

Ajútap/Arútam/Cristo y la victoria jíbara sobre la muerte¹

Alberto Dubbini²

RESUMEN

El líder Awajún Santiago Manuín, entrevistado por el autor, es testigo de la reciente difusión, entre una parte de su pueblo, de la superposición consciente entre Ajútap/Arútam, el dios de las religiones tradicionales indígenas jíbaros, y Jesucristo. Esta observación suscita una reflexión sobre la presencia central de la muerte en la vida humana, y las diferentes soluciones simbólicas que surgen para afrontarla, que son propuestas, por un lado, por estas religiones y, por el otro lado, por la cultura capitalista/consumista del mundo globalizado.

Palabras clave: religiones indígenas amazónicas, Awajún, Jíbaro, cristianismo, sincretismo, capitalismo, ansiedad ante la muerte.

INTRODUCCIÓN

Los Awajún son un pueblo indígena que habita la región del alto río Marañón, afluente del río Amazonas, y en varios otros afluentes del primero (Nieva, Bajo Santiago, Cenepa, Potro, Apaga, Yurapaga). También habitan algunas zonas del alto río Mayo, afluente del río Huallaga. Según la estimación más reciente, la población Awajún supera los 52.000 individuos (INEI, 2018), lo que lo convierte en el segundo grupo indígena peruano más numeroso de la cuenca amazónica después de los Ashaninka. Son parte de un grupo más grande de tribus (Shuar, Awajún, Wampis, Achuar), denominadas en conjunto Jivaro/Jibaro, que comparten una cultura y un idioma similares y pueblan también los territorios amazónicos fronterizos de Ecuador y Colombia (Harner, 1972; Brown 1984, 1985, 2014).

Los jíbaros han vivido durante siglos en pequeños grupos sociales locales formados por grandes familias poligénicas. Tradicionalmente, estos no se concentraban en aldeas, sino que vivían en grandes casas familiares dispersas en los territorios a lo largo de los afluentes de los principales ríos (Karsten, 1935; Harner, 1972; Guallart, 1989; Brown 1984, 1985, 2014; Descola, 1996). Las familias numerosas instituyeron fuertes relaciones sociales entre sí mediante los matrimonios de primos cruzados. La economía se basaba, como aún se puede observar en diversas zonas, en la caza, la recolección de plantas, la pequeña horticultura y la actividad pecuaria (Descola, 1996; Brown, 1984, 1985, 2014; Riol Gala, 2015).

Este artículo surge del contenido de una entrevista realizada al líder Awajún Santiago Manuín en julio de 2019 en el pueblo de Santa María de Nieva en la Amazonía peruana. La conversación

¹ Traducción al español del artículo publicado en inglés en la revista *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 1 de marzo de 2023, <https://doi.org/10.1177/00084298211062122>

² Profesor de Ciencias Naturales, Liceo Scientifico "Luigi di Savoia", Ancona, Italia, correo electrónico: alberto.dubbini01@gmail.com ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9374-9181>

reflexiona sobre la religión jíbaro, tal como la describen las palabras de Manuín, y más particularmente sobre la correspondencia entre Jesucristo y Ajútap/Arútam, el dios de las religiones de los Awajún y los demás grupos indígenas jíbaro. Ajútap es el nombre usado en lengua Awajún mientras que Arútam es el nombre usado en lengua Shuar para referirse al mismo dios. Por conveniencia lingüística definiré a Ajútap/Arútam como un dios porque es con este significado que los jíbaros lo consideran homólogo a Jesucristo, aunque, como se especifica a continuación, en realidad es un ser muy complejo y difícil de definir según las categorías habituales de la cultura occidental.

En este trabajo me interrogo sobre el posible significado de esta correspondencia propuesta por Manuín, considerando la reciente difusión de esta idea entre el pueblo jíbaro y las marcadas diferencias que, según descripciones etnográficas pasadas de Ajútap/Arútam, parecen distinguir a este dios de Jesucristo. En consecuencia, mi reflexión avanza hacia una comparación entre el significado aparente de esta supuesta correspondencia y las características del pensamiento capitalista/consumista dentro de la actual sociedad peruana y globalizada respecto de la muerte.

Santiago Manuín nació en 1957 en la zona de Río Dominguiza, en el distrito de Condorcanqui del departamento de Amazonas, Perú³. Ocupó numerosos cargos como representante de asociaciones indígenas Awajún y Wampis, pasó muchos años de su vida cooperando con los misioneros jesuitas y fue uno de los miembros fundadores del centro social jesuita SAIPE (Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica) (Manuín & Romero, 2018). En 1994 recibió el “Premio Internacional Reina Sofía de España” por su compromiso con la defensa del medio ambiente y los derechos humanos (Brown, 2014).

Se convirtió en uno de los líderes Awajún más conocidos cuando, en 2009, luchó por defender los derechos de su pueblo sobre sus tierras ancestrales que estaban siendo amenazadas por ciertas decisiones del gobierno peruano en el trágico conflicto social conocido como “los acontecimientos de Bagua” (Gómez y Manaces, 2010; Favier, 2013, Romio, 2018a), o *Baguazo*, del nombre de la principal ciudad donde se desarrolló el conflicto.

Manuín es muy respetado y recordado como un gran defensor tanto de los derechos humanos como del entorno ecológico amazónico, no sólo por su propio pueblo, sino también por los representantes de la sociedad civil peruana e internacional en general. Falleció en julio de 2020 mientras se escribía este artículo.

