es un instrumento transformador, por tanto, los eventos comunicativos tienen efectos reales en la vida de las personas por inciden en la manera de vivir, en una vida constante en el rezo, en la alerta de cada instante de la vida encontrando en cada acción de la naturaleza la respuesta y la afirmación de su rezo. Reluce la importancia que tiene en esto el rezo y el canto. Si bien en esta investigación se han apuntado algunos elementos respecto a su función en el contexto de los actos del habla, queda pendiente comprender al lenguaje en formas mucho más amplias. Por ejemplo, las implicaciones retóricas y poéticas que tiene el canto ritual, y cómo estas se vinculan a la estética, la memoria y religiosidad.

Ubicar a las palabras en este nivel de importancia ayuda a comprender que una lengua no solo se mantiene viva al ser practicada en sus usos cotidianos, sino que debe ser comprendida como instrumento de acción para la transformación de la realidad, cosa que el ritual de sanación confirma constantemente. Si una lengua se separa de su potencial ritual y mágico, pierde su energía misma como eje en la cultura shuar.

La medicina tradicional fortalece la lengua y la cultura de pueblos ancestrales, es un trabajo que debe hacerse al interior y exterior de las comunidades shuar. Al interior es una tarea urgente, si se considera que la práctica de la medicina ancestral, como lo ha señalado el mismo Hilario Chiriap, es frecuente en las poblaciones más adultas, pero de menor interés entre los más jóvenes, se corre el riesgo de que no existan recambios

generacionales que quieran vivir esta experiencia y asumir el rol de *uwishín*.

En cuanto a la promoción de la ritualidad y la medicina ancestral al exterior de las comunidades, resulta necesario divulgar estas prácticas en el resto de la sociedad ecuatoriana, la cual notablemente las desconoce. De la misma forma en cómo ciertas prácticas indígenas de la Sierra han logrado positivos grados de reconocimiento (como la justicia indígena o la celebración del Inti Raymi) las prácticas shuar pueden ocupar un lugar de validez. Esto tendría un notable efecto positivo en la comunidad en general, pues les permitiría a más personas encontrar formas integrales y valiosas de cuidado de su salud e incluso, de restitución de su equilibrio emocional.

Para ello, dos actores resultan fundamentales. En primer lugar, está la academia, que debe asumir el reto de explorar la cosmovisión de diferentes pueblos y nacionalidades, permitiendo una necesaria conciliación entre la tradición teórica occidental y las prácticas ancestrales americanas. Además, urge la inclusión de estas prácticas culturales en las actividades de las universidades. Su celebración puede ser un aporte al desarrollo de una academia mestiza e intercultural que reconoce la diversidad, hacer, crear, propiciar altares y ceremonias dentro de los campos académicos valorando seriamente la posibilidad de tener a los mayores o los hombres y mujeres de medicina consagrados realizando un constante trabajo a la par con disciplinas académicas es decir pares de acompañamiento de Académicos con los Sabios de los pueblos.

El otro actor importante es el Estado, responsable directo de las políticas públicas de protección cultural. Un Estado intercultural debe anular la promoción de las culturas de sus pueblos como puros instrumentos de atracción turística, como si de un performance artístico se tratase. Más bien, debe ser capaz de proteger el conocimiento milenario, con leyes claras de protección a la propiedad intelectual sobre las medicina de nuestras plantas activar un constante monitoreo de resguardo del conocimiento de la genética de nuestra naturaleza, proclamar con leyes claras el uso y las formas que por derecho corresponde a nuestro pueblo realizar sus prácticas ritualistas ceremoniales cuidando ese legado de los adultos en programas de educación y levantamiento de toda información para que este al conocimiento de todos para que así puedan beneficiarse de esta forma de sanación.

Finalmente, entender, y poder involucrarme en este bello camino de tradición y estar cerca en este proceso de la transmisión del poder en la cosmovisión shuar, me ha motivado notablemente a continuar en la investigación y prácticas de esta forma de vida.

Creo que es necesario he importante que se avale y se potencie desde la Academia con las nacionalidades del Ecuador crear escuela de formación en medicina tradicional,

que permita adquirir este conocimiento desde la comprensión de la práctica, que son un sin número de formas y altares los cuales se puede hacer una investigación profunda. Que dentro de la academia hay que tener el propósito de vincular lo intelectual, anclando templos en las Universidades, así a las futuras generaciones no se dejara solamente escrito y grabado sino también dejar físicamente los altares con toda la rigurosidad del proceso ceremonial que fueron transmitidos por miles de años.

Bibliografía

- Acero Coral, G., Pianalto de Dalle Rive, M. 1992. *Medicina Indígena*. Quito: Editorial Abya – Yala.
- Arizpe, L. 2006. “El indio: mito, profecía, prisión”. En *América Latina en sus ideas*. UNESCO-Siglo XXI.
- Austin, J. 1971. *Cómo hacer las cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Colombes, A. 1991. “Manual del promotor cultural. Vol. 1”. En *Bases Teóricas de la acción*. Buenos Aires: Editorial Humanitas.
- Chiriap Incht’, V. 1991. “La experiencia chamánica en el pueblo shuar”. En *Tsentsak, la experiencia chamánica en el pueblo shuar*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Descola, P. 2001. “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”. En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores.
- Eagleton, T. 2001. *La idea de cultura*. Barcelona, Paidós.
- Echeverría B. 2007. *Imágenes de la Blanquitud*. Mexico: Siglo XXI Editores.
- Ferigla, J. 1996. *Los jíbaros, cazadores de sueños, Diario de un antropólogo entre los Shuar. Experimentos con la Ayahuasca*. Quito: Ediciones Abya Yala, 1996.
- Ferigla, J. 1997. *Al trasluz de la ayahuasca, Antropología cognitiva, consciencias alternativas y oniromancia*. Barcelona: Editorial La liebre de marzo.
- Grimson, A. 2000. *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Editorial Norma.
- Guerrero, Patricio. 2002. *La Cultura: Estrategias conceptuales para entenderla identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Herrera, L., Guerrero, P. 2011. *Por los senderos del yachak – Espiritualidad y sabiduría de la medicina andina*. Quito: Editorial. Abya Yala.
- Juncosa, J. 2005. *Etnografía de la comunicación verbal shuar*. Quito: Editorial Abya-Yala.

- Kowii, A. 2011. *Interculturalidad y Diversidad*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Mader, Elke. 1999. *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad de Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Margulis, M. 2009. "La noción de cultura". En *Sociología de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Nampir, Ch. et al. 2012. *Sabiduría de la cultura shuar de la Amazonía ecuatoriana*. Ecuador: Universidad de Cuenca, DINEIB, Gobierno de Finlandia.
- Noboa, P. 2005. "La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad". En *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*. Ecuador: UASB- Editorial Abya-Yala.
- Pellizaro, S. 1979. *Uwishín, Iniciación, ritos y cantos de los chamanes*. Ecuador: UASB- Editorial Abya-Yala.
- Santos Grenero, F. 2012. "Introducción". En *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personéidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Saona Ruiz, E. 2006. *Las curaciones populares en el Ecuador*. Quito: Editorial Corporación Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar, 2006.
- Todorov, S. 2003. *La conquista de América y el problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Williams, R. 1994. *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós.
- Weber, M. 2014. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.