

Citar: Apellidos, N. (2015) "Título", en: González García, E.; García Muñiz, A.; García Sansano, J. e Iglesias Villalobos, L. (Coords.). *Mundos emergentes: cambios, conflictos y expectativas*. Toledo: ACMS, pp.

SUSTANCIAS ENTEÓGENAS EN ECUADOR Y LOS CAMBIOS SOCIALES ACTUALES DEL PUEBLO SHUAR

Isidro Marín Gutiérrez. *Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL)*

Diego Allen-Perkins Avendaño. *Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL)*

Francisco Javier Ruiz San Miguel. *Universidad de Malaga*

Mónica Hinojosa Becerra. *Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL)*

Resumen

Esta investigación parte del interés por conocer y comprender el papel que puede llegar a jugar un enteógeno como la ayahuasca en el desarrollo humano, dentro de un contexto como es el ritual. Para ello realizamos una observación participante y a través de la antropología visual hemos recabado información sobre el ritual de la ayahuasca (*natem*) en la comunidad ecuatoriana shuar de Shaime. Además hemos observado los cambios sociales que se están produciendo en la comunidad por los efectos de la globalización. Una de las conclusiones es que el consumo de ayahuasca sobrevive a pesar del proceso de globalización y los procesos de aculturación, por muy fuertes que hayan sido.

Palabras claves: ayahuasca, natem, shuar, chamán

Abstract: This investigation of the interest to know and understand the role it could play as an entheogen ayahuasca in human development, in a context such as the ritual. We carry out participant observation and through visual anthropology we have collected information about the ritual of ayahuasca (*natem*) in the Ecuadorian Shuar community Shaime. We have also observed the social changes that are occurring in the community about the effects of globalization. One conclusion is that the consumption of ayahuasca survives despite the globalization process and the processes of acculturation, however strong they have had.

Keywords: ayahuasca, natem, Shuar shaman

Introducción

En las últimas décadas autores como Schultes o Wasson han puesto en evidencia que el uso de sustancias enteogénicas ha sido un elemento importante en la constitución de la mayoría de las culturas y en la potenciación del desarrollo humano (Schultes, 1972). La palabra enteógeno es un neologismo que viene a significar "que genera (la vivencia de) dios dentro de nosotros". Se utiliza en el mundo académico desde hace tres décadas para definir a aquellas sustancias de uso milenario y casi siempre de procedencia vegetal, que la humanidad ha consumido desde sus orígenes y de los cuales ha nacido su concepto de divinidad.

La antropología visual comienza con el desarrollo de las tecnologías de comunicación, con las posibilidades que ofrecía la fotografía, el cine y el vídeo como herramientas para poder explorar, preservar y documentar las formas culturales. Entendemos por antropología visual la utilización de las técnicas audiovisuales en antropología como forma de investigación o como una herramienta para documentar e ilustrar la transmisión del conocimiento antropológico, como fueron en sus días los cuadernos de campo.

La unificación del video como objeto de estudio y como técnica de investigación en antropología ofrece un espacio para experimentar y para reflexionar sobre las miradas. El documental etnográfico es una observación de los pueblos que no son los "nuestros", en donde nos preguntamos sobre cómo viven, qué es lo que piensan, qué sienten, cómo se organizan,

sobre las visiones que tiene de su mundo y del mundo externo y que dan sentido a sus vidas (Ruby, 2007).

El antropólogo que utiliza como herramienta el documental trata de captar y transferir sus conocimientos de otros pueblos y de otras culturas a través de la observación de sus entornos, de sus vidas, de cómo actúan, de lo que nos parecemos y en lo que nos diferenciamos. El documental etnográfico así tiene esa doble mirada que comparte con la antropología: la mirada de lo que nos es similar y la mirada que quiere aprender de lo desconocido (Guigou, 2001).

Así el documental etnográfico no ha recibido las atenciones que se merecen en las ciencias sociales como metodología de trabajo. Para trabajar en documentales etnográficos hace falta una preparación en técnicas audiovisuales y saber trabajar en equipo, y un poco de sacrificio (Vila, 1997).

La aceptación del documental etnográfico como forma de expresión y de recogida de información comporta, para la antropología, la agregación de una nueva forma de planteamiento de las herramientas de investigación, así como la forma de información de sus descubrimientos (Ardèvol, 2006).

Metodología

Este documental etnográfico es la mirada participativa, de un proceso en un tiempo y en un lugar determinados, de personas y un colectivo específico, los shuar, en la localidad de Shaime durante el año 2014.