A pocos días de la muerte de Manuín, Alfredo Vizcarra, obispo del Vicariato Apostólico de Jaén y coordinador en Perú de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM), le dedicó el siguiente homenaje, que permite comprender cuán preciosa fue la actividad de Santiago Manuín para la Iglesia católica y, en particular, por los misioneros jesuitas con quienes colaboró hasta los últimos momentos de su vida:

Tenemos que agradecerle por su vida, por su ejemplo de búsqueda, por tener la visión de poder comprometerse, de comprometerse plenamente en la búsqueda del buen vivir para su pueblo. Le agradecemos su testimonio cristiano, porque en esta búsqueda ha sabido hacer la síntesis entre la experiencia religiosa de su pueblo y la fe cristiana. De hecho, son muchas las herencias, el legado, que él nos deja. Su familia y el pueblo Awajún tienen su ejemplo y

³ En julio de 2019 se realizó una entrevista abierta a Santiago Manuín, en su domicilio, ubicado a poca distancia de la localidad de Santa María de Nieva. La entrevista fue grabada íntegramente con un instrumento de audio y posteriormente trasladada fielmente a un texto escrito, que luego fue elaborado e interpretado. Para ello se utilizó un método de codificación abierta, para desarrollar esquemas interpretativos no decididos a priori, sino sugeridos por las palabras y temas específicamente expresados por Manuín. Los conceptos centrales que surgieron de la entrevista y los datos proporcionados por la literatura etnográfica sobre el tema se han comparado con algunos principios básicos de la teología y la antropología cristianas.

estímulo suficiente para ayudarlos a continuar en el camino, en la búsqueda de la visión del buen vivir de todos (Ñiquen, 2020).

La cosmovisión Awajún

Según los datos etnológicos, el primer supuesto jíbaro sobre el mundo es que está determinado por acontecimientos que tienen lugar en una dimensión normalmente inaccesible a la percepción humana, pero con la que se puede contactar directamente en condiciones específicas. Respecto a este “mundo oculto”, el etnólogo Michael Harner (1972: 134) escribió lo siguiente:

Los jíbaros creen que los verdaderos determinantes de la vida y la muerte son normalmente fuerzas invisibles que sólo pueden verse y utilizarse con la ayuda de drogas alucinógenas. El estado normal de vigilia es visto explícitamente como "falso" o "una mentira", y se cree firmemente que la verdad sobre la causalidad se encuentra al entrar en el mundo sobrenatural, porque sienten que los eventos que tienen lugar dentro de él subyacen y son la base de muchas de las manifestaciones superficiales y misterios de la vida diaria.

De la misma manera, Ajútap/Arútam ocupa un papel central entre los jíbaros. Los relatos etnográficos no siempre coinciden en las características de este dios, y se ha ofrecido una amplia variedad de interpretaciones sobre el significado del término Ajútap/Arútam (Harner, 1972; Brown, 1984, 2014; Delgado Sumar, 1986; Guallart, 1989; Pellizzaro 1990; Maider, 1999; Meiser, 2011). Se considera que el término puede definir: a) uno o varios seres (deidades o espíritus ancestrales), en formas singulares o plurales, dotados de la capacidad de cambiar su apariencia; b) el destino final inmortal del deambular y transformación del alma humana después de la muerte; c) una instancia eterna, impersonal y poderosa; d) la esencia eterna de todo ser que habita el mundo religioso jíbaro; y e) una especie de visión/percepción que proporciona inmortalidad al ser humano que la recibe. La eternidad es la característica común que comparten todas estas interpretaciones: de hecho, la palabra Ajútap/Arútam en las lenguas jíbaros significa “ser eterno”.

Según casi todos los informes etnográficos, Ajútap/Arútam tenía una fuerte conexión con el tema de la muerte; Harner informó que “es en el sistema de pensamiento relativo al alma de Arútam donde los jíbaros buscan seguridad de la siempre presente amenaza de muerte” (Harner, 1972: 135).

El alma Ajútap/Arútam no pertenece al ser humano desde su nacimiento, sino que tiene que ser adquirida a través de una visión. El padre José María Guallart, un misionero jesuita que pasó varias décadas de su vida entre los Awajún a lo largo del río Marañón, testificó que la “visión de Ajútap” es, para un varón Aguaruna⁴, “la más ritual, rica y trascendental experiencia mágico-religiosa”. Esta creencia se presenta como una experiencia tradicional, multiforme en su contenido y pintada de sentimientos y representaciones imaginativas de todo tipo (Guallart, 1989: 165). Aunque la acción de Ajútap se extendería a todos los aspectos de la personalidad individual, las características más comúnmente asociadas con este ser son matar, proteger de los enemigos y proporcionar invulnerabilidad: las características bélicas de Ajútap, en resumen, se consideran de suma importancia en la vida de los Aguaruna (Guallart, 1989).

En la época del trabajo de campo de Harner y Guallart, los varones eran llevados a buscar la visión de Ajútap a partir de los seis años. Los acompañaban adultos, comúnmente el padre, hasta la catarata más alta situada a pocos días de viaje. Se creía que los espíritus Ajútap/Arútam deambulaban por esos lugares como brisas. Los buscadores de visiones se bañaban desnudos bajo la catarata. Por

⁴ Guallart, como Brown en sus primeros trabajos, utiliza el término Aguaruna para indicar a los Awajún.

las noches dormían cerca de las cataratas y durante los días que pasaban allí ayunaban y bebían jugo de tabaco. Era posible que continúen ayunando, bañándose y bebiendo jugo de tabaco durante varios días. En ocasiones uno de los buscadores, para obtener la visión, debía beber el jugo de la planta psicotrópica Maikua (*Datura arborea*). Según Guallart, a este primer rito, llamado *Ayamtai* entre los Awajún, le seguía otro durante la adolescencia basado en el consumo ritual del jugo de la planta psicotrópica Datem (*Banisteriopsis caapi*), hoy más conocida fuera del mundo jíbaro como Ayahuasca, o la “liana de los muertos”.

