



La arquitectura shuar: ordenando el espacio mítico

Sofía Sanz González de Lema¹ e Iliana E. Herrera Herrera²

Recibido: 7 de septiembre de 2016 / Aceptado: 10 de febrero de 2017

Resumen. Nuestro propósito es plantear una interpretación cosmogónica del hecho arquitectónico de la vivienda shuar tradicional a partir de las fuentes escritas. Los mitos recogen el significado de cada elemento, así como el del mismo hecho arquitectónico. Las casas shuar se muestran como recintos sagrados capaces de proteger a sus habitantes de cualquier peligro de origen natural o sobrenatural. La casa shuar se organiza a partir del poste ritual *pau*, el espacio interno se basa en el binomio masculino-femenino (*tankamash-ekent*). Además, existe una organización del espacio exterior partiendo del mismo binomio masculino-femenino (huerta-femenino; bosque-masculino; orilla de río manso-mujer; cascada-hombre; río caudaloso-hombre).

Palabras clave: arquitectura, shuar, femenino, masculino, espacio sagrado, Ecuador

[en] Shuar Architecture: Creating Order out the Space from the Myth

Abstract. In this paper, we show the relationship between Shuar cosmogony and the architectonic event in the traditional Shuar house. The architectural element's meaning is present in the myth, the Shuar house is a sacred place and it provides protection of natural and supernatural powers. The *pau* is a ritual post; it is the center of the Shuar house. Regarding the Shuar house is divided in two spaces masculine (*tankamash*) and feminine (*ekent*) and this organization exists out the house, in the hinterland (garden-feminine; forest-masculine; sluggish part of a river-feminine; waterfall-masculine; rushing river-masculine).

Key words: Architecture, Shuar, feminine, masculine, sacred space, Ecuador.

Sumario. 1. Introducción. 2. Breves apuntes de la mitología shuar: Arutam y sus epifanías. 3. Construcción de la casa. 4. Conclusión. 5. Referencias.

1. Introducción

El presente escrito, resultado de la investigación «Fortalecimiento de la cultura shuar desde las artes sustentables: agricultura, arquitectura y lenguaje» (PY1914), pretende aportar información sobre la arquitectura shuar. Si bien existen varios trabajos que tratan la parte técnica constructiva de las malocas (Bianchi 1978; Bianchi *et al.* 1982; Herrera 2008) y otros tratan la casa shuar como observatorio de la comuni-

¹ Universidad Técnica Particular de Loja. sofia_sanzgl@yahoo.es

² Museo de Arqueología y Lojanidad, Universidad Técnica Particular de Loja. ieherrera@utpl.edu.ec

cación verbal shuar, ya que es «espacio privilegiado para las relaciones sociales» (Juncosa 2005: 39), en cambio no existe un trabajo que relacione el proceso de construcción, la técnica constructiva y el diseño del espacio interior con la cosmogonía shuar. Nuestro propósito es plantear una interpretación cosmogónica del hecho arquitectónico de la vivienda shuar tradicional a partir de las fuentes escritas.

La etnia shuar se asienta en un medio de bosque tropical de galería en el sureste ecuatoriano, en la región amazónica. Ésta se caracteriza por ser montañosa (Caja de la Montaña, Cordillera del Cóndor), alcanzando los 2.000 msnm y descendiendo hasta los 700 msnm, y por tener grandes ríos y espesos bosques con gran biodiversidad. En cuanto a la temperatura, oscila entre los 18° y los 33°C. Actualmente el grupo étnico shuar cuenta con entre 80.000 y 100.000 personas en el Ecuador, en su mayoría asentadas en el oriente ecuatoriano y, en menor medida, en la frontera con el oriente peruano. En cuanto a su economía, está dedicada al cultivo en chacras (yuca, maíz, maní, plátano, palma de chonta), además de la caza, la recolección y la artesanía.

Sobre el origen del pueblo shuar se ha discutido mucho desde la lingüística (Beuchat y Rivet 1909; Jijón Caamaño 1919; Rueda 1987) y, últimamente, también se ha intentado abordar la cuestión desde la etnoarqueología (Rostain 2006). Por otro lado, Gnerre (2012) ha reconocido la existencia de un *continuum* cultural entre los pueblos de lengua shuar a través de sus mitos y cuentos, los cuales aún se transmiten de forma oral. Gnerre señala un proceso de etnopoiesis con respecto a la identidad shuar, proceso en el que «alguien podría afirmar que el ‘pueblo shuar’ que emergió de estos procesos es una entidad muy distinta y casi totalmente heterogénea de la suma de lo que eran, tal vez hasta la década de 1950, los innumerables núcleos poblacionales ‘jíbaros’; y podría hasta afirmar que los únicos rasgos de continuidad entre estos últimos y los shuar de hoy son los genéticos y lingüísticos/semánticos, es decir, los rasgos más profundos en términos físicos y simbólicos» (Gnerre 2012: 573). Así pues, el pueblo shuar ya no es una sociedad acéfala, matrilocal y polígama, marcada por la guerra y la venganza por el control del territorio y obtención de mujeres, con una economía de cazadores recolectores e incipiente horticultura, una división clara del trabajo entre sexos y espacios físicos claramente delimitados entre hombre y mujer.

Las comunidades shuar del sureste ecuatoriano han sufrido un profundo cambio en sus modos de vida a lo largo de los últimos cien años. Según el trabajo de Gnerre (2012), el desarrollo de la actual cultura shuar tiene una estrecha relación con la misión salesiana en el oriente ecuatoriano, la cual comienza a finales del siglo XIX. No obstante, el momento de consolidación de la misión salesiana fue entre 1935-1982, el cual coincide con la fragua de la nación shuar. Como señala Rubenstein (2007: 27), la evangelización de los shuar no culminó con una nueva comunidad de católicos sino con la creación de la Federación Shuar. Durante este periodo se hizo registro y publicación de los mitos y cosmovisión del grupo, los cuales han sido base para este artículo.

Desde la Universidad Técnica Particular de Loja y su departamento de Arquitectura y Artes se han realizado varios proyectos de vinculación con la comunidad shuar de la provincia de Zamora Chinchipe (Ecuador), a través de los cuales se ha procedido a diseñar espacios para la comunidad. No obstante, una de las dificultades que entrañan estos proyectos es no caer en el oportunismo y diseñar un espacio exterior conforme a los modelos de la arquitectura vernácula local, pero con un interior propio de una sociedad occidental, los cuales se enfrentan directamente con la forma

y concepto de vida de la comunidad shuar. Esta situación se repite en la mayoría de los poblados del oriente sur ecuatoriano, debido en parte al fuerte proceso de colonización por granjeros y mineros, así como por la escasa sensibilización de los arquitectos y políticos que acometen proyectos públicos y privados.

Actualmente resulta difícil encontrar casas típicamente shuar. La apertura de nuevas carreteras hacia el oriente sur ecuatoriano ha favorecido la llegada de nuevos colonos con un concepto de arquitectura diferente (especialmente viviendas de estilo andino: planta rectangular con cubierta a dos aguas, materiales de adobe, bareque), además del uso de nuevos materiales como ladrillo, bloque de cemento y chapa. Este hecho fue reconocido en el trabajo de campo realizado por Iliana Herrera en las comunidades de Nangaritzza, Guadalupe y Pangui entre 2007 y 2008³. Dicho trabajo de campo procedió a recopilar las técnicas y materiales de la arquitectura shuar que aún se utilizaban en la región, y concluyó que tan sólo el 11% de las viviendas seguían los estándares tradicionales shuar (Cuadro 1). Actualmente con la apertura de la carretera de acceso a la región en 2012, las comunidades shuar han sufrido un gran cambio económico y social. La carretera ha favorecido la llegada de colonos y de turistas, y el proceso de cambio es visible en la arquitectura de las comunidades, pues el número de viviendas tradicionales se ha reducido. No obstante, frente a este proceso de pérdida de la arquitectura vernácula en la región del alto Nangaritzza, se está viviendo un proceso inverso en la comunidad del Kiim (Yuacambi, Zamora-Chinchi) donde sus dirigentes están intentando recuperar su patrimonio arquitectónico⁴.