Queremos dar cuenta y describir este proceso de cambio social y consumo de sustancias ancestrales. Esto nos ha llevado a realizar un trabajo etnográfico audiovisual y crear un equipo de trabajo dispuestas a convivir con la comunidad shuar de Shaime durante varias semanas. Esta investigación desembocó finalmente en un documental etnográfico-participativo que realizamos. Este documental cuya duración final es de 20 minutos fue presentado el 26 de septiembre del 2014 en el Congreso de la Ayahuasca 2014 en Ibiza organizadas por el Instituto ICEERS. El documental se encuentra alojado en YouTube (<https://www.youtube.com/watch?v=gjQV5HUoZ2o>).

El documental describe cómo es el consumo de ayahuasca en la Comunidad de Shaime, en el catón Nangaritzza, en la provincia de Zamora-Chinchipec, en Ecuador. Su personaje principal es Juan Chuinda, el shamán de la comunidad, uno de los pocos que quedan. El documental enfoca cuatro ejes temáticos. El primero es la llegada a la comunidad de Shaime y primeras valoraciones sobre la comunidad. El segundo eje es la presentación del chamán, Juan Chuinda y una entrevista sobre la visión de la ayahuasca. El tercer eje es la búsqueda de ingredientes para la realización de la bebida conocida como ayahuasca. El cuarto eje es la preparación de la ayahuasca. El quinto eje es el ritual de la ayahuasca y el sexto y último eje son consideraciones finales y despedida.

Nos damos cuenta entonces de que, en esta época de globalización, estamos en presencia de una tensión entre lo tradicional y lo moderno, entre la homogeneización y la diferenciación. En donde los cambios sociales son continuos y en donde lo único perenne que queda del pueblo shuar es su vinculación con la ayahuasca.

La ayahuasca

La palabra "ayahuasca" es de origen quichua. Proviene de los términos quichuas *aya* (o cuerpo muerto) y *huasca* (o sogá), así que ayahuasca significaría "la sogá que permite ir al lugar de los muertos". Por este término se conoce una mixtura vegetal de poderosos efectos enteógenos, y al mismo tiempo es también el nombre popular de uno de los componentes vegetales que entran en la composición de la pócima, la liana *Banisteriopsis caapi*.

Entre los shuar la liana conocida como ayahuasca se mezcla con *Diplopterys Cabrerana* (en shuar *yági*) que aporta la DMT visionaria a la mixtura, con *Rinorea Viridiflora* (en shuar *parápra*) para conseguir visiones más duraderas, con zumo de tabaco silvestre para potenciar el efecto enteógeno y con el arbusto *chiriquiásip* (*Brunfelsia grandiflora*) para que produzca la sensación de frío corporal y ayude a combatir el entumecimiento físico (Fericgla, 2002). La

sustancia principal psicoactiva que está presente es el DMT. El DMT es inactivo por vía oral y sólo su combinación con un inhibidor de la monoaminooxidasa (IMAO) puede permitir que sus efectos psicoactivos (Labate y Araújo, 2002).

El descubrimiento de esta combinación sinérgica de dos plantas es uno de los logros más significativos de las culturas indígenas y a nivel etnobotánico es lo que más intriga a los científicos. Ya incluso hubo intentos por patentarlo en Estados Unidos, pero tales intentos que fueron impedidas por la reacción de las comunidades indígenas (Bejarano, 1997).

Las visiones son muy importantes y fundamentales en la cosmovisión de las etnias amazónicas. El consumo de ayahuasca sobrevive a pesar del proceso de globalización y los procesos de aculturación, por muy fuertes que hayan tenido. Así que podemos considerar que esta tradición es uno de los pilares de su sistema de valores y de la identidad shuar. Así que a pesar de estar prohibido el comercio de alguno de los componentes activos de la ayahuasca en estado puro o sintético, la forma natural de este enteógeno no está prohibida en ningún país latinoamericano (Fericgla, 2002: 28).

En la actualidad el consumo de ayahuasca, persiste en casi toda las sociedades tradicionales, por ello se hace necesario profundizar en la comprensión de este fenómeno y especialmente en el entendimiento del papel que puedan jugar en la socialización y los procesos de identificación, habida cuenta de que en culturas pretéritas los rituales de iniciación, las prácticas adivinatorias y los cultos de sanción estaban mediatizados por este tipo de sustancias (Naranjo, 1976).