Frecuentemente, Ajútap/Arútam se aparecía al buscador de la visión en la forma de un par de jaguares o anacondas peleando entre sí, o en otras formas zoomorfas (Harner, 1972, Guallart, 1989, Delgado Sumer, 1986, Brown, 2014). La visión de Ajútap/Arútam se consideraba necesaria para que cualquier varón se convirtiera en un guerrero capaz de matar a sus enemigos. Como reportado por parte de Harner (1972), después de recibir la visión, los niños o los varones jóvenes sentían el deseo de matar. La personalidad de los niños parecía profundamente cambiada. En el lapso de algunos meses, tendrían que unirse a su primera expedición para matar a otros seres humanos (Karsten, 1935, Harner, 1972, Guallart, 1989). Por lo tanto, podemos observar que, según testimonios etnográficos, Ajútap/Arútam impulsaba a los varones jíbaros que recibían su visión a matar a otros seres humanos considerados sus enemigos rituales.

Antes de los años setenta del siglo pasado, el encuentro ritual con Ajútap/Arútam estaba vinculado no sólo con la matanza, sino también con el ritual posterior de cortar y encoger las cabezas de los asesinados. Esta actividad ritual tomó el mismo nombre en las diversas lenguas de los pueblos jíbaros: *tsantsa*. Según Karsten (1935), Harner (1972) y Guallart (1989), obtener cabezas humanas para el ritual *tsantsa* era el objetivo principal de la expedición mortal y de la consiguiente guerra ritual. El enemigo ritual de los Awajún eran los Wampis, el enemigo de los Shuar eran los Achuar o los mismos Wampis, y viceversa. En el ritual *tsantsa* se creía que la cabeza reducida contenía el alma del enemigo asesinado y su creación brindaría protección contra la posible venganza de este último. De estos datos etnográficos surge una relación importante entre Ajútap/Arútam y la ansiedad humana relacionada con el asesinato, y por ende con la muerte. Analizaremos este punto con más detalle a continuación.

Para profundizar nuestra comprensión de Ajútap/Arútam, puede ser útil abordar cómo el pueblo jíbaro da forma al destino del alma después de la muerte. Se cree que el mundo oculto e invisible está habitado por diferentes tipos de almas que deambulan después de la muerte de un ser humano. Según etnólogos como Harner (1972), se considera que el alma es pasiva durante la vida ordinaria de una persona y de relativamente poco interés en el sistema de creencias; sin embargo, el interés por ella se vuelve muy elevado después de la muerte.

Si bien se considera que Ajútap/Arútam vive eternamente fuera de los seres humanos, se cree también que otras formas de seres invisibles conectados con la muerte humana escapan del cuerpo de los muertos y pasan por una serie de transformaciones. Las descripciones etnológicas de estas almas no siempre coinciden. Sin embargo, siempre se encuentra una etapa que contiene un alma errante llamada *iwanch*. Esta alma muestra un carácter inquieto y ansioso y a menudo se le describe como en un estado de hambre perpetua. Su actitud hacia los seres humanos sigue siendo, en muchos casos, incierta y contradictoria.

La situación es claramente diferente cuando el alma proviene de un hombre que fue asesinado. Esta alma es muy peligrosa porque se convierte en un *ebesak* o *muisak*, cuya única razón de existencia es vengar la muerte de su dueño. En esta situación el alma toma la forma de un demonio que quiere matar. En el pasado, la existencia del alma *ebesak/muisak* estaba directamente relacionada con el ritual *tsantsa* e indirectamente con Ajútap/Arútam, quien permitía a su poseedor ganar la muerte. Los rituales *tsantsa* y la creencia en las almas vengativas construyeron, durante décadas y posiblemente siglos, un complejo unitario de expediciones de guerra para la matanza ritual de enemigos.

Contacto Awajún con el cristianismo

La historia del contacto entre el pueblo jíbaro del Perú y el cristianismo comenzó a principios del siglo XVII, pero se vio interrumpida cuando la orden de los jesuitas fue expulsada del Perú en 1768 (Taylor, 1999). El contacto se reanudó a finales del siglo XIX, época durante la cual afectó también a los jíbaros del Ecuador. Este contacto se produjo bastante tarde en comparación con muchas otras poblaciones indígenas amazónicas. La demora en el contacto fue consecuencia de la fuerte resistencia de los jíbaros a la dominación colonial, ya sea europea o incaica, que duró varios siglos e impidió que cualquier invasor ingresara a sus tierras.

La resistencia jíbara fue quebrada sólo entre finales del siglo XIX y principios del XX, por la violencia cruel de los buscadores de caucho y sus mercenarios que invadieron el extremo noroeste de la región amazónica. La cuenca del alto río Marañón se convirtió en un lugar extremadamente violento (Guallart, 1990), pero los jesuitas cristianos ingresaron de todos modos a la región y comenzaron a instalar misiones a mediados del siglo XX. Todavía están presentes hoy. En 1894, misioneros de la orden salesiana se establecieron en los territorios de los pueblos Shuar y Achuar en Ecuador (García, 1999), y nuevamente un siglo después en sus territorios del lado peruano de la frontera.

Otras iglesias cristianas ingresaron al territorio jíbaro al final del auge del caucho y manifestaron un enfoque hacia la espiritualidad indígena más inclinado a facilitar el desarrollo indígena y la “evolución” de su estilo de vida en lugar de revitalizar su cultura tradicional nativa (Meiser, 2018), esfuerzo que era más característico de los jesuitas y salesianos. La Iglesia evangélica del Nazareno fundó su primera escuela en 1935, seis años después de instalar su primera misión en territorio Awajún. En 1940, los misioneros jesuitas siguieron el ejemplo evangélico y comenzaron a construir sus propios colegios (Riol Gala, 2015). El sistema educativo de la misión impulsó a las poblaciones indígenas a abandonar los usos tradicionales de su territorio y trasladarse a vivir cerca de las escuelas. En consecuencia, varios jóvenes, después de haber completado su educación, comenzaron a abandonar sus tierras y buscar trabajo en las ciudades. Otros decidieron quedarse.