Cuadro 1. Cuadro general de las construcciones shuar en el año 2008 (Herrera 2008: 41)

Comunidad shuar	N° de viviendas	
	Tipo shuar	Tipo mixto
Nangaritzza	65	158
Guadalupe	11	172
Pangui	7	337
<i>Total</i>	83 (11%)	667 (89%)

La comunidad Kiim tiene un tipo de poblamiento semidisperso. Se ubica sobre una colina la cual está rodeada por el caudaloso río Kiim; en las cercanías hay pequeños riachuelos, tierras de labor y cascada. Cruzando el río Kiim se encuentra un pueblo de colonos llamado Muchimi. Dentro del poblado Kiim existe un área común central: se trata de una cancha Ecuaboley realizada por la prefectura provincial. Esta área es utilizada como espacio para asambleas, fiesta de la chonta y eventos importantes para la comunidad. En torno a este gran espacio se encuentran casas de familias shuar, construcciones modernas de cemento y chapa semejantes a las realizadas por los colonos de Muchimi. No obstante, en un radio de más de 2 km del centro, se encuentran otras casas de familias shuar.

³ Iliana Herrera realizó la investigación «La vivienda shuar al suroriente ecuatoriano» para lograr su Maestría en Arquitectura en la Universidad Nacional Autónoma de México (2008).

⁴ El departamento de Arquitectura y Artes está llevando a cabo en 2015 el proyecto «Fortalecimiento de la cultura shuar desde las artes sustentables: agricultura, arquitectura y lenguaje» (PY1914) bajo la dirección de Iliana Herrera; asimismo dicho departamento junto con la titulación de Arquitectura está desarrollando proyectos de vinculación con la comunidad del Kiim en la actualidad.

En la comunidad del Kiim se perdió la arquitectura shuar tradicional tras el proceso de colonización del territorio, el cual comenzó a mediados de los años 70 del pasado siglo. Hoy la comunidad desea recuperar su arquitectura, pero no como si de un fósil para turistas se tratara, sino que busca en la arquitectura la forma de expresar su pasado y su presente, y también su futuro. Todo un reto que se abordó desde el punto de vista técnico y social, pero ¿y el vínculo con el pasado, presente y futuro? ¿Dónde queda el aspecto simbólico?

2. Breves apuntes de la mitología shuar: Arutam y sus epifanías

Cuando nos acercamos a la arquitectura como objeto, en breve nos asaltan los tres hitos que Vitruvio nos menciona: *utilitas*, *venustas* y *firmitas*. Partiendo de un estudio arquitectónico, hoy nos centraremos en la función simbólica de la casa shuar, dejando para otro momento su función pragmática y su función de circulación.

La arquitectura de malocas en comunidades amazónicas como la barasana (Hugh-Jones 1973) o achuar (Descola 1986) tiene un carácter cosmogónico, el cual puede ser visible también en las casas shuar. La casa, al ser una factura humana, tiene un espacio y un tiempo, pero también encarna una cosmogonía en términos de Mircea Eliade. Según Eliade, el hombre religioso diferencia entre el espacio sagrado y el espacio profano; mientras que el espacio profano es un espacio homogéneo, el espacio sagrado encuentra un centro, un punto fijo (*axis mundi*) a partir del cual se funda el mundo, el cosmos (Eliade 1998: 23). Este punto fijo se revela a través de la hierofanía, es decir a través de la manifestación de lo sagrado. El territorio habitado es un espacio consagrado, el cual puede ser obra de los dioses o puede comunicar con el mundo de los dioses (Eliade 1998: 27). Es un cosmos ordenado que se enfrenta al caos, territorio exterior y habitado por demonios, seres extraños. La domesticación de este mundo lograría ampliar el cosmos habitado. «El hombre de las sociedades tradicionales experimenta la necesidad de existir constantemente en un mundo total y organizado, en un cosmos» (Eliade 1998: 37).

El hecho de consagrar un lugar implica la repetición de la cosmogonía; según Eliade (1998: 29) «al organizar un espacio, se reitera la obra ejemplar de los dioses», de tal modo que la arquitectura y el urbanismo son una *imago mundi*. Por lo tanto, la distribución del espacio reproduce el universo y la casa se convierte en el centro del universo (Eliade 1998: 37). Por último, Eliade señala el alzado del pilar cósmico o el poste sagrado a partir del cual se organiza el mundo; este acto de alzar un poste sagrado está presente en numerosas culturas, incluida la shuar, donde se descubre el *pau*, poste sagrado en la vivienda shuar.

Actualmente una gran mayoría de las comunidades shuar han sido cristianizadas; no obstante, el animismo ha sido una de las características del mundo de las creencias shuar hasta tiempos muy recientes. La presencia de los espíritus *iwianch* fue denominada por los franciscanos y salesianos de principios y mediados del siglo pasado como demonios, pero son espíritus. El espíritu máximo es Arutam, cuyo poder le permite manifestarse y mostrarse a los hombres bajo diferentes figuras (hombre, mujer, fenómenos atmosféricos y animales), ya que él es puro espíritu y no puede materializarse. Tras la evangelización de las comunidades shuar, Arutam es llamado Arutam-Dios y en él se reconoce al Dios cristiano Todo Poderoso.

La mitología shuar recoge enseñanzas sobre el origen del pueblo shuar, su orden moral, su orden social y económico, la guerra y la supervivencia en el bosque. Además muestra y enseña la importancia de los sueños para el mundo shuar, así como la preparación para recibir las revelaciones que Arutam hace a través de los sueños, ya sea bajo forma de hombre, animal o fenómenos atmosféricos.

Las manifestaciones más importantes de Arutam bajo otras formas humanas son Nunkui, Shakaim, Ayumpum, Etsa y Tzunki, pero a su vez cada uno de estos espíritus tiene epifanías bajo forma de animales concretos y elementos concretos. Según la mitología shuar, el espacio profano y sagrado se organiza en torno a un código binario de hombre y mujer; ambos sexos tienen tareas, responsabilidades y espacios separados.

Bajo cada una de estas figuras, Arutam construye el mundo conocido por los shuar y habita en las cascadas y ríos. Por esta razón cuando se manifiesta bajo forma humana siempre surge del agua, ríos o cascadas. Arutam también se manifiesta bajo forma de mujer, Nunkui, quien creó las hortalizas y la vida en el subsuelo; además enseñó a la mujer shuar a dar a luz, a cultivar y a modelar cerámica para la cocina y las ceremonias (Tsere *et al.* 2009: 17). Las mujeres shuar cantan *anent*⁵ a Nunkui; estos *anent* pueden ser para lograr un mejor cultivo, para lograr una mejor cerámica o para un mejor fin de celebraciones relacionadas con la mujer (como la celebración del tabaco, *Amítamu*). Nunkui es el arquetipo femenino y su hipóstasis son los animales subterráneos –armadillo y ratón– (Tsere *et al.* 2009: 17).

Cuando se manifiesta bajo la forma de Shakaim es con apariencia de varón joven. Shakaim enseñó a los hombres a construir casas y canoas, a *preparar* la huerta, a cuidar a los animales domésticos, a tejer, a defenderse de las alimañas y a prevenirse de las picaduras de serpientes. Shakaim es el arquetipo masculino y de él reciben su fuerza para el trabajo diario, el desbroce de la huerta o en la casa criando animales; asimismo, el hombre shuar canta los *anent* dedicados a Shakaim para llegar a un mejor logro de las tareas domésticas. Por último, su hipóstasis es el gusano de la madera, carcoma, los aguaceros y el hombre trabajador (Martínez *et al.* 2009: 17).

En cuanto a Etsa, Arutam se manifiesta aquí bajo la forma de un muchacho, el cual enseñó a los shuar a cazar y a distinguir los animales puros e impuros para consumir. Su hipóstasis es el sol, el fuego, el colibrí (también todos los animales diurnos) y el ají. Los shuar tienen plegarias *anent* para que Etsa interceda en su favor durante la caza y reciben su fuerza mediante la aspiración de tabaco a través de un canuto durante la celebración *Kusupán'* (Martínez y Pellizzaro 2014a: 15). Por otro lado, dentro de la mitología shuar, Etsa siempre se encuentra en conflicto con el antropófago Iwia, quien le adopta tras matar y devorar a su madre. Iwia representa al peor de los espíritus demonios, es un antropófago; pero Etsa lo vence y lo mata, vengando así el homicidio de su madre.