Los shuar

Históricamente se tiene conocimiento de ellos a partir del siglo XV. El pueblo shuar tuvo que defenderse de los incas en 1450. Durante los siguientes siglos no fueron sometidos por los conquistadores españoles y en el siglo XIX hubo intentos de introducción por parte de misioneros cristianos. Se dice que los paltas, población que en el siglo XVI vivía cerca de la ciudad ecuatoriana de Loja, al sur del país, eran parientes de los shuar (Juank, 1984). Hacia 1550 se creó la Gobernación de Macas y los españoles tuvieron un sitio en el territorio pero era testimonial, los shuar seguían siendo independientes. Los españoles trataban a los shuar como esclavos y los obligaban a trabajar en las minas. En 1599 los shuar se revelaron con el cacique Quiruba, quien con unos 20.000 shuar asaltaron la ciudad de Logroño de los Caballeros y la conquistaron. Lo mismo le ocurrió a la ciudad de Sevilla del Oro (Karsten, 2000). En el siglo XVII se fundó la ciudad de San Francisco de Borja y desde allí se les describe como sanguinarios y violentos.

Durante el siglo XX y a partir de los años 40 con la guerra ecuato-peruana llegaron los militares y los colonos. Se comenzaron a abrir pistas en la selva y también llegaron los misioneros. Con el tiempo se crearon carreteras de tierra y ahora están asfaltando y creando puentes (Fericgla, 1994).

Los shuar, también llamados despectivamente por los conquistadores españoles “jíbaros”, este término resulta ofensivo para los shuar. Se les ha imputado un carácter irreductible y bárbaro. La imagen más conocida de ellos en occidente durante los siglos XIX y XX era la costumbre de la *tsántsa* o reducción de cabezas. La palabra shuar significa “gente”, ellos se consideran gente y el resto son “no gente” (Andrade, 1993).

Son el pueblo amazónico más numeroso, actualmente cuentan con 80.000 personas y su población va en aumento debido a la alta natalidad y al modo de vida sedentario que cada vez es más predominante. Pero a pesar del fuerte proceso de aculturación se han salvado del exterminio físico de otros pueblos amazónicos. Los Shuar viven en las selvas de las provincias orientales amazónicas de Ecuador y en la provincia peruana de Loreto. Los shuar ocupan una extensión de 120.000 hectáreas de jungla, hacia el este se encuentra la baja Amazonía, y hacia el

oeste es una zona mixta donde conviven shuar y colonos. Esta tribu es principalmente cazadora-recolectora pero también cultiva plantas para comer, plantas medicinales y también plantas alucinógenas. Su estilo tradicional de vida en la comunidad se ha perdido. Viven de la pesca, la caza, la recolección de productos silvestres, del huerto, de las gallinas, patos, vacas, cerdos, de la explotación maderera.

Los shuar es uno de los pueblos de la tierra que más substancias enteógenas consumen en variedad y en periodicidad. Es una de las etnias que están aferradas a menos parafernalias religiosas y complejas ceremonias tradicionales, con lo que permite observar más nítidamente la interacción entre el efecto de los psicotrópicos y el orden sistémico y pragmático de sus pautas culturales, sistema de toma de decisiones, formas que adquieren las relaciones sociales, construcción de los patrones de personalidad o proceso de enculturación (Fericgla, 2002, 25).

Entre los shuar lo que uno ve, siente y percibe bajo los efectos de la ayahuasca se toma sintetizado, y, al igual que los sueños nocturnos, enmarca decisivamente su comportamiento posterior (Fericgla, 1994). En la interpretación de los pasajes oníricos y de la imaginería de la ayahuasca, cuando un shuar no lo entiende por sí mismo recurre a los ancianos, depositarios de su sabiduría oral tradicional. Aunque, a causa del proceso de aculturación, los chamanes y ancianos de hoy día han perdido muchos de sus conocimientos y ya no saben interpretar la imaginería como hasta hace unas décadas. Antiguamente había auténticos maestros en la decodificación y explicación psicológica de los sueños y las visiones (Karsten, 1989).

Entre los adultos shuar el consumo de ayahuasca actúa como mecanismo de desfogue social. Consumen ayahuasca para resolver sus problemas, para reafirmar su cosmovisión y para entrar en contacto con su mundo mítico. Lo toman para hablar de su *Arútam* (el espíritu más poderoso de la selva pero a la vez defensor de quien lo ha vencido y lo ha hecho suyo), para que les dé poder (valor) y para establecer normas y procedimientos sociales, para condicionarse para reforzar ideas referidas a soluciones y para canalizar procesos mentales en un sentido que podríamos llamar de oniromancia abierta a interpretaciones. Esto les provoca un profundo sentimiento de certidumbre y seguridad que caracteriza la personalidad y las formas de comportamiento de los shuar (Mashinkish, 1988).