La adaptación del pueblo jíbaro a la cultura occidental y a la religión cristiana es hoy un asunto complejo y abierto a interpretaciones diferentes y en ocasiones contradictorias, como analizaremos en la segunda parte de este artículo. La superposición entre Ajútap/Arútam y Jesucristo quizás podría permitirnos aclarar algunos aspectos de este proceso.

El padre Guallart y Harner no informaron sobre alguna relación entre Ajútap/Arútam y Jesucristo. Brown (2014), escribió sobre una oposición explícita entre las dos figuras entre los Awajún del alto río Mayo, dando a un capítulo de su obra el afilado título de “Jesús versus los espíritus guerreros”, aludiendo a Ajútap con este último término. Cabe señalar, sin embargo, que realizó su investigación entre indígenas que vivían en contacto con misioneros evangélicos. Al describir las formas de adaptación del pueblo Awajún a la experiencia del cristianismo, Romio (2018b) afirma que la experiencia onírica de contacto personal con Jesucristo sigue el modelo tradicional indígena del encuentro con Ajútap. Definitivamente existen superposiciones entre las formas de estas dos experiencias (Romio, 2018b). Romio relata experiencias y testimonios de la Iglesia Autónoma Awajún, una iglesia evangélica.

Los testimonios de la superposición entre Ajútap/Arútam y Jesucristo provienen en cambio de pueblos indígenas que tuvieron contactos estables con misioneros católicos. Mientras investigaba entre los pueblos Shuar y Achuar, vecinos pertenecientes a la misma familia lingüística jíbaro de los Awajún, Mader (1999: 160) relató que “desde los años setenta la misión salesiana se dedicó a adecuar la idea de Arútam a la idea cristiana de Dios” y el “uso del concepto de Arútam para referirse a Dios” se ha difundido incluso en los libros de oraciones.

Meiser (2011, 2018) informó que en el pueblo Shuar, las figuras de Arútam y Jesucristo son consideradas manifestaciones diferentes de un mismo poder divino. Meiser atribuye esta convicción religiosa a la clara influencia de los misioneros salesianos en el contexto de la Iglesia Católica Autóctona de los Achuar y Shuar, que es una extensión de la Iglesia Católica Romana que trabaja deliberadamente para “indigenizar” la teología y la liturgia católicas.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

En las siguientes secciones, intento dar una respuesta a la compleja pregunta de investigación que surgió del análisis de estos datos. Esta pregunta investiga la creencia en una correspondencia entre Jesucristo y el dios indígena Ajútap/Arútam, el significado de esta correspondencia y su comparación con el pensamiento capitalista/consumista en cuanto al concepto y experiencia de la muerte.

Mi interpretación se mueve entre los supuestos epistemológicos y ontológicos de las visiones del mundo jíbaro, cristiana y capitalista/consumista moderna para tratar de tender puentes entre ellas y posiblemente lograr una mejor comprensión de su terreno humano común.

“Yo soy”

La entrevista con Manuín tuvo como objetivo comprender su pensamiento sobre la relación entre las religiones Awajún y cristiana, la vida tradicional de su pueblo y los cambios que les imponen las reglas y los valores de la actual cultura capitalista/consumista. Antes de que pudiera plantear alguna pregunta específica, Manuín comenzó a describir el retiro ritual practicado por el pueblo Awajún y Ajútap/Arútam:

Ajútap es un ser que no aparece en nuestros relatos mitológicos. Tenemos que tomar Ayahuasca para encontrar y recibir la fuerza de Ajútap. Y en ese momento dice 'yo soy'⁵. La palabra 'ajút' significa eterno, lo que existe y siempre ha existido. Si nos imaginamos dando un regalo, y ese regalo es capaz de permanecer intacto durante 40, 80, 100 años, diríamos que ese regalo es eterno, porque ha visto el paso de las generaciones.

Manuín continuó hablando de un camino Awajún hacia la realización humana, que según él se superpone estructuralmente con el encuentro bíblico de Moisés y Dios (Éxodo 3:14). En el ejemplo bíblico, Dios se revela a través de una zarza ardiente, con el nombre “Yo soy”, mientras que la experiencia indígena implica un encuentro con Ajútap a través de la ingesta de Ayahuasca, una bebida de origen vegetal que Manuín considera que actúa como mediadora entre el “Yo soy” y el ser humano. Para entender mejor las palabras de Manuín, debemos recordar que el cristianismo cree que el vino, que contiene un poderoso componente psicotrópico, es la sangre de Cristo. Manuín describió a Ajútap como la esencia Awajún del “yo soy” bíblico, y a la vez como el “yo soy” ontológico del pueblo Awajún. Según Manuín, los Awajún necesitan descubrir que el verdadero Jesucristo y Ajútap honrado por sus antecesores son el mismo ser. El líder indígena afirmó que con Jesucristo el eterno Yo Soy se reveló nuevamente al pueblo Awajún, esta vez en forma humana:

⁵ Aquí Manuín habla, de manera metafórica, de una correspondencia entre hacerse visible y decir “Yo soy”. Omite decir que Ajútap, según su religión, “habla” haciéndose visible y real como eterno “Yo soy”.

Este ser da su mensaje y sigue diciendo en el Evangelio: “Yo soy la luz, el camino verdadero, la vida verdadera”. Mi pueblo vivió ese misterio, y el sello de la verdad es la palabra de Dios, que habló a Moisés y ahora le habla a mi pueblo también. Entonces, “Yo soy” se hizo hombre y tuvo el nombre de Jesús, el Cristo. Siguiendo este camino, combiné el cristianismo con mi espiritualidad, que es la misma de mi pueblo, y que es una espiritualidad profunda. Mucho antes de haber oído hablar de Jesús, el pueblo Awajún se las arregló para afrontar diferentes problemas, como los territoriales, los sociales, políticos, etc. Y desde la antigüedad siempre pudimos confiar en ese fundamento espiritual. Las plantas maestras se utilizan hoy en día, y esto es lo que tenemos que entregar como herencia a nuestros descendientes, siempre y cuando entreguemos el Evangelio de Cristo a nuestro pueblo y puedan entenderlo y su historia.