Tzunki, otra de las manifestaciones de Arutam, es un hombre maduro que vive en las profundidades de los ríos y ayuda a los shuar en la pesca y en la cura de enfer-

⁵ Son oraciones o cantos de súplica y propiciatorios que realizan las mujeres y hombres shuar para sus tareas cotidianas (cultivar, cazar...) y ceremoniales. Según Emanuela Napolitano: «Se trata de un canto ejecutado en el momento en que uno se prepara a desarrollar una actividad productiva, o durante la propia ejecución, o en situaciones especiales y ‘problemáticas’, cómo el miedo por un muerto o el abandono del esposo. El argumento del canto concierne específicamente a la actividad que se está realizando» (Napolitano 1988: 2), para añadir más adelante que el *anent* «se trata de un elemento de transmisión cultural que da orientaciones vinculadas con la manera de vivir» (Napolitano 1988: 16).

medades a través de los exorcistas *uwishín*, quienes reciben sus espíritus auxiliares Pásuk y Tséntsak. También actúa y da fuerzas a los hombres a través de las piedras de cuarzo (*Namur*), las cuales se encuentran en los ríos, y a través de la *tzantza* del mono perezoso. En cuanto a la hipóstasis de Tsunki, son la sal y los animales acuáticos, especialmente lobos marinos, tapir pamá y culebra titinknapi (Pellizzaro y Martínez 2014a: 15).

Por último, Arutam se manifiesta bajo la forma de Ayumpum, que puede mostrarse bajo semblante de mujer o de hombre. Ayumpu habita en el cielo y es señor de la vida y de la muerte; cuando se presenta como la vida lo hace bajo la figura femenina, o de estrella, rayo o chonta (*Uwí*, palmera). Pero bajo forma masculina de gran guerrero encarna a la muerte; bajo este carácter Ayumpu también se manifiesta tanto como temblor de la tierra cuanto como jaguar y anaconda (los grandes depredadores de la selva). Por otro lado, Ayumpum crea al hombre, da vida a los muertos y castiga a los criminales; además transmite su fuerza a través de las celebraciones de la *tzantza* y de la chonta⁶ (*Uwí*), y a través del retiro de los guerreros a los cobertizos *ayamtai* en las quebradas, donde revela mediante el sueño las decisiones que han de tomar: guerra, venganza, hacer justicia... (Pellizzaro y Martínez 2014b: 17-18).

La mitología shuar queda impregnada en la arquitectura, y así el diseño de los espacios, los materiales y las técnicas de construcción responden a la cosmovisión de la comunidad; «la casa shuar, esta es considerada como el núcleo comunitario de la sociedad shuar. La construcción de la casa es la repetición del acto de creación. La casa es un microcosmo dentro del macrocosmo que es la selva» (Chiriap Tsenkush *et al.* 2012: 231)

Por otro lado, sería difícil comprender el valor de la casa shuar si no se indica que ésta se encuentra ligada íntimamente con el jefe de familia, generalmente el padre. Este carácter es visible en tres hechos. Primero, la propia construcción de la casa es realizada por el cabeza de familia. Segundo, la disposición del espacio interior y el mobiliario muestra la jerarquización dentro de la familia, donde el centro de toda autoridad y liderazgo es el jefe de familia. Y, por último, la casa se abandona tras la decisión del padre o la muerte de éste⁷. En este sentido la casa shuar coincide con lo que Levi-Strauss (1985) señala como «sociedades de la casa», es decir, un grupo social estructurado por el parentesco, por las relaciones de correspondencia y por otros vínculos, que permiten asociar casa con persona. Sobre la casa shuar Harner (1973: 45) anotó que «el tamaño y la factura de la casa de un hombre es considerado como indicador de su poder personal».

3. Construcción de la casa

3.1. La elección del lugar, cuestión de los iwianch

Tradicionalmente, la construcción de la casa acompañaba al matrimonio. Cuando un shuar desposaba a una mujer, éste tenía que permanecer unos años en casa de los

⁶ Sobre la celebración de la chonta es necesario consultar el trabajo de Siro Pellizzaro (1978), «La celebración de *Uwí*», aquí se recoge los *anent* necesarios para la celebración sagrada.

⁷ Harner (1973: 45) señala que una de las causas del abandono de las casas era la muerte del padre de familia. En el Alto Nangarizta, Herrera (2008) registró el abandono de una casa por la muerte del dueño.

suegros; tras este periodo de tiempo la nueva pareja podía marchar para fundar un hogar propio.

El tipo de poblamiento tradicional shuar es disperso, ya que no se fundaban aldeas concentradas sino casas comunales diseminadas por el bosque, en las cuales habitaban todos los miembros de la familia extensa (un par de generaciones y las familias de las hijas)⁸. Actualmente este tipo de poblamiento todavía es visible en la región de Morona Santiago y Pastaza, pero en la región de Zamora queda reducido al alto Nagaritza. Por otro lado, el modelo de poblamiento ha ido cambiando desde los años 80 y 90 del pasado siglo, cuando el gobierno de Ecuador favoreció la sedentarización del pueblo shuar a través de políticas de integración, aunque el proceso de sedentarización de los shuar ya había comenzado décadas antes con las misiones salesianas y la fundación de centros (Gnerre 2012: 598). Anteriormente a la intervención del gobierno, las comunidades shuar ocupaban amplios territorios y, una vez agotadas las tierras de cultivo, buscaban otro espacio donde asentarse. Al igual que recoge Descola para la población achuar en los años 80, la casa no es un espacio relacionado con un territorio claramente definido y geográficamente delimitado, el cual se pasa de generación en generación, sino que, por el contrario, el centro es desplazado periódicamente en el bosque y la casa se realiza a través de los materiales que ofrece el medio (Descola 1986: 156).

Según las fuentes de la primera mitad del siglo XX, como Kastern y Allioni en la década de los años veinte, e incluso de la segunda mitad, con Harner en la década de los cincuenta, la ubicación de las casas shuar de ese periodo tiene un claro carácter defensivo; como señala Karsten (1998: 239), «las guerras juegan un papel importante en sus vidas, uno lo ve ya de la manera en que construyen sus viviendas y por los arreglos de defensa que hacen cuando se creen amenazados por el enemigo». Por otro lado, Kastern señala la elección de una colina alta desde donde pueden vigilar los alrededores, en una curva del río que les protege por dos o tres lados⁹ y se construye una empalizada¹⁰. Actualmente, la elección del lugar sobre terrazas elevadas se sigue manteniendo por tradición pero, como sugieren Chiriap Tsenkush *et al.* (2012: 232), la elección del lugar depende de la actividad económica de las comunidades, que se resume en cuatro puntos: 1) cerca de una extensa selva para cazar y recolectar materiales de construcción, 2) próximo a los ríos (pesca) y con acceso al agua, 3) espacio para las huertas, y 4) una posición estratégica para la comunicación entre las familias y junto a caminos que conduzcan a diferentes partes.

No obstante la pregunta es ¿qué nos dice la mitología shuar sobre la elección del lugar? Según el mito Iwia Paujai, Etsa «subió a una loma para construir una casa» (Martínez y Pellizzaro 2014a: 166). Pero los mitos de Shakaim, Nunkui, Etsa, Tzunki y, especialmente, los mitos de los antropófagos Iwia y los cuentos sobre los espíritus *Iwianch's*, siempre hacen referencia a los alrededores de la casa: los ríos

⁸ Tanto Izaguirre como Allioni y Kaster hacen hincapié en los habitantes de las casas, donde conviven las esposas del jefe de familia, las hijas con sus maridos (durante el primer año de matrimonio), hijas solteras e hijos.

⁹ Un estudio posterior sobre la cultura achuar indica similares características en la elección del lugar por motivos defensivos: en una terraza sobre elevada, junto a un río fluvial y, en caso de guerra, junto a un río secundario en unos de los meandros, ya que las canoas se quedan amarradas en el río principal y se accede al campamento mediante caminos ocultos por la maleza para evitar la localización de la casa (Descola 1986: 139)

¹⁰ Sobre este punto también Harner (1973: 44) menciona la defensa de la casa mediante empalizada y la excavación de hoyos en el interior de la vivienda. Posiblemente, Harner sea el antropólogo que más recalca el valor defensivo de la casa shuar.

mansos para la pesca femenina (*Wanupá untúrujai* que narra el nacimiento de Etsa), la extracción de arcilla (*Nunkui nuwejai*, cuando Nunkui enseña la alfarería a las mujeres shuar) y recolección de juncos; el bosque (mito de caza de Shakaim como *Etsa úumjai*, en el que se relata la talla y uso de la cerbatana por Etsa; mito *Chuank* que relata la recogida de material para la construcción de casas y el mito de la polla *Mámuk* sobre la construcción de canoas, ambos relacionados con Shakaim); la quebrada o cascada donde se realiza la purificación de los hombres y junto a la cual se construyen los cobertizos *ayamtai* (la presencia de la cascada en los mitos es muy importante, pero cabe destacar el mito de Ayumpu, donde se describe la cascada sagrada, *Tuna*, lugar donde los shuar cuando mueren se reúnen con sus ancestros, la familia shuar). Por último, están los ríos caudalosos, los cuales son espacios de encuentro con otros hombres y mujeres (mito de Tzunki), y las tierras de labor o huertas, espacio femenino donde se encuentra los cobertizos sagrados y las reliquias de Nunkui, piedras sagradas o *nántar* (mitos de Nunkui).