Su consumo se da en todas las edades y en ambos sexos. Los niños lo utilizan para codificar y condicionar conductas. Lo consumen para que salgan fuertes y rápidos, para que sean valientes y audaces, para que crezcan siendo buenos cazadores. Los jóvenes lo consumen para reafirmar su identidad y tener un contacto directo con la mitología (Pellizzaro, 1985). Los chamanes lo utilizan para tener premoniciones, ayunan y se preparan para ver e interpretar situaciones que entienden como presentes, aunque sean futuras. La ayahuasca se usa para activar mecanismos compensatorios de la conducta, aplicar el autoanálisis y a la búsqueda de resoluciones a los conflictos, tanto de carácter emocional como de carácter adaptativo general (Fericgla, 2002: 31). Su consumo puede ser hasta grupal; los jefes de familia shuar pueden decidir que todo el grupo familiar consumirá ayahuasca cuando se dan situaciones de tensión grupal que están durando más de lo habitual (Fericgla, 2002: 34).

Los jóvenes shuar que han decidido abandonar la vida al estilo tradicional para vivir el estilo de vida occidental han abandonado su sistema familiar, su hábitat ecológico, su sistema de jerarquías sociales y su forma tradicional de subsistencia. El joven shuar que vive en las ciudades y en los pueblos desarraigado y desculturado consume estos psicótrópicos como forma de contactar con su imaginario mítico. Sigue buscando e ingiriendo plantas enteógenas como forma de hallar respuestas y salidas a los interrogantes y problemas que le plantea su nueva vida. También utiliza ayahuasca cada vez que está enfermo y busca curarse (Fericgla, 2002: 21). Todos los miembros de la tribu consumen potentes alucinógenos, tanto hombres, mujeres, ancianos o niños. Este pueblo a las pociones de *Banisteriopsis caapi* que los llaman *natema* y también inhalan el jugo del tabaco (Brown, 1994).

El principal motivo para consumir todas estas sustancias enteógenas es la de alcanzar visiones. El primer contacto que tienen los shuar con la ayahuasca lo tienen a los pocos días de haber nacido. Es, como un ritual, su bautizo ante la tribu. Los progenitores le dan de beber al bebé el brebaje para que comience a aprender a distinguir el mundo físico del mundo real, que para ellos son las visiones. A partir de este momento el consumo de ayahuasca estará relacionado con cualquier momento importante en sus vidas, como rito de paso de la niñez a la adultez; durante la obtención del *arútam* o poder impersonal (Guerra Doce, 2006:66), para adoptar decisiones importantes, para tener decisiones de caza, para visualizar el rostro del futuro marido o para saber cuántos hijos van a tener.

Se consume también de forma grupal, las celebraciones de toda la tribu con mujeres, hombres, ancianos y niños pueden durar días. Pero también se puede consumir de forma individual cuando una viuda quiere encontrar de nuevo un marido, para adivinar el futuro (Fericgla, 2012). La sustancia enteógena más importante es el *natém* (*natéma* o *natem*⁹) que en quichua es la *ayahuasca*. Es una poción realizada principalmente con una enredadera, que de acuerdo al nombre científico que le dio Richard Spruce, es la *Banisteria caapi*. Esta bebida se utiliza para propósitos médicos, religiosos o mágicos. El *natem* se prepara de varias formas dependiendo de si se usará para curar a enfermos, para rituales festivos o si lo van a tomar los curanderos para ejercer su labor (Naranjo, 1969).

Los shuar han sido influenciados a lo largo de este tiempo por la cultura mestiza y su sistema simbólico y las formas de pensamiento ya no son propias de su cultura. Por ejemplo, la mayor parte de los shuar se consideran cristianos, pero vemos que la cosmovisión shuar tiene aspectos únicos que los diferencian de la población mestiza o colonos del entorno. Actualmente su cultura material está influenciada por la cultura occidental (visten con camisetas, utilizan botas de agua, juegan al fútbol, escuchan música por la radio, etc...).

Su cultura intelectual y sus costumbres sociales han cambiado, ya no cortan cabezas de sus enemigos y su religión mayoritariamente es la cristiana. Pero a pesar de que han desaparecido la mayor parte de las costumbres (las luchas entre grupos a muerte, la reducción de cabezas o algunos ritos de iniciación) la magia todavía se encuentra viva en estas comunidades, aunque de forma muy diferente y el consumo ritual de ayahuasca aún permanece.

Los shuar, antes polígamos, han cambiado su estructura familiar tradicional y son monógamos, sus hijos están escolarizados, se están casando con colonos y mestizos, los jóvenes entran en el ejército e incluso en universidades pero no han abandonado su consumo de *natem*.

La comunidad de Shaime

Shaime tiene una superficie de 7.274 hectáreas, ubicado dentro de las siguientes coordenadas UTM, 748622-76 0358N y 9515107-9527350 E. Shaime se encuentra a una altitud de 1.000 metros sobre el nivel del mar. Sus habitantes son shuar y algunos mestizos. Todos hablan castellano y muchos jóvenes apenas hablan shuar. La vestimenta más utilizada es de estilo occidental: camisetas, vaqueros y botas de agua. Las calles de Shaime están constantemente embarradas por la lluvia y la única manera de andar en ellas es con botas de agua.