Por ello, las plantas maestras son consideradas por Manuín como la actual forma Awajún de encontrar a Jesucristo, el eterno Ajútap.

Los encuentros actuales con Ajútap

En ocasión de nuestra entrevista con Manuín, en la selva aledaña, asistimos a la primera parte de un rito realizado por un grupo de adolescentes. Eran guiados por un médico vegetalista a conocer a Ajútap mediante la ingesta de Datem (Ayahuasca). Manuín nos dijo lo siguiente:

De un lado tenemos a Ajútap, del otro lado el ser humano. Ajútap habla y el ser humano intenta captar su mensaje. En medio están las colinas, las montañas, los pájaros, las nubes, los ríos, la creación. En este mundo de la naturaleza surgen el Datem, el Tsaág⁶ y el Baikua⁷. El pueblo Awajún toma estas plantas, Dios se comunica a través de las plantas y la naturaleza le habla al ser humano y le dice “yo soy”. Sin estas cosas, no funciona.

En las últimas décadas, y con el fin de las guerras rituales y las ceremonias *tsantsa* (Pozo, 2017), entre los individuos más tradicionales de las etnias Awajún y Jíbaro, las plantas psicotrópicas (Baud, 2011) y los sueños han seguido siendo sus únicos recursos directos de conexión con Ajútap/Arútam a través de visiones.

Los etnólogos que trabajaron entre los Awajún y los demás grupos indígenas jíbaros dan testimonio de la asociación casi exclusiva entre la visión/encarnación de Ajútap/Arútam y el consumo de decocciones de plantas psicotrópicas. Estas plantas son el Tabaco, la *Banisteriopsis caapi*, denominada Datem o Ayahuasca, y algunas variedades de Brugmansia y Datura, que entre los grupos jíbaros ostentan varios nombres, más frecuentemente Bikut, Baikua o Maikua y Tsuak. Una mezcla de Ayahuasca y *Diplopterys cabrerana*, conocida localmente como Yagé, es ingerida solo por parte de los curaneros, llamados *iwishin*, durante las ceremonias de curación. En las últimas décadas, la actividad de los misioneros cristianos disminuyó la difusión del uso ritual de estas plantas psicotrópicas, principalmente porque prohibían estas prácticas. Sin embargo, Manuín, que cooperaba diariamente con los misioneros jesuitas, promovió y consideró necesario el uso de estas plantas, particularmente para la educación de los adolescentes y su introducción al estatus de varón adulto.

“Jesús es el mismo Arútam” en la superficie y en el “mundo oculto”

⁶ Tabaco (*Nicotiana rustica*).

⁷ Toé (*Brugmansia suaveolens*).

Meiser (2011) afirma que la creencia jíbara de que “Jesús es el mismo Arútam” muestra inconsistencia con las teorías de Lévi-Strauss (1955), Descola (1993) y varios otros antropólogos posteriores a ellos, que anuncian el fin inevitable de cualquier identidad cultural indígena como consecuencia de la colonización occidental y cristiana.

Destacando los fuertes cambios impuestos por la teología y la liturgia católicas a través de sus misiones entre los Shuar, Meiser señala que el caso Arútam/Jesús demuestra, en un sentido más general, la negociabilidad de las fronteras culturales que pueden surgir en el proceso dinámico de relación entre lo “propio” y lo “otro”, entre las visiones “propias” y “ajenas”. Meiser enfatiza el proceso transcultural que se manifiesta:

El enfoque transcultural no implica que las diferencias entre culturas sean irrelevantes o inexistentes para las personas afectadas por el encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo, pero enfatiza la apertura de la cultura y subraya la capacidad humana para manejar activamente el “Otro” cultural. Es obvio para los Achuar y Shuar que “Jesús” es un símbolo importado que no ha sido nativo de su cultura. Sin embargo, los indígenas son capaces de apropiarse de “Jesús” en su cultura en el sentido de “hacerlo propio”. (Meiser, 2011: 507)

Meiser declara su voluntad de demostrar que la frase “Jesús es el mismo Arútam” citada de las palabras de un informante Shuar, puede no ser necesariamente un “sincretismo deliberadamente buscado” como afirma Descola (1993), sino “una afirmación razonable”, motivada por su lógica interna y el proceso transcultural que implica, con los misioneros “indigenizados” y los indígenas “misionizados” (Meiser, 2011).

Sin embargo, la lógica interna y el proceso transcultural descrito por Meiser no mencionan las guerras intertribales y los rituales *tsantsa*, que Harner llamó el “pináculo” de la vida social jíbaro (1972: 193). Por lo tanto, creo que no podemos detener nuestra investigación en la interesante polémica de Meiser con Lévi-Strauss y Descola porque ese nivel de reflexión no tiene en cuenta de ninguna manera, ni con ninguna “lógica interna”, la paradójica y sorprendente superposición entre las figuras de un espíritu guerrero asesino, cazador de cabezas y un hombre-dios que predicaba el amor y aceptaba voluntariamente la muerte⁸. Considero que tanto cortarse la cabeza como dejarse crucificar son hechos que están mucho “más allá del principio de placer” (Freud, 1991) e indican la centralidad del tema de la muerte para los seres humanos.

Creo necesario, por tanto, identificar, bajo la aparentemente fácil e igualitaria –pero absolutamente “no razonable”- afirmación de que “Jesús es el mismo Arútam”, un significado oculto y más profundo que nos ayuda a investigar una cuestión central para comprender lo que señalo como el problema humano de la muerte.