Es visible un patrón en la selección del lugar para el asentamiento (Cuadro 2), el cual refleja el mundo binario Hombre-Mujer presente en la cultura shuar y recogido en la mitología (ver también Figura 1).

Cuadro 2. Patrón en la selección del lugar para el asentamiento

Lugar	Carácter	Mito	Actividad
Quebrada	Masculino	Arutam y Tuna, la cascada sagrada Ayumpu Tzunki	Purificación
Río manso	Femenino	Mito de Nunkui nuwejai	Cerámica
Río caudaloso	Masculino	Mito de Tzunki	Pesca
	Masculino	Mito de Shakaim y Mámuk	Construcción de canoa
Huerta	Femenino	Mito de Nunkui Kunkunuájai	Cultivo
Bosque	Masculino	Mito de Shakaim y Etsa	Caza Desbroce de selva para hacer una huerta
Sobre colina	Ambos	Mito de Etsa-Iwia Mito de Shakaim: Chuank	Fundación de la casa Técnica para la construcción de la casa

3.2. La construcción de un mundo

Se han realizado varias investigaciones sobre la parte técnica constructiva de las casas shuar (Bianchi *et al.* 1982; Herrera 2008), pero se han obviado los mitos que rodean la obtención de la materia prima, como maderas y hojas de palmera para la cubierta; tampoco se mencionan los *anent*, los cuales se recitaban durante el desbroce de la selva y el alzamiento del *pau*. El primer acto es el desbroce, después el alzamiento y consolidación del poste *pau*; a partir de este poste se diseña el recinto de la casa y comienza a construirse la estructura.

Según la mitología shuar, Arutam se muestra a los hombres bajo la figura de Shakaim, quien trajo la tecnología al pueblo shuar (hachas de metal y machetes) y les

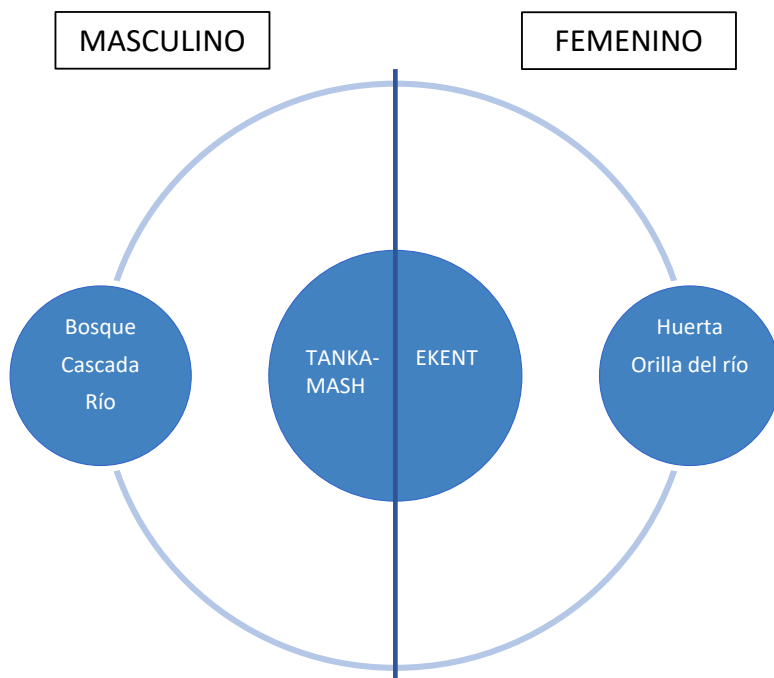


Figura 1. Representación del espacio shuar.

enseñó la técnica de construcción de casas y canoas. En el mito *Chuank*¹¹, Shakaim pidió a los hombres Chuank que construyeran una casa diciéndoles: «después de clavar los pilares y armar el techo, comiencen a colocar las primeras hojas, para taparlo. Después de colocar las primeras hojas, suspendan el trabajo. La Lluvia Yumi continuará el trabajo, dejando por la mañana la casa completamente terminada» (Martínez *et al.* 2009: 2-3). Los hombres Chuank no obedecieron y siguieron construyendo; un hombre llamado Tseré Machín¹² se acercó y preguntó qué hacían; los Chuank, celosos de los secretos revelados por Shakaim, le prohibieron ver su labor. Sin embargo, Tseré Machín se las ingenió para ver a los Chuank construir la casa y hacerse con el secreto¹³. Durante esta fase del mito se describe cada una de las partes técnicas de la casa y ensamblajes de la estructura. Posteriormente Shakaim bajó a la tierra en forma de lluvia para plantar junto a la casa las palmeras (*kampanak*, *terén* y *ampakái*) y así proporcionar a los Chuank material de construcción cercano a la casa. Pero, al ver que los Chuank habían terminado la casa, Shakaim se enfadó, dispersó las semillas

¹¹ Chuank es Gallináceo, según el animismo de los shuar tanto plantas como animales fueron una vez hombres, pero cuando desobedecieron a Arutam, en cualquiera de sus manifestaciones, se convirtieron en animales homónimos al clan al que pertenecían. Los hombres Gallináceos se transformaron en gallináceos al desobedecer a Shakaim.

¹² Según la mitología shuar Tseré Machín fue un hombre que desobedeció a Shakaim y fue transformado en mono Tseré Machín.

¹³ Los Chuank clavaron una olla *ichinkian* en la cabeza para que no viera, pero Tseré Machín daba muestras de ver todo lo que hacía, aunque no era así; de tal modo que los Chuank le pusieron de nuevo un canasto *chankín* en la cabeza para que no viera, pero Tseré Machín sí podía ver por las rendijas, aunque con astucia se calló, fingiendo no ver.

de las palmeras para que fuera difícil su recolección¹⁴ y convirtió a los hombres Chuank en gallináceos que llevan su mismo nombre en shuar.

Por otro lado, existe otro mito relacionado con la palmera *ampakái*. Se trata del mito del diluvio de Tsunki (Pellizzaro y Martínez 2014a: 107-120) que acabó con todos los hombres de la tierra; en él se relata cómo una pareja (un padre y su hija) se salvó de las aguas al trepar a una palmera *ampakái*, el único árbol lo suficientemente alto y robusto que soportó la fuerza del agua y dio cobijo a la humanidad. Con este tipo de palmera se realiza el poste ritual *-pau-* de la casa shuar, el cual constituye el *axis mundi* y conector entre el cielo, la tierra y el submundo.

Si tomamos la referencia de que «la casa es un microcosmo dentro del macrocosmo que es la selva», tenemos que señalar la presencia de dos ejes: el eje horizontal y el eje vertical. Dentro de este ámbito, la característica más importante de la casa shuar en su eje horizontal es la distribución del espacio, ya que se encuentra dividido entre lo masculino y lo femenino¹⁵. Mientras que el eje vertical queda representado en el poste *pau*, el cual es el conector entre el cielo y el submundo, y pasa a ser *axis mundi* de la comunidad que habita la casa. El *pau* es la hierofanía de Etsa y es el camino por el cual bajan los espíritus, incluido Arutam. El mito de Etsa-Iwia (*Iwia paujai*) recoge la fundación de la casa a partir del alzamiento del *pau*, como eje de la casa y el mundo¹⁶. El mito relata cómo Etsa comenzó a excavar el hoyo para clavar el *pau*; su padre, Iwia, se acercó en silencio deseoso de matarle, pues Iwia es un antropófago. Etsa, oyéndole aproximarse de esa forma, sospechó de él y realizó un hueco en el propio hoyo para protegerse. Inmediatamente Iwia se ofreció a ayudarlo a clavar el poste ritual; Etsa, adelantándose a las intenciones de Iwia, esperaba el golpe final del poste en su espalda en el momento en el que se agachase. Iwia clavó con todas sus fuerzas el poste, pero no contó con el refugio de Etsa y que «siendo el poste vacío, Etsa, abriéndose paso en la tierra, penetró en él, se subió por dentro hasta la extremidad superior y quedó colgado allá arriba, observando a Iwia» (Martínez y Pellizzaro 2014a: 170). Después Etsa se burla de su verdugo y al final acuerdan realizar la casa juntos y sin trampas. Es interesante ver cómo Etsa transforma el *pau* en una escalera hacia el cielo, hacia un espacio libre de antropófagos. Etsa marca el camino de ascenso al cielo a través del *pau*.