La primera familia en asentarse es la de Juan Chuinda, oriunda de la provincia de Morona Santiago. El 26 de septiembre de 1974 se fundó Shaime sin ningún tipo de planificación urbana. Las *jèas* o cabañas familiares shuar han sido sustituidas por viviendas de madera al estilo occidental. La comunidad de Shaime ha crecido en el límite de selva y se ha ido despejando la selva alrededor de ella.

En 1985 se construyó la cancha múltiple cubierta donde juegan al fútbol sala y al baloncesto, la actual escuela y los columpios, para ese entonces ya contaban con radio comunitaria y servicio de agua entubada. En 1996 el río Nangaritzza se desbordó causando una serie de estragos a sus

diferentes cultivos, animales y casas e incluso la pérdida de vidas humanas. Después de la catástrofe construyeron la casa comunal con paneles solares para tener energía eléctrica y construyeron los baños públicos. En 1998 dejaron de pertenecer a la Asociación Nankais y crearon la Asociación Tayunts para formar parte de la misma. En 2004 llegó a Shaime la instalación de la luz eléctrica; también se construyó el Centro de Salud que actualmente está administrado de lunes a viernes por un médico y una enfermera. Ese mismo año se construyó la iglesia cristiana.

Actualmente se está construyendo un repetidor de comunicaciones por lo que se espera la llegada de la televisión, radios y teléfonos móviles. También tiene tiendas en donde se pueden comprar productos de limpieza e higiene, latas, tabaco o cerveza. El material se lleva al río y se cargan. También muy pronto habrá un puente y llegará una carretera. Aún no tienen vehículos a motor ya que el río se los prohíbe pero está cerca el día en que las cosas cambiarán. Así que los pocos valores auténticos de su cultura se perderán y su estilo de vida finalmente será exactamente que el del occidental.

Las actividades cotidianas en Shaime se manifiestan de forma diferente tanto por la mujer Shuar como por el hombre Shuar. A las 5 de la mañana las mujeres Shuar comienzan sus actividades dando chicha a sus esposos y preparando el desayuno. A las 6 de la mañana sirve el desayuno a su familia. Cuando son las 7 comienzan a trabajar en las huertas. A las 10 de la mañana regresan a casa para realizar tareas domésticas. A las 11 preparan el almuerzo. A las 12 del mediodía sirven el almuerzo a su familia. Por la tarde a partir de la 2 comienzan a trabajar nuevamente en la huerta. A las 4 de la tarde regresan a sus casas, preparan la chicha y la merienda a su familia. A las 7 sirve la merienda-cena a sus esposos e hijos y luego la chicha. A las 7:30 realiza la limpieza de la cocina. A las 8 pm planifica las actividades para el día siguiente y escucha algunas de las historias de su esposo. A las 9 de la noche se van a descansar. El hombre Shuar inicia sus actividades a la misma hora que sus esposas, se levantan a las 5 de la mañana. Todavía no ha salido el sol. A las 6 desayunan. A las 6:30 am comienzan a trabajar en la finca. A las 12 del mediodía almuerzan. A partir de la 1:30 inician nuevamente su trabajo en la finca. A las 4 de la tarde regresan a casa. A las 4:30 de la tarde ayudan a sus esposas en las necesidades y tareas de la casa. Cuando son 7 y está anocheciendo cenan y toman chicha. A las 8 planifican el trabajo para el siguiente día conjuntamente con su mujer y cuentan sus historias. A las 9 de la noche se van a descansar.

La familia constituye la unidad de reproducción biológica, económica, social, política y cultural más importante entre los Shuar. Los shuar se distribuyen en una sociedad de clanes, en la que sus miembros están unidos por lazos de sangre y formados por familias ampliadas (Pellizzaro, 1973). La poliginia, en donde un hombre puede contraer matrimonio con más de una esposa, de tipo sororal y el levirato se encuentran presentes en Shaime como prueba de su cultura (Lucero Borja & Moreno Campoverde, 2010).

Su población total es de 500 habitantes entre los que se encuentran niños, jóvenes y adultos, con un promedio de ocho integrantes por familia. Existe migración temporal y definitiva especialmente de las mujeres, que buscan trabajo como ayudantes de casa en las provincias de Loja y Zamora. Los hombres que salen a trabajar de jornaleros encuentran sus trabajos en Guayzimi y Gualaquiza.