El peso oculto de la muerte en la vida humana

Al analizar los datos etnológicos para responder a la pregunta de investigación, me enfoco en la centralidad explícita de la experiencia de la muerte dentro de la vida religiosa y social de los grupos indígenas Awajún, Shuar y otros jíbaros. Esto se ha hecho evidente en el pasado a través del significado simbólico de los rituales *tsantsa* y el peligro representado por el alma vengativa del enemigo asesinado. Los guerreros y las personas que participaban en los rituales sentían que podían controlar la muerte y protegerse de la amenaza del alma vengativa.

⁸ Curiosamente, algunas imágenes medievales cristianas de Jesucristo lo representaban como un guerrero luchando contra entidades maliciosas, lo que lo hace más similar al personaje tradicional de Ajútap/Arútam.

Según Harner y los etnólogos que experimentaron los rituales *tsantsa*, los jíbaros veían los rituales “como el pináculo de su vida social. También se espera, dado el espíritu de matar y contra-matar, que ésta, la mayor celebración, gire en torno a la evidencia indiscutible de un triunfo sobre un enemigo común” (Harner, 1972: 193).

Analizando los detalles de los rituales, es posible considerar que este “enemigo común” oculto y más profundo, compartido por ambos bandos, no era más que la experiencia compartida de ansiedad y angustia vinculada a la muerte humana. Según una reciente teoría multidisciplinaria denominada “teoría del manejo del terror” (Greenberg & Arndt, 2011), respaldada por numerosos estudios empíricos realizados en varios países, la vida humana está condicionada y casi determinada por un estado de ansiedad provocado por la existencia de la muerte. La teoría tiene sus raíces en ideas esbozadas por el trabajo multidisciplinario de Becker (1973) y afirma que los seres humanos son animales orientados hacia la autoconservación y que tienen capacidades cognitivas de autorreflexión, análisis causal y anticipación futura que les dan conciencia de la inevitabilidad de la muerte. La yuxtaposición de la conciencia de la muerte y el instinto de autoconservación generaría un estado de ansiedad y terror que debe gestionarse durante la vida (Greenberg & Arndt, 2011). Harner (1972), Guallart (1989) y Brown (2014) han señalado su marcada impresión de una considerable ansiedad ligada a la muerte observable en la vida social de los jíbaros. Además, debemos considerar que, según la “teoría del manejo del terror”, se supone que la ansiedad provocada por la muerte es una emoción común a todos los seres humanos.

Para los jíbaros, matar al enemigo y encarcelar su alma vengada en las cabezas reducidas era, por tanto, una forma de tomar el control simbólico del problema irresoluble que amenaza la vida humana, es decir, la ansiedad provocada por la muerte. Ajútap/Arútam entregó su poder de inmortalidad y eternidad a los seres humanos dándoles la oportunidad de triunfar sobre su ansiedad ante la muerte. En mi suposición, las características originales del antiguo Ajútap/Arútam indica con dramática claridad la importancia central y velada de la muerte en la vida humana y la esperanza de vencerla.

Las victorias Awajún y cristiana: dos caminos diferentes para atravesar la muerte

Ajútap/Arútam y Jesucristo son los seres supremos que, respectivamente en la religión Jíbaro y cristiana, pueden entregar al ser humano la esperanza de la victoria sobre la muerte. Aunque Manuín no se refirió a este rasgo común en su entrevista, al no centrarse en el tema de interpretaciones pasadas de Ajútap/Arútam como un ser guerrero, no podíamos dejar de notar esta característica común de los dos seres supremos que Manuín conectaba en otro nivel; su atributo compartido de eternidad y, por tanto, de invulnerabilidad ante la muerte.

Los rituales *tsantsa* muestran, de manera evidente y directa, cómo la muerte puede tener un papel central dentro de un grupo social y aun así seguir siendo una fuente de ansiedad y angustia, así como de agresión y excitación, e incluso convertirse en una fuente de entusiasmo y proporcionar una sensación de realización cuando se aplica a otros seres humanos. En el caso de la *tsantsa*, la muerte humana fue efectivamente provocada y realizada, ofreciendo así la posibilidad de un antídoto simbólico explícito contra algo amenazante y temido como consecuencia de una matanza humana, a saber, la venganza.

De manera muy diferente, la religión cristiana presta atención central a la muerte y a la esperanza humana de triunfar sobre ella mediante el sacrificio y la resurrección de Jesucristo. Es posible citar muchos textos teológicos cristianos relevantes para apoyar el fundamento doctrinal de esta afirmación. Un ejemplo es la *Gaudium et Spes*, documento fundacional del Concilio Vaticano II, que atestigua la centralidad del tema escatológico de la victoria sobre la muerte, la “realidad última”, nueva y definitiva, de la historia:

A través de Cristo y en Cristo, los enigmas del dolor y la muerte adquieren significado. Aparte de Su Evangelio, nos abruma. Cristo ha resucitado, destruyendo la muerte con Su muerte; Él nos ha prodigado vida (33) para que, como hijos en el Hijo, podamos clamar en el Espíritu; Abba, Padre (34)” (Pablo VI, 1965)

Casi todas las oraciones de la liturgia cristiana terminan recordando la gloria de la resurrección a la que apunta toda celebración de la Pascua Cristiana, en la que las criaturas son liberadas del pecado y de la muerte. Esto se hace evidente al final de los tiempos, en la resurrección de sus cuerpos. El misterio de la muerte, dentro de la liturgia cristiana, se aclara y finalmente se conquista mediante la resurrección de Cristo.

La actitud capitalista/consumista moderna hacia la muerte

Quizás sea imposible comprender aspectos fundamentales de otras culturas sin haber alcanzado primero una comprensión adecuada de la propia. Franco Brovelli sugiere que, en la sociedad occidental moderna, la muerte como acontecimiento está casi completamente silenciada y ausente de la escena social. No encuentra ningún lugar de expresión explícita en el pensamiento contemporáneo (Brovelli, 1984). Brovelli interroga las causas y consecuencias de este silencio, que parece declarar una ausencia. Llega a la conclusión de que es necesario reconocer que este intento de censurar la realidad de la muerte no tuvo éxito: para el individuo, la muerte sigue siendo una amenaza, aunque indescriptible, ya que no se le permite declarar su propio fin en un contexto social que se piensa a sí mismo como ilimitado (Brovelli, 1984: 463).