A partir del alzamiento del *pau* se marca el lugar donde debe estar asentado el poste *untsuriri*, éste siempre debe localizarse al este del *pau*. De tal modo que el *pau* es el centro masculino y de la casa, mientras que el *untsuriri* pasa a ser el centro del espacio femenino. Una vez definidos los espacios se alzan los pilares laterales formando un rectángulo y posteriormente, en los extremos oriental y occidental, se traza respectivamente una semicircunferencia desde el *pau* y desde *untsuriri*¹⁷. El resultado es la proyección de una planta elipsoidal, cuyo eje más largo siempre está

¹⁴ Según el mito «Por esta razón en nuestra región abundan las palmeras *terén*. Pero las palmeras que nos proporcionan las hojas *kampanak*, casi no existen, porque sus semillas cayeron en otras zonas. Así mismo las palmeras que nos proporcionan las hojas *turuji*, abundan en otros lugares» (Martínez *et al.* 2009: 12-14).

¹⁵ Esta misma división del espacio ha sido reconocida en la casa achuar por Descola (1986).

¹⁶ A pesar de las semejanzas culturales y participar de una mitología común con la etnia achuar (incluido el mito de Etsa e *Iwia Paujai*), el diseño de las casas es diferente. Según Descola, la casa achuar carece de poste central (*pau*) por lo que la cubierta se apoya en seis pilares laterales, los cuales forman un rectángulo central en el interior de la casa. Además denominan *pau* a las vigas que sustentan la estructura central de la techumbre, no a los pilares (Descola 1986: 143-144).

¹⁷ Según Allioni (1978: 31) la mayor atención en la construcción de la casa se pone en el asentamiento de los dos postes principales, de los cuales dependen todas las medidas de la casa.

orientado de este-oeste. Tiene una sola altura y un techo de cuatro aguas de cubierta vegetal (hojas de palma), no tiene ventanas y las paredes son hechas con palos de chonta colocados verticalmente y bien armados, los cuales dejan penetrar la luz y el aire al interior. Con respecto a las dimensiones de la casa, Wierhake realizó un estudio de la cultura material shuar reflejada en las fuentes escritas desde el siglo XVI hasta el siglo XIX; en este trabajo recoge las observaciones de misioneros de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX: «de esos datos se ve que la longitud mínima es cerca de 10 m. de largo y la máxima se acerca a los 50 m. El ancho se mueve según los datos entre 8 y 25 m. Los valores mínimos se encuentran para una casa de la región del Napo. Al centro se encuentran los datos de Reiss para la región de Macas y de Fernández de Ceballos para la región de Canelos. De las construcciones mayores se habla para la región de Bomboiza y de Andoas» (Wierhake 1985: 62). No obstante, vemos un cambio en las dimensiones a comienzos del siglo XX y, así, Allioni (1978: 30) señala que en la región de Bomboiza las casas tenían un largo de entre 5 y 7 m, alto de 2 a 3 m y ancho de 2 m¹⁸. Y más tarde, a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, las medidas de las viviendas vuelven a cambiar con un ancho entre 7,50 y 10,80 m, y un largo de 12 a 18 m. En cuanto a la altura del techo puede alcanzar los 7,50 m, mientras que las paredes exteriores tienen 2,10 m (Bianchi *et al.* 1982; Chiriap Tsenkush *et al.* 2012; Harner 1973; Herrera 2008).

Con respecto a la techumbre, ésta es soportada por la viga central de la cumbre (*jea tankiri*), la cual se apoya sobre los postes *pau* y el *untsuriri* (generalmente se alza un segundo poste hacia el interior de la casa y a dos metros del *untsuriri* para construir una alacena en el espacio entre ambos). Por otro lado, el *pau* queda en el recinto masculino mientras que los *untsuriri* se ubican en la zona femenina. La techumbre es realizada con gran cuidado tanto en la selección de los materiales como en la elaboración de éstos (secado y trenzado). Una vez realizada la techumbre se procede a la curación de la estructura de la casa y de su tejado mediante el ahumado de la madera y la techumbre. Por Allioni se conoce que las casas no duraban más de 10 años debido a la descomposición de los materiales (Allioni 1978: 31); no obstante, según el misionero franciscano Izaguirre, cada seis años los shuar cambiaban de lugar (Izaguirre 1978: 48), mientras que Harner menciona que las casas se abandonaban entre 5 y 9 años de uso y las huertas-jardín entre 3 y 4 años (Harner 1973: 44).

Cuando se terminaba la casa se procedía a su purificación con humo de hierbas amargas y cedro antes de ser habitada¹⁹. Durante un corto periodo de tiempo la familia se abstiene de cocinar dentro de la casa ciertos alimentos (camote, hojas de ayampacos y larvas *mukint*), ya que si no se observa este tabú en el techo crecerá el gusano *senka* y se comerá las hojas de la cubierta (Chiriap Tsenkush *et al.* 2012: 234; Karsten 2000: 82)

En cuanto a la orientación este-oeste, podría plantearse su relación con el movimiento del Sol, a semejanza de lo que ocurre en las malocas barasana (Lewis-

¹⁸ Sobre este aspecto cabe recuperar la observación de Izaguirre (misionero franciscano en la Zamora Chinchipe desde 1892-1897) quien define como «cabañas espaciosas» (Izaguirre 1978: 126).

¹⁹ Sobre este punto, Karsten dejó recogida la purificación de la casa mediante el humo de cedro «de esta manera, la cubierta, de acuerdo con las ideas de los jibaros, no está purificada solamente por el momento sino permanentemente» (Karsten 2000: 92), este hecho coincide con las anotaciones de Allioni sobre la importancia del cedro y su fama de incorruptible (1978: 155). En cambio en la región del alto Nantgaritza y Kiim se quemaban hierbas amargas (comunicación verbal, 2015, del jefe de la comunidad shuar del Kiim, Washington Timi. Información contrastada en el trabajo de Iliana Herrera [2008] en el alto Nantgaritza).

William y Pearce 2014). Pero a diferencia de éstas, la casa shuar no cuenta con la pieza «Camino del Sol» en su cumbre, ni tan siquiera la viga central que sirve de apoyo a toda la cumbre tiene una denominación que recuerde a Etsa (Sol), pues se llama *jea tankir* (*jea*: casa, *tankir* viene de la raíz *tánkir*: columna vertebral²⁰). Apoyando esta observación, Allioni (1978: 83) señala que los shuar no tienen conocimientos astronómicos notables, «se reduce a conocer el nombre del sol, de la luna, de las estrellas en general. Nunca han pensado en la posición de la tierra con respecto a los astros. No conocen la forma de la tierra. Tampoco ponen atención en el movimiento de las estrellas, de tal manera que no distinguen las estrellas de los planetas»; además, según el autor, los shuar no tienen palabras para los meses y menciona que sólo reconocen dos estaciones: lluviosa y seca. Incluso, Allioni señala que en lengua shuar los fenómenos atmosféricos tienen su referencia en el reino animal y vegetal como arcoíris (*panki*, serpiente de colores). Por otro lado, el tiempo anual se organiza en torno a la chonta con su florecimiento anual. En cuanto a la falta de conocimientos astronómicos y la existencia de un vocabulario propio, contrasta con la riqueza de vocabulario y referencia sobre animales y plantas, los verdaderos marcadores del tiempo.

Por otro lado, podría valorarse también la propuesta de Descola (1986: 153) para la arquitectura achuar, es decir: la orientación este-oeste respondería, antes que al movimiento solar, a una realidad hidrográfica regional y a una cultura donde el río es vertebrador de la vida de los achuar. De tal modo que la puerta masculina está orientada al río para recibir a los visitantes, mientras que la femenina queda protegida de miradas de los extraños (Descola 1986: 153). Además, en cada extremo se encuentran sendas puertas (*waiti*), una orientada al naciente y utilizada exclusivamente por mujeres y niños de corta edad, mientras que la otra se encuentra orientada al ocaso y es para los hombres y visitas masculinas. De tal modo que las puertas dan acceso a sus respectivos espacios: espacio femenino (*ekent*) y espacio masculino (*tankamash*). Ambos espacios son separados por una pared realizada con tiras de gadúa o *tanish*.