Salud y alimentación en Shaime

Muchos de los habitantes de Shaime pensaron que con la llegada del centro de salud, un médico y una enfermera permanente tendrían solucionados sus problemas de salud. Con el paso del tiempo la población no ha quedado conforme. Ahora sienten la necesidad de comprar medicamentos farmacéuticos para curar sus enfermedades. Y no tienen dinero para ello. Esto no les permite abandonar su medicina tradicional para poder curar sus principales enfermedades (parásitos, diarrea, resfriados o envenenamiento por serpiente), constituyéndose más bien en una

oportunidad para transmitir sus conocimientos tradicionales entre sus generaciones y evitar la extinción de sus shamanes shuar (*wisin*).

El tipo de alimentación en Shaime está basado en yuca, plátano, camote y maíz. Los alimentos comprados en las pequeñas tiendas son arroz, fideos, sal, manteca, tomate, sardinas, cebolla o cerveza. La cantidad de dinero que destinan para la compra de estos productos varía de entre 20 y 30 dólares por semana de acuerdo al número de integrantes por familia. También hay familias que su alimentación diaria es agua salada con yuca cocida o chicha de yuca por la falta de recursos económicos. La comida siempre es preparada por las mujeres tres veces al día, utilizando como fuentes de energía el gas, en cilindros, y la leña.

Una comida tradicional que comimos fue el *yampáco*, es una técnica de cocina shuar. Consiste en envolver la comida –carne, pescado, verdura, palmito- en una hoja grande de platanero, que esté bien verde. Una vez que la comida se envuelve en una hoja se ata como si fuera un embutido y se pone directamente sobre las brasas del fuego. Las hojas externas se quemarán pero el contenido se queda guisado en su propio jugo.

Sus casas son principalmente de madera y para la cubierta del techo se utilizan planchas de zinc. Aunque quedan unas pocas casas típicas dispersas en armonía con el bosque. Las casas se componen de tres cuartos, una para la cocina y dos dormitorios. También existen varias casas hasta de dos pisos. La vestimenta la compran en ferias libres o en los almacenes de Guasymi, Yanzatza y Zamora.

La organización comunitaria y el ocio en Shaime

Está representado por el Consejo Directivo que se agrupa a su vez en la Asociación Tayunts, y ésta a la Federación Shuar de Zamora. Se reúne una vez por mes durante dos años que dura su mandato. También hay club de deportes, comité de padres de familia y catequista. Instituciones como el Ministerio del Ambiente, Ministerio de Salud, Universidad Nacional de Loja, Universidad Técnica Particular de Loja, Municipio de Nangaritza, Prefectura de Zamora Chinchipe, ECORAE y la Fundación Arco Iris son las que prestan asesoramiento en diferentes proyectos.

Los jóvenes shuar juegan principalmente al Volibol, fútbol sala, juegos mecánicos (columpios). Realizan bailes grupales o escuchan la radio. Quedando únicamente enraizada la fiesta tradicional milenaria que se realiza en honor a la chonta en donde tocan y bailan su música. La Fiesta de la Chonta es una fiesta tradicional realizada en Shaime en honor a *bactris gasipaes* (la chonta) celebrada entre los meses de febrero a junio. Es una palma que niños, jóvenes y adultos participan en la cosecha y pelada del fruto, dejando a cargo únicamente a las mujeres la preparación de la chicha previamente masticado. Los jóvenes solteros de la casa son encargados de dar inicio a la celebración danzando alrededor de las vasijas de barro colocadas en el centro de la casa. Posteriormente se integran los demás hombres y finalmente las mujeres invitadas a esta celebración. Se interpretan canciones que indican el proceso de formación de la palma desde su germinación, crecimiento, floración y fructificación. Se bebe la chonta y se celebra toda la noche. Se agradece a los dioses por la llegada de la chonta para alimentar a su pueblo. Se cree que si no realizan esta fiesta todos los años el pueblo sufriría de hambre y miseria (Alberto & Andrade, 1985).

Las comunicaciones y la educación en Shaime

Hasta hace muy pocos meses el principal y único transporte para llegar a Shaime es el fluvial por el río Nangaritza. Un servicio que presta el municipio de Nangaritza y el Consejo Provincial de Zamora Chinchipe. Existen botes a motor todos los días. Los lunes, miércoles y viernes existen botes desde el puerto de las Orquídeas hasta Shaime que dura media hora. También hay

un camino de piedras que te deja en la otra orilla del pueblo de Shaime. Cuando se necesita trasladarse a sus diferentes fincas utilizan los caminos vecinales enfangados y las canoas artesanales que con la ayuda de un motor navegan sin problema por el río Nangaritzza.