Quizás esta evaluación de Brovelli podría considerarse demasiado drástica; sin embargo, es difícil negar que en las sociedades modernas capitalistas/consumistas el problema de la muerte parece haber perdido su centralidad preeminente. El proceso simbólico que mueve a la sociedad moderna parece borrar la imagen explícita de la muerte del escenario sociocultural ordinario. En las últimas décadas, varios autores han centrado su interés en la centralidad de la muerte en la vida humana y la posible negación individual y social de la misma, enmarcándola en términos de causas y consecuencias (Becker, 1973; Kopyev & Slemrod, 2005; Greenberg & Arndt, 2011). Inspirándose en Max Weber (1904), Walter Benjamin (1921) comparó el capitalismo con el pensamiento religioso. Varios otros autores (Goodchild, 2001; Löwy, 2009; Bruni, 2019) han debatido este tema más recientemente, en diferentes términos, pero sin tomar en consideración específicamente la presencia simbólica de la muerte en la sociedad moderna.

Considero que analizar la presencia de la muerte en la sociedad moderna podría ayudarnos a tender puentes entre visiones del mundo muy diferentes e identificar, más allá de ellas, un terreno humano común que podría permitir una mejor comprensión recíproca de diferentes religiones y culturas. Este artículo, lejos de lograr la posibilidad de proponer un modelo teórico definitivo sobre esta cuestión, pretende estimular nuevas investigaciones en esta dirección.

CONCLUSIÓN

Diferentes actitudes simbólicas ante la muerte y sus consecuencias

Las religiones Awajún/Jíbaro y cristiana, junto con el mundo globalizado capitalista/consumista moderno, comparten quizás una gran preocupación por la muerte y la necesidad humana de afrontarla y obtener una victoria simbólica. La muerte, como fin de la vida humana individual, es completamente inevitable y la preocupación explícita u oculta por la muerte, junto con su presencia fuerte, profundamente emocional y simbólica, parece acompañar la existencia humana. La religión cristiana se centra en la victoria de Cristo sobre una muerte explícita y dolorosa. El ritual *tsantsa*, con su realización activa de matanzas humanas, muestra la extrema importancia de la muerte en la vida social de los pueblos jíbaro. Su creencia contemporánea en el poder de Ajútap/Arútam, que puede estar relacionado o no con Jesucristo, junto con su uso ritual de plantas psicotrópicas que se ha mantenido incluso después del fin de los rituales *tsantsa*, confirma el papel central de la muerte dentro de su religión.

Las actividades de subsistencia de estos pueblos indígenas amazónicos todavía están impregnadas de una dimensión sagrada que contiene creencias y rituales individuales dispersos y a menudo informales en los que la vida humana se enfrenta diariamente con la muerte. Además, hay una dimensión especial de la muerte, sobre la cual los pueblos indígenas parecen haber obtenido una victoria ejemplar, incluso hasta tiempos recientes: la victoria del bosque y sus seres. Los habitantes del bosque mueren y sus almas y espíritus escapan de sus cuerpos; sin embargo, el bosque, sostenido por agentes espirituales ocultos, sigue viviendo, sobreviviendo a la muerte de los seres mortales. Por lo tanto, el bosque se ha vuelto casi inmortal gracias a la presencia de los pueblos jíbaro. Han podido vivir en el bosque sin estropearlo para sus muchos otros habitantes. Los seres humanos y sus sociedades y culturas seguirán viviendo gracias al bosque. Es su victoria sobre la muerte.

Este artículo espera estimular la investigación sobre las características específicas de diferentes actitudes religiosas y culturales hacia la muerte. La presencia simbólica oculta de la muerte en la vida humana, junto con sus posibles transformaciones, podría resultar muy importante en términos de sus consecuencias en los ámbitos económico, ecológico y psicosocial.

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar un profundo agradecimiento a Santiago Manuín, que tuve el honor de conocer y entrevistar. También agradezco mucho a Fabio Friso y Matteo Politi, respectivamente responsable de comunicación y director científico del Centro Takiwasi (Tarpoto, Perú), que me acompañaron en la entrevista, y a Jacques Mabit, presidente del Centro Takiwasi, que nos presentó Manuín. También me gustaría agradecer a Eric Kube (licenciatura en neurociencia) por su apoyo en la revisión y edición del texto en inglés del manuscrito.

FINANCIAMIENTO

Esta investigación no recibió ninguna subvención o financiación específica.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor no informó ningún posible conflicto de intereses.