El espacio femenino (*ekent*) es el espacio privado de la casa shuar, lugar donde sólo tienen acceso los más allegados de la familia. Es el espacio doméstico donde tiene lugar la vida cotidiana, donde se encuentra los dormitorios y los fuegos culinarios. En este espacio las mujeres enseñan a sus hijos las actividades femeninas en la cultura shuar: cocinar, moldear la cerámica, realizar la chicha, confeccionar los adornos femeninos (aretes y collares), entre otras actividades. La distribución del espacio, según las fuentes, coincide y refleja la organización familiar y queda definido en torno a su cercanía al poste *untsuriri*²¹ y el fogón central, ambos se encuentran cercanos (a semejanza de *pau* y el fuego en el espacio masculino). A veces, si la casa es muy grande, se alza un tercer pilar al occidente del *untsuriri* y en línea recta con el *pau*, entre el *untsuriri* y el tercer pilar, se suele construir una alacena. Por último, la chicha diaria se coloca junto al *untsuriri*.

Cada mujer de la casa tiene un cubículo propio donde se encuentra su cama (*peak*) y su fogón; este espacio está definido mediante *shinki*, o paredes hechas de

²⁰ Voz: *Tánkir* (Pellizaro y Náwech 2005)

²¹ Las palabras *untsurí* (muchos) y *untsur* (derecha) pueden tener una raíz común a *untsuriri*; por otro lado, existen numerosos nombres femeninos con raíz *untsu-*; por ejemplo, *Untsurtiá*, *Untsuch'*, *Untsum* (voces en Pellizaro y Náwech 2005).

hojas o tiras de troncos de palmera. El jefe de familia y su esposa comparten *peak*, el cual se encuentra junto a la puerta femenina, mientras que el resto de las mujeres ubican sus *peak* junto a la pared exterior y hacia el interior²². Por último, el espacio sagrado propio de la esfera femenina se encuentra en la huerta (*aja*); allí se construye un pequeño cobertizo (*áak*) donde las mujeres toman tabaco para entrar en trance. En la huerta también se guardan las piedras mágicas de Nunkui (*Nántar*)²³ y se cantan los *anent* para que den fuerza a los nuevos cultivos. Además la mujer shuar recibe su fuerza a través de la crisálida *inchimiu* (Tsere *et al.* 2009: 17).

El espacio masculino (*tankamash*), es el espacio público de la casa, lugar donde se reciben los huéspedes masculinos. En este espacio cotidiano se elaboran y se enseñan las tareas propiamente masculinas (tejer los *itip* y *tarach*, elaborar *chankina*, herramientas y armas) y, durante el tiempo profano, sólo tienen acceso los hombres y niños recién iniciados.

Pero también es el espacio sagrado de la casa, ya que el *pau* se encuentra en el medio de la sala; en este espacio se toman las grandes decisiones para la comunidad (planificación de las tareas masculinas, alianzas entre comunidades, alianzas entre familias, peticiones de matrimonio, intercambios, deliberación de problemas, solución de venganzas de sangre) y se hacen las grandes celebraciones (fiesta de la chonta, de la culebra, *tzantza*²⁴...) o rituales (ritual del *tsentsempu*²⁵). La distribución del espacio y el mobiliario gira en torno al *pau* y su cercanía a éste, de tal modo que el fuego sagrado (epifanía de Etsa), el *chimpi*, o trono del jefe de familia, el tambor *tundui*, el escudo, las armas (cerbatanas y lanzas), la chicha para los hombres y visitas, las piedras *amuak* y el cesto con las ropas y adornos especiales se ubican junto al *pau*. Junto a las paredes se encuentran los bancos para los huéspedes y para el resto de los familiares masculinos (*kuntank*).

Cuando se clava el *pau* en el suelo se sacraliza un espacio, el cual es invulnerable a los malos espíritus que habitan la selva, especialmente por la noche. Las paredes de la casa sirven de divisoria entre el espacio de los espíritus malignos y el espacio sagrado y doméstico de la casa. La casa se convierte en una auténtica fortaleza; esta característica es recogida en varios cuentos de los *Iwianch'*, como en el cuento del monstruo Ujea: «antiguamente, por no tener paredes, entraban en casa toda clase de

²² Sobre la ubicación del *peak* matrimonial las fuentes no se ponen de acuerdo, mientras que Allioni (1978: 34) señala que el *peak* del jefe de familia se encuentra en el *tankamash* y que el *peak* de la esposa principal se encontraba a la derecha de la puerta *ekent*, mientras que a la izquierda estaba la cama de la mujer más anciana o de las solteras; junto a cada *peak* se encontraba un lecho para los perros de cada mujer de la casa. En el caso de Karsten (2000: 92) señala que los hombres casados pasan la noche en el *ekent*, y los niños crecidos y jóvenes solteros en el *tankamash*; los perros dormían junto a su dueño. En cambio, Chiriap Tsenkush *et al.* (2012: 235) describe que a la izquierda de la puerta se encuentra la cama del dueño de casa y de la primera esposa (en el caso de tener más de una mujer), mientras que a la derecha desde el fondo del *ekent* hacia fuera se localizan por orden la cama de la segunda esposa (frente a la cama de la primera). Posteriormente, los perros duermen en camas cerca de la puerta.

²³ Según las creencias locales, Nunkui entregó esta piedra a los shuar: «exclusivamente esa piedra trae abundancia de las hortalizas» (Pellizzaro y Martínez 2014b: 136).

²⁴ La reducción de cabezas ha sido erradicada desde los años 50 del pasado siglo. Existe numerosos estudios sobre la relación entre la *tzatza* y el poder (Mader 1999; Rubenstein 2007); no obstante, para conocer el valor simbólico de este remítanse a los mitos de Ayumpu, especialmente el mito *Panki Tsantsari* (Pellizzaro y Martínez 2014b: 39-107).

²⁵ Ritual para que el recién nacido crezca sano y fuerte. El *wea* (chamán) realiza el soplado del niño en el rostro, espalda y extremidades para que se fortalezca. Previamente, el día anterior, el *wea* hace recoger unas hierbas y las introduce en un canastito realizado para la ocasión, el cual se cuelga en el *pau* durante toda la noche (Tsere *et al.* 2009: 139).

espíritus. Pero esa casa estaba completamente cerrada, con las paredes hechas de estacas muy resistentes. El monstruo, por no poder entrar, abriendo las piernas se sentó sobre ella» (Martínez y Pellizzaro 2014b: 155). La construcción de paredes externas de la casa hace que sea inaccesible a espíritus y a humanos. Para los shuar la casa es un espacio seguro contra los enemigos, tanto mortales como inmortales, que vagan por la noche en la espesura del bosque.

Asimismo existe un canto shuar para proteger la casa de posibles ataques enemigos; en él se invoca a la anaconda y al jaguar, ambos epifanías de Ayumpum, dios de la guerra y de la muerte. Dice así: «yo soy la anaconda/ Nadie puede acercarse a mi casa/ porque hay un lago a su alrededor/ Yo soy un jaguar/el más valiente que hay/ y nadie puede acercarse a mi casa»²⁶ (Barriga 1986: 154).

Además el *pau* es por donde descienden y ascienden los espíritus buenos cuando son llamados por el exorcista *uwishín*, siendo la «escalera» que comunica con el cielo y por donde desciende la fuerza de Arutam (Martínez y Pellizzaro 2014a: 165) y los hombres shuar reciben esta fuerza²⁷. No obstante, esta impregnación de poder y fuerza parece que también podrían recibirla objetos y alimentos al ser colgados del techo junto al *pau*. Es el caso de las armas para la guerra (lanzas y escudos) o para la caza (cerbatanas)²⁸, las piedras mágicas *Yuka* destinadas también a propiciar una buena caza, las piedras *Amúank* para impartir justicia²⁹, el tambor ceremonial *tuntuí* o los vestidos ceremoniales. Por último, junto al *pau* se deposita la chicha en los recipientes rituales *mutis* durante las celebraciones (chonta) o recibimiento de huéspedes. Además, las celebraciones más importantes se realizan en torno al *pau*, la fiesta de la chonta, la celebración del ratón³⁰, la celebración de la culebra³¹ y la *tzantza*.

Asimismo, cuando el jefe de la familia muere, éste es enterrado junto al *pau* con los pies orientados hacia el poste para no perder el camino hacia la cascada sagrada (Tuna) y reunirse con la familia shuar en el cielo. El *pau* es el camino de Etsa, el cual guiará al difunto hacia el cielo³². En cuanto al fuego sagrado, se relaciona directamente con el mito de Etsa³³, quien es el sol y el fuego. El fuego se compone de

²⁶ Este mismo canto fue recogido en inglés por Harner (1973: 41).