Existe una escuela estatal bilingüe completa con seis cursos, y el primer año de secundaria. La escuela tiene cuatro profesores que imparten sus conocimientos en esta unidad educativa, donde se enseña la lengua Shuar y el idioma español además de las otras asignaturas obligatorias por el Ministerio de Educación y Cultura (MEC). Según manifestaciones de los profesores se dice que los niños no tienen interés en aprender la lengua shuar y que ni sus padres tienen el interés de enseñarles. Así que se les hace más difícil impartir conocimientos en esta lengua.

El patrimonio y la producción en Shaime

La propiedad de la tierra está bajo título global, para todo el Bosque Protector Nangaritzza, cada familia dispone de fincas individuales dentro del área, su tamaño promedio aproximadamente es de 65 hectáreas. Cuentan con tierras comunales donde se encuentran la casa comunal y un taller artesanal.

Muchas personas de Shaime se han ido a trabajar fuera de la comunidad. Las mujeres se han ido a Zamora y Loja para trabajar como ayudantes de casa. Los hombres son contratados por los diferentes dueños de las fincas del sector para realizar trabajos en agricultura y ganadería y por el Municipio de Nangaritzza para trabajar en las diferentes obras que ejecuta el Cantón. También tiene contratado motoristas Shuar, para que trabajen haciendo recorridos en botes tres días a la semana por los diferentes Centros del Alto Nangaritzza. Shaime exporta madera, naranjilla, maíz o plátano que son comprados a precios bajos mientras que a ellos les venden el arroz, azúcar, sal, aceite, fideos a precios altos encareciendo la vida de sus habitantes.

Lo que más dinero da es la explotación maderera. También se produce en las huertas yuca, plátano, maíz, camote, limón, papaya, naranjilla, café, cacao y papachina. También hay producción animal de gallinas, cerdos, cuyes o vacas.

Los valores y la seguridad en Shaime

En las entrevistas mantenidas en la comunidad los shuar mayores afirman que ya no existe el respeto de hijos a padres, ni de la juventud hacia las personas mayores. La obediencia, amabilidad, compañerismo valorada y practicada mucho por sus ancestros cada día se va perdiendo por un individualismo. Los shamanes antes valorados ahora son considerados como médicos naturistas que curan distintas enfermedades. Su identidad cultural se está perdiendo aceleradamente, corriendo el riesgo de que sus rituales (Fiesta en honor a la Chonta, la purificación en las cascadas), mitos como el de Nunkui y Arutam (Naranjo, 1979), vestuario, danzas, lengua, artesanía, etc. se conserven en museos etnográficos. Las nuevas generaciones manifiestan que no les interesa mucho practicar esta cultura ilusionados por el avance de la tecnología.

Los diferentes problemas internos del Centro que se presentan son resueltos en base a los estatutos internos del mismo y al de la Asociación Tayunts mediante asamblea. La salud comunitaria se ve garantizada hasta cierto punto por un centro de salud permanente. No existen registros de agresión a la integridad física de las personas ni de robos. Tampoco existe un centro policial, pero se sienten seguros. Como forma de cuidar sus recursos naturales y garantizar una retribución económica toda institución o investigador que quiera realizar trabajos en Shaime se ve obligado a negociar con la Asociación Tayunts y el Consejo Directivo.

La administración política y jurídica en Shaimé

Su forma de organización es mediante Consejo Directivo representados por el síndico, vice-síndico, tesorero, secretario y dos vocales encargados de velar por el bienestar de todos sus socios, que son unos 60. Para ser socio se debe tener como mínimo la edad de 14 años. Éstos se reúnen una vez. Son elegidos por votación directa de todos los socios para un tiempo de dos años. Existe también Club de Deportes y Comité de Padres de Familia. La participación de la mujer en la vida política de Shaimé es pequeña. Su trabajo está totalmente definido, las actividades como la agropecuaria, cacería y explotación maderera es realizada por los hombres. Mientras que las mujeres cuidan de sus hijos, cocinan y lavan.

Los conflictos entre comunidades son analizados en primera instancia por sus Consejos Directivos bajo sus normas y reglamentos, en caso de no encontrar solución abogan por la Asociación Tayunst, mediante asamblea general; de acuerdo a la gravedad de la falta las sanciones pueden ser económicas, expulsión de los culpables del Centro e incluso puede llegar la separación definitiva del Centro. Uno de los problemas que causa este enfrentamiento es por sus hijas menores de edad (14-15 años) que son embarazadas por hombres de otros Centros sin asumir su responsabilidad. Si no se encuentra una solución en la Asamblea General, sus familiares apelan a la comisaría municipal del Cantón Nangaritza e incluso llegan a entrar en un proceso jurídico en los juzgados.