BIBLIOGRAFIA

- Baud S (2011) Du cadavre à la plante psychotrope. Analyse de deux modes d'acquisition d'une "vision-pouvoir" au sein de la société Awajun. *Frontières* 23(2): 33-37.
- Becker E (1973) *The denial of death*. New York: The free press.
- Benjamin W (1921) *Gesammelte Schriften* [Collected Writings], Volume VI. ed. Ralph Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Brovelli F (1984) Esequie [Funeral]. In *Nuovo Dizionario di Liturgia*, ed. Sartore, D., Triacca, M., Edizioni Paoline, pp. 463-476.
- Brown MF (1984) *Una Paz Incierta. Historia y Cultura de las Comunidades Aguaruna frente al Impacto de la Carretera Marginal* [An Uncertain Peace. History and Culture of the Aguaruna Communities facing the Impact of the Marginal Highway]. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- Brown MF (1985) *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Brown MF (2014) *Upriver. The Turbulent Life and Times of an Amazonian People*. Harvard University Press.
- Bruni L (2019) *Il capitalismo e il sacro* [Capitalism and the sacred]. Avvenire, Vita e Pensiero.
- Delgado Sumar HE (1986) Cultura (cosmovisión) y Salud entre los Aguaruna-Awajún [Culture (worldview) and Health among the Aguaruna-Awajún]. *Apuntes de Medicina Tradicional* n°60. Retrieved from: <https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/cultura-cosmovision-y-salud-entre-los-aguaruna-awajun>
- Descola P (1993) *Les lances du crépuscule: Relations jivaro; Haute-Amazonie*. Paris: Librairie Plon.
- Descola P (1996) *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* [The cultured jungle. Symbolism and praxis in the ecology of the Achuar]. Ediciones Abya Yala.
- Favier I (2013) Rendre visibles les invisibles : le massacre du 5 juin, l'entrée sur la scène politique péruvienne d'un nouvel acteur indigène ? *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65454>
- Freud S (1991) *Beyond the pleasure principle. The Penguin Freud Library Vol.11: On Metapsychology*. Penguin.
- García L (1999) *Historia de las misiones en la Amazonia ecuatoriana* [History of missions in the Ecuadorian Amazon]. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Garra S (2012) El Despertar del Kumpanam [The Awakening of the Kumpanam]. *Anthropologica*, 30: 5-28.

- Goodchild, P (2002) *Capitalism and religion*. Routledge, London.
- Gomez J, Manaces C (2010) Informe en minoría de la Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua [Minority report of the Special Commission to investigate and analyze the events of Bagua]. Retrieved from: <https://amazonwatch.org/documents/bagua-minority-report.pdf>
- Greenberg J, Arndt J (2011) Terror management theory. In *Handbook of theories of social psychology vol. 1*, eds. Van Lange, PAM, Kruglanski, AW, Higgins, ET, London, Sage Publications, pp. 398-415.
- Guallart JM (1989) *El Mundo Mágico de Los Aguarunas* [The Magic World of the Aguarunas]. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- Guallart JM (1990) *Entre pongo y cordillera: Historia de la etnia aguaruna-huambisa* [Between Pongo and Cordillera: History of the Aguaruna-Huambisa ethnic group]. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- Harner MJ (1972) *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. Berkeley: University of California Press.
- INEI (2018) Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas, Informe Nacional. Retrieved from: https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf
- Karsten R (1935) *The Head-Hunters of Western Amazonas: the Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Perú*. Helsingfors.
- Kopczuk W, Slemrod J (2005) Denial of Death and Economic Behavior. *Advances in Theoretical Economics*, 5(1).
- Lévi-Strauss C (1955) *Tristes tropiques*. Paris: Librairie Plon.
- Löwy M (2009) Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber. *Historical Materialism*, 17: 60–73.
- Mader E (1999) *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad de Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)* [Metamorphosis of power. Person, myth and vision in the Shuar and Achuar society (Ecuador, Peru)]. Ediciones Abya-Yala.
- Manuin S, Romero V (2018) El Awajún, como el gato encerrado, tiene que buscar medios para salvarse [The Awajún, like the trapped cat, has to find ways to save itself]. *Les Cahiers ALHIM* 36. <https://doi.org/10.4000/alhim.6621>
- Meiser A (2011) “Jesus is the same Arutam”. Logic of appropriation among missionized indians and indiginized missionaries. *Anthropos*, 106: 493-510.
- Meiser A (2018) Christian indigenous identity and alter-native modernities in upper Amazon. In *Indigenous modernity in South America*, ed Halbmeier. Sean Kingston Publishing.

Ñiquen A (2020) El legado de Santiago Manuín. La búsqueda del buen vivir de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana [The legacy of Santiago Manuín. The search for good living of the indigenous peoples of the Peruvian Amazon]. Retrieved from: <https://redaccion.lamula.pe/2020/07/05/el-legado-de-santiago-manuin/albertoniquen/>

Paul VI (1965) Pastoral Constitution on the Church in the modern world: *Gaudium et spes*. Retrieved from: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html

Pellizzaro S (1990) *Arutam. Mitología Shuar* [Arutam. Shuar mythology]. Ediciones Abya Yala: Quito.

Pozo E (2017) Un homicidio sin venganza: la violencia intraétnica en comunidades awajún (aguaruna) contemporáneas de la Amazonia peruana. [A homicide without revenge: intra-ethnic violence in contemporary Awajún (Aguaruna) communities of the Peruvian Amazon]. In *Política y poder en La Amazonia*, eds Correa, F., Erickson, P., Surreales, A., Universidad Nacional de Colombia, pp. 183-296.

Riol Gala R (2015) *La construcción del Cenepa como Lugar Indígena. Una Historia Awajún y Wampis de Relación y Defensa del Territorio*. [The construction of Cenepa as an Indigenous Place. An Awajún and Wampis History of Relations and Defense of the Territory]. Doctoral Thesis, Department of Social Anthropology and Spanish Philosophical Thought, Faculty of Philosophy and Letters, Autonomous University of Madrid, Madrid.

Romio S (2018a) El “pre-Baguazo” y sus historias: anatomía de un conflicto (mayo-junio 2009) [The “pre-Baguazo” and its stories: anatomy of a conflict]. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.72918>

Romio S (2018b) La voz de Dios y la respuesta awajún. El caso de la Iglesia Bíblica Awajún en el Alto Marañón (Amazonía peruana) [The voice of God and the Awajún response. The case of the Awajún Biblical Church in the Alto Marañón (Peruvian Amazon)]. *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*, 47(3): 247-266.

Taylor AC (1999) The Western Margins of Amazonia from the early Sixteenth to the early Nineteenth Century. In *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, eds. Salomon S., Schwartz S.B., Cambridge University Press, pp. 198-199.

Weber M (1904) *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [Protestant ethics and the spirit of capitalism]. Hamburg: Gutersloher Verlagshaus.