²⁷ En la fiesta de la chonta, lanzaban al *pau* las lanzas para recibir la fuerza de Arutam.

²⁸ En la tradición shuar, las cerbatanas sólo se usan para cazar, no en la guerra. Dentro de la mitología, Etsa enseñó en los hombres a cazar con cerbatana (mito *Etsa iiumjiai*, Martínez y Pellizzaro 2014a: 197-203) y, Ayumpum, el arte de la guerra (mito Ayumpum, A. 1). Antiguamente, cuando los guerreros shuar se preparaban para la guerra, pasaban una noche en los cobertizos sagrados *Ayamtai*, ubicados junto a las quebradas, allí rezaban y ayunaban para recibir la ayuda de Ayumpu.

²⁹ Las piedras *amúank* son cálculos que encuentran los shuar en las vísceras de los animales. Consultar el mito *Amúank* (Pellizzaro y Martínez 2014b: 123-133 y 137).

³⁰ Cuando había una plaga de roedores se hacía la celebración del ratón *-jaterma, Katipin ijtámturma-*, se tomaba un ratón y se le colocaba en el *pau*, una vez allí se le imprecaba para que él y los suyos abandonasen la huertas (Martínez et al. 2009: 93). El ratón tiene entendimiento porque proviene de un linaje que en su día fue de hombres (*Katip*), así mismo en esta celebración se cantan *anent* a Shakaim para que repare las huertas. Mito de *Chan-chankuís* (Martínez et al. 2009: 83-90).

³¹ La celebración de la culebra (*jaterma, napí namperi*) es para curar al mordido por una serpiente venenosa (Martínez et al. 2009: 120-134).

³² Según Alloini y Kaster los cuerpos de los jefes de familia no eran enterrados junto al *pau*, sino amarrados a éste o expuestos sobre un *peak* o ataúd ubicado junto al *pau*. El abandono de la casa cuando ha fallecido el jefe familiar es común a otros grupos étnicos de la Amazonía noroccidental (achuar, barasana, woaranani). Un sólido trabajo sobre los rituales funerarios shuar es el realizado por Pellizzaro, Arnolt y Broseghini, quienes señalan que al dueño de la casa se le entierra entre los postes *pau* y *untsuriri*, mientras que al resto de los familiares se les entierra a la derecha e izquierda de este espacio, junto a las paredes (Pellizzaro et al. 1978: 10).

³³ Las hipóstasis de Etsa son el sol, el fuego, los ajís y el colibrí. Según el mito *Wanupá Unturujai* (Martínez y

tres grandes troncos que se tocan en su extremo y sin llama se van consumiendo. El fuego del *tankamash* es atendido por los hombres. Según Allioni (1978: 35), a principios del siglo XX, si el fuego de la casa se apagaba era señal de que se debía abandonar la casa³⁴. Por último, como ya se ha indicado, el fuego se localiza junto al *pau*.

Junto al *pau* también se ubica el *chimpi* (asiento con forma de boa enroscada) y los *kuntank* (asientos con cabeza de tortuga). El asiento *chimpi* a veces es referido como trono y en él sólo puede sentarse el jefe de la familia. Según el mito Tsunki, cuando un shuar fue a pedir el matrimonio de una joven tsunki al dios Tsunki, éste le hizo entrar a su casa y sentado sobre una boa enroscada ofreció al pretendiente otra boa enroscada como asiento. Pero como éstas son devoradores de hombres, el shuar pidió otro asiento, una tortuga (Pellizzaro y Martínez 2014a: 110-115). De tal modo el padre de familia se sienta sobre una boa, a semejanza de Tsunki, como muestra de poder máximo de la casa, y los huéspedes sobre una tortuga, como ejemplo de respeto ante el anfitrión.

Por otro lado, la puerta masculina tiene un importante valor simbólico; en ella se pintaban antropomorfos y tectiformes para ahuyentar a los malos espíritus. Entre las fotografías tomadas por Raphael Karsten durante su estancia con los shuar (1916-1919), destaca una de una puerta de una casa shuar en la que estaban pintadas figuras para ahuyentar a los malos espíritus, distinguiéndose círculos concéntricos (los cuales podrían representar los escudos que hay en el interior de la casa, es decir varones que podrían portar un escudo) y figuras antropomorfas. Por otro lado, las puertas son realizadas unas veces con las bambas³⁵ y, otras, con palos de chonta. Sobre la descripción realizada por Allioni sobre las puertas de bambas, indica que son de gran resistencia y se atrancan por dentro. Lo interesante es que, en los mitos sobre los *Iwianch*, éstos vivían en las bambas o se accedía a sus casas a través de ellas. Por otro lado, existe un segundo tipo de puerta realizado con palos de chonta. Llama la atención que en los mitos donde se hacen referencias a las casas –como espacio construido– siempre se hace mención a la puerta. En el caso de las casas de los espíritus la puerta se muestra como umbral entre el mundo de los mortales y el de los inmortales –o espíritus³⁶–. Las puertas de las casas shuar, entonces, podrían ser un umbral que separa y une el cosmos shuar (es decir su espacio sagrado y doméstico del interior de las viviendas) con respecto al espacio exterior y no conocido.

Pellizzaro 2014a: 41-50), Etsa y su hermano Nantu nacieron de una mujer shuar y de Wanupá (trasfiguración de Arutam), la cual fue asesinada y devorada por Iwia, su esposo. Al destriparla salieron muchos huevos que Iwia fue devorando uno a uno, salvo dos que Wanupa robó. De ambos huevos nacieron *Etsa* (Sol) y *Nantu* (Luna). Los ajís también se relacionan con Etsa por el color y por «picar como los rayos del sol» (Martínez y Pellizzaro 2014a: 52), existe un mito que relaciona a Etsa con los ajís (mito *Etsa jimiajai*, Martínez y Pellizzaro 2014a: 51-59). En cuanto al colibrí se asocia a través del mito de *Jempe Takeajai*: el robo del fuego de Takea por un colibrí para dárselo a los shuar (Martínez y Pellizzaro 2014a: 17-24).

³⁴ Este hecho recuerda al fuego sagrado de los megarones micénicos descritos en la Odisea y excavados en Pilos, donde el fuego sagrado se encuentra en el centro del gran salón, espacio únicamente para los hombres. En la Odisea, durante la ausencia de Ulises el fuego sagrado de la casa permaneció apagado y cuando hubo restablecido el orden en su palacio, asesinando a los pretendientes de Penélope, él mismo encendió el fuego.

³⁵ Raíces aéreas de los grandes árboles amazónicos (ficus).

³⁶ En el mito de Tsunki cuando el humano es llevado por la mujer tsunki ante su padre en las profundidades del río «en esas aguas profundas muy adentro había una puerta, parecida a la puerta de un shuar» (Pellizzaro y Martínez 2014a: 94).

4. Conclusión

El diseño del espacio de la casa shuar y cada uno de sus elementos constructivos encarnan la cosmogonía y la cosmovisión shuar. Los mitos recogen el significado de cada elemento arquitectónico, pero también el hecho arquitectónico. Las casas shuar eran recintos sagrados capaces de proteger a sus habitantes de cualquier peligro llegado de éste o del otro mundo. A partir del pilar ritual *pau* se organizaban los espacios de la casa, basados en el binomio masculino-femenino (*tankamash-ekent*). El espacio masculino es el espacio público y es donde se encuentra el elemento arquitectónico más importante de la casa shuar, el *pau*. Hemos visto como existe toda una serie de cuentos sobre el origen del *pau*, sobre el tipo de madera que debe ser utilizada para el *pau*, sobre dónde hay que alzar el *pau*, e, incluso hemos visto cómo hay *anent* específicos para alzar el poste sagrado.

No obstante, es importante ver que el *pau* no es un poste, sino un pilar, es decir, que es un elemento estructural fundamental sin el cual la casa shuar no se mantendría. En el orden social y espiritual el *pau* también es un pilar sin el cual no se mantendría el cosmo shuar. El *pau* es el receptor y emisor de la fuerza procedente de Arutam hacia los integrantes de la familia y los objetos más importantes dentro del orden familiar (comida y bebidas rituales, armas, escudo, tambor, piedras sagradas y vestidos para los rituales).

El *pau* está presente en la vida de los shuar desde su nacimiento, cuando el *wea* sopla al recién nacido con hierbas expuestas al *pau* durante la noche anterior para recibir la fuerza de Arutam, hasta su muerte, cuando el shuar es enterrado junto al pilar sagrado para que el *pau* les indique el camino hacia la cascada sagrada, Tuna. Por último, el *pau* es el centro de las fiestas que marcan los ritmos estacionales, como la fiesta de la chonta.