El valor de la mujer es reconocido únicamente dos días al año fechas que no son propias de su cultura, por el día internacional de la mujer y por el día de las madres. Las mujeres se encargan de cocinar y de servir, se reúnen en el *éként* o zona de la cabaña dedicada a las mujeres y a la cocina. Los hombres están en el *tankámash*, espacio masculino similar a nuestro salón.

Agradecimientos

Agradecemos a la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL) y al Consejo Nacional de Control de Sustancias Estupefacientes y Psicotrópicas del Ecuador (CONSEP) por la financiación y ayuda prestada en la realización de la investigación. Este trabajo se enmarca en los lineamientos del CONSEP, a través del proyecto “Sustancias enteógenas en Ecuador. El ritual de la ayahuasca en Zamora Chinchipe”. Esta investigación pertenece a la Quinta convocatoria interna de proyectos 2015 de la UTPL titulada “Sustancias ancestrales enteógenas en Ecuador” (PROY_CCCOM_1049).

Bibliografía

- ANDRADE, C. A. C. (1993). “Los reductores de cabezas humanas, untsuri shuar y achuar de la región amazónica ecuatoriana: sus manifestaciones dancísticas y etnomusicales”. *Revista de musicología*: 2096-2112.
- ARDÈVOL, E. (2006). La búsqueda de una mirada. Antropología visual y cine etnográfico. Barcelona, Editorial UOC.
- BEJARANO, M.S. (1997). “Bioprospección en el Ecuador: los casos de la Ayahuasca y el Convenio ESPOCH- Universidad de Illinois (Debate Agrario)” *Ecuador Debate. Globalización: Realidades y Falacias*, 40: 157-167.
- BROWN, M.F. (1994). “From the hero’s bones: three Aguaruna hallucinogens and their uses”, en Ford, The nature and status of Ethnobotany, *Anthropological Papers*, 67.
- FERICGLA, J. M. (1994). *Los jíbaros, cazadores de sueños: diario de un antropólogo entre los shuar: experimentos con la ayahuasca*. Barcelona, Integral-Oasis.

- FERICGLA, J. M. (2012). *Los chamanismos a revisión: de la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona, Editorial Kairós.
- FERICGLA, J.M. (2002). *Al trasluz de la ayahuasca*, Barcelona, La Liebre de Marzo.
- GUERRA DOCE, E. (2006). *Las drogas en la prehistoria*, Barcelona, Edicions Bellaterra S.L.
- GUIGOU, L. N. (2001). El ojo, la mirada: representación e imagen en las trazas de la Antropología Visual. IN: Romero, Sonia (Comp.) *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. FHCE, Universidad de la República-Fontaina-Minelli-Nordan.
- KARSTEN, R. (1989). *La vida y la cultura de los Shuar*, Vol. I-II, Quito, Abya-Yala.
- KARSTEN, R. (2000). *La vida y la cultura de los Shuar. Cazadores de cabezas del Amazonas Occidental. La vida y la cultura de los jíbaros del este de Ecuador*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- LABATE, B. Y ARAÚJO, W.S. (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. FAPESP/Mercado das Letras (Campinas – SP)
- LUCERO BORJA, L. F., & MORENO CAMPOVERDE, P. A. (2010). *División del trabajo a través del género en la cultura Shuar de la provincia de Morona Santiago*. Cuenca, Universidad de Cuenca.
- MASHINKIASH, M. (1988). *La selva nuestra vida. Sabiduría ecológica del pueblo Shuar*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- NARANJO, C. (1976). “Aspectos psicológicos de la experiencia del yagé en una situación experimental”, en Harner, M. *Alucinógenos y chamanismo*, Madrid, Editorial Guadarrama.
- NARANJO, P. (1969). Etnobotánica de la ayahuasca (*Banisteriopsis* spp.), *Cienc. Nat.*; 10, 10.
- NARANJO, P. (1979). Hallucinogenic plant use and related indigenous belief systems in the Ecuadorian Amazon. *Journal of Ethnopharmacology*, 1(2), 121-145.
- PELLIZZARO, S. (1985). *Mitología Shuar*, vol. I a XII, Quito, Abya-Yala.
- PELLIZZARO, S. M. (1973). *Técnicas y estructuras familiares de los Shuar*. Federación de Centros Shuar.
- RUBY, J. (2007). Los últimos 20 años de Antropología visual—una revisión crítica. *Revista Chilena de Antropología Visual*, 9, 13-36.
- SCHULTES, R.E. (1972). “Hallucinogens in the western hemisphere”. En *Flesh of the Gods*, editado por P. Furst.
- VILA, P. (1997). Hacia una reconsideración de la antropología visual como metodología de investigación social. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 3(6), 125-167.