El padre de familia recibe su fuerza y sabiduría de Arutam a través del *pau*, pues su *chimpi* o asiento con forma de boa, se localiza siempre junto al pilar sagrado. Además, el resto de la comunidad también participa de la fuerza y sabiduría de Arutam ya que junto al *pau* se toman las grandes decisiones de la comunidad.

Por último, próximo al *pau* se encuentran elementos simbólicos que recuerdan a las otras manifestaciones de Arutam bajo formas distintas; por ejemplo, el fuego de los tres troncos se podría relacionar con Etsa, el *chimpi* con Tsunki o la olla de chicha con Ninkui. Los tres elementos tendrían un papel activo en el espacio masculino como espacio público: fuego como calor (lugar habitado), *chimpi* como reflejo de la jerarquía dentro de la casa y la chicha como hospitalidad. Los otros objetos localizados cercanos al *pau* y que han sido mencionados anteriormente, como armas, tambor, telar y piedras sagradas, tienen sus propias referencias míticas pero su función estaría fuera de la casa.

En cuanto al espacio femenino (*ekent*), la jerarquía dentro de este espacio lo marcaría la disposición de la cama principal, *peak*, frente al resto de los lechos. Por otra parte, es tentador plantear la posibilidad simbólica de la puerta femenina, ya que se encuentra orientada al este, mientras que la masculina es al oeste. Relacionar nacimiento y vida con el amanecer parece fácil pero no hay referencia en los mitos, tanto en el mito de Nunkui (manifestación de Arutam de lo femenino) como en el mito de Ayumpu (manifestación de la vida y muerte). Es decir, la vinculación entre la puerta oriental con el naciente, la fecundidad, la vida y la feminidad, así como la puerta occidental con el poniente, la muerte, la guerra y la masculinidad, no es visible en la mitología y tradiciones shuar.

Los otros elementos de la casa, tales como las puertas, las paredes exteriores y el tejado, delimitan el espacio físico de la vivienda, pero superan su funcionalidad cuando en los mitos aparecen como umbral de entrada al mundo de los espíritus, y otras veces como protección frente a malvados espíritus.

Recordemos que las bambas se utilizaban como material para hacer las puertas y cómo tiene su reflejo en los cuentos cuando mencionan que el acceso a las casas de los espíritus era a través de los huecos de estas raíces aéreas. No es extraño entonces que las puertas fueran pintadas con signos y figuras, ahuyentando a los malos espíritus, mostrando que su casa era una casa shuar. Tal vez las puertas de las casas shuar fueran concebidas como umbral que separa y une el cosmos shuar.

Por último, existe una organización del espacio exterior a la casa partiendo del mismo binomio masculino-femenino (huerta-femenino; bosque-masculino; orilla de río manso-mujer; cascada-hombre; río caudaloso-hombre). Al igual que el interior de la casa, cada espacio tiene su referencia en la mitología shuar y una conexión directa con alguna de las manifestaciones de Arutam bajo su forma humana, animal o fenómeno atmosférico.

La casa representaba el punto fijo a partir del cual la comunidad shuar construía su cosmos. Pero hoy son la casa comunal o la cancha de Ecuavoley, patrocinadas por la prefectura o el gobierno, las que constituyen el punto fijo en torno al cual gravita la vida comunal. No obstante, el deseo de las comunidades shuar, como la del Kiim, por recuperar su arquitectura es prueba de su intención de construir de nuevo su propio *axis mundi*.

5. Referencias

ALLIONI, Michelle

1978 *La vida del pueblo shuar*. Cuenca: Editorial Mundo Shuar y Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones SUCUA.

BARRIGA, Franklin

1986 *Etnología ecuatoriana: shuar*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Crédito Educativo y Becas (IECE).

BEUCHAT, Henri y Paul RIVET

1909 «La famille linguistique Cahuapana». *Zeitschrift für Ethnologie* 41 (5): 616-634.

BIANCHI, Cesar

1978 *La casa shuar*. Mundo Shuar 1, Serie «C». Sucúa: Mundo Shuar, Centro de Documentación e Investigación y Publicaciones.

BIANCHI, Cesar *et al.*

1982 *Artesanías y técnicas shuar*. Mundo Shuar 2. Quito: Mundo Shuar

CHIRIAP TSENKUSH, Nampir Livia *et al.*

2012 *Sabiduría de la cultura shuar de la Amazonía ecuatoriana. Tomo 1*. Serie Sabiduría Amazónica 2. Cuenca: Universidad de Cuenca.

DESCOLA, Philippe

1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

- ELIADE, Mircea
1998 *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Paidós.
- GNERRE, Maurizio
2012 «Los salesianos y los shuar construyendo la identidad cultural», en *La presencia salesiana en el Ecuador: perspectivas históricas y sociales*, Lola Vásquez et al., coords., pp. 567-628. Quito: Universidad Politécnica Salesiana y Abya Yala.
- HARNER, Michael J.
1973 *The Jivaro: People of the Sacred Waterfall*. Londres: Robert Hale and Company.
- HERRERA HERRERA, Iliana E.
2008 *La vivienda shuar al suroriente ecuatoriano*. Tesis de Maestría en Arquitectura. Universidad Nacional Autónoma de México.
- HUHG-JONES, Christine
1973 *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Nueva York: Cambridge University Press.
- IZAGUIRRE, Bernardino
1978 *Los shuar de Zamora y la misión franciscana*. Sucúa: Mundo Shuar.
- JIJÓN CAAMAÑO, Jacinto
1919 *Contribución al conocimiento de las lenguas indígenas que se hablaron en el Ecuador interandino y occidental: con anterioridad a la conquista española*. Ensayo provisional. Quito: Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos.
- JUNCOSA, José E.
2005 *Etnografía de la comunicación verbal shuar*. Quito: Abya Yala.
- KARSTEN, Raphael
1998 *Entre los indios de las selvas del Ecuador. Tres años de viajes e investigaciones*. Colección Tierra Incógnita 25. Quito: Abya Yala.
2000 *La vida y la cultura de los shuar*. Quito: Abya-Yala.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1985 *La vía de las máscaras*. Madrid: Siglo XXI.
- LEWIS-WILLIAN, David y David PEARCE
2014 *Dentro de la mente neolítica. Conciencia, cosmos y el mundo*. Madrid: Akal.
- MADER, Elke
1999 *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad de shuar y achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Abya Yala.
- MARTÍNEZ, Gracia y Siro M. PELLIZZARO
2014a *Mitos shuar. Tomo III: Etsa*. Quito: Abya Yala.
2014b *Mitos shuar. Tomo VI: Iwianch'*. Quito: Abya Yala.
- MARTÍNEZ, Gracia, Nari NUA y Siro M. PELLIZZARO
2009 *Mitos shuar. Tomo II: Shakaim*. Quito: Abya Yala.
- NAPOLITANO, Emanuela
1988 *Shuar y anent. Canto sagrado en la historia de un pueblo*. Quito: Abya Yala.
- PELLIZZARO, Siro M.
1978 *La celebración de Uwi*. Quito: Museos de Banco Central del Ecuador.

PELLIZZARO, Siro M. y Gracia MARTÍNEZ

2014a *Mitos shuar. Tomo IV: Tsunki*. Quito: Abya Yala.

2014b *Mitos shuar. Tomo V: Ayumpu*. Quito: Abya Yala.

PELLIZZARO, Siro M. y Fausto Oswaldo NÁWECH

2005 *Chicham*, diccionario shuar-castellano. Quito: Abya Yala.

PELLIZZARO, Siro M., José ARNOLT y Silvio BROSEGHINI

1978 *La muerte y los entierros*. Quito: Mundo Shuar.

ROSTAIN, Sthepen

2006 «Etnoarqueología de la casa huapula y jíbaro». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 35 (3): 337-346.

RUBENSTEIN, Steve I.

2007 «Circulation, Accumulation, and Power of the Shuar Shrunk Heads». *Cultural Anthropology* 22 (3): 357-399.

RUEDA, Marco Vinicio

1987 *Setenta mitos shuar*. Quito: Abya Yala.

TSERE, Washikiat P., Tuntiak P. KATAN', Siro M. PELLIZZARO y Gracia MARTÍNEZ

2009 *Mitos Shuar I: Nunkui*. Quito: Abya Yala.

WIERHAKE, Gunda

1985 *Cultura material shuar en la historia. Estudio de las fuentes, siglo XVI al XIX*. Quito: Abya Yala.