

## *Encuentros extraños: Yavé y El Elyon en Israel, Dios y Arútam en el pueblo amazónico Shuar*

### *Strange Encounters: Yahweh and El Elyon in Israel, God and Arútam in the Amazonian Shuar People*

#### **Resumen**

En el presente artículo se establece un paralelo entre el encuentro de *Yavé* de Israel y la divinidad cananea *El Elyon*, con el del Dios cristiano y el *Arútam* de la comunidad amazónica *Shuar*. Para dar cuenta de que la Biblia da testimonio de que es posible una hibridación cultural simétrica y no colonizadora; pero que el cristianismo occidental ha preferido no visualizar esto estableciendo encuentros violentos y opresores entre su divinidad y las configuraciones de lo sagrado de los pueblos amazónicos.

**Palabras clave:** *Yavé, El Elyon, Dios, Arútam, Shuar.*

#### **Abstract**

This article establishes a parallel between the encounter between *Yahweh* of Israel and the Canaanite deity *El Elyon*, with that between the Christian God and the *Arútam* of the Amazonian *Shuar* community. This is to show that the Bible bears witness to the possibility of a symmetrical and non-colonizing cultural hybridization; but that Western Christianity has preferred not to visualize this by establishing violent and oppressive encounters between its divinity and the sacred configurations of the Amazonian peoples.

**Key words:** *Yahweh, El Elyon, God, Arútam, Shuar.*

## **1. Introducción**

En este artículo presentaré una disputa cultural ubicada en el seno de la Amazonía, que tiene como eje la construcción de nuevas nociones de lo divino. Este fenómeno también aconteció en el antiguo Israel. Por eso, comparo lo que sucede en el pueblo *Shuar* con lo reportado en Génesis 14,18-24.

Parto del hecho de que la Amazonía no solo es un espacio geográfico, geopolítico o geoeconómico, sino también es un ámbito de producción cultu-

<sup>1</sup> Peruano. Profesor de Antiguo Testamento en el Seminario Ministerial Sudamericano Semisud. Obispo ordenado de la Iglesia de Dios. Teólogo Pastoral de Semisud. Licenciado en Ciencias Religiosas en la Universidad Cristiana Latinoamericana. Máster en Escolari In Sagrada Escritura de Semisud. Máster en Antropología de Flasco-Ecuador. Cand. Máster en Estudios Sociorreligiosos de la Universidad Nacional Costa Rica y estudiante de Doctorado en Sociología de Flasco-Ecuador. E-mail: afonseca@semisud.edu.ec

ral y de construcción de modos sociales de vida en el que se han configurado cosmovisiones y lógicas que, en miles de años, han logrado una coexistencia simétrica, armónica y eficaz entre ser humano y Naturaleza.

No voy a considerar en mi análisis los detalles de los procesos colonizadores y extractivistas referidos a las tierras, ni a lo que la modernidad capitalista llama recursos. Más bien, me centraré en analizar cómo la entrada de la modernidad en la Amazonía ha afectado las creencias de los pueblos, incluso de manera violenta. Tal es así que los encuentros entre Occidente y pueblos originarios no se dieron bajo el modo de diálogos interculturales equitativos, menos de la forma que Homi Bhaba (2003) llama traducción cultural, refiriéndose a procesos de negociación discursiva simétrica, sino que se operó usando la vía de la colonización.

Entonces, exploraré las disputas culturales consecuentes de esta colonización, específicamente religiosas, que históricamente se han desplegado en una de las comunidades amazónicas que se extiende en los territorios amazónicos de las naciones actuales de Perú y Ecuador. Me refiero al pueblo *Shuar*.

Realizaré un cotejo sobre cómo el cristianismo colonizador impuso una forma de entender lo sagrado, violentando las construcciones míticas e incluso la ontología propia del pueblo *Shuar*. Me dedicaré a exponer cómo se ha desplegado este fenómeno en el encuentro entre el Dios del cristianismo occidental y el *Arútam* del animismo de este pueblo amazónico.

Para enriquecer mi argumento, comenzaré efectuando un escrutinio exegético de un encuentro cultural similar donde también aconteció un intercambio simbólico de nociones de lo divino, que está retratado en una narrativa breve en Génesis 14,18-24. En este relato podemos observar cómo se juxtaponen las configuraciones de *Yavé* y *El Elyon* en un acto que parece no haber causado objeción alguna en el antiguo Israel, más bien fue aceptado como parte del devenir propio de la construcción de su identidad étnico-religiosa, de tal modo que incluso la figura de Melquisedec será usada para enriquecer la imaginación magnífica de David, ícono de la identidad israelita. Aunque en el judaísmo tardío, se hizo necesario proponer aclaraciones para evitar normalizar el intercambio cultural con lo considerado pagano.

## **2. El encuentro entre *Yavé* y *El Elyon* en Génesis 14,18-24**

El relato narra un episodio de la vida patriarcal. No voy a entrar en detalles de cómo fue producido el texto, tampoco sobre su inclusión en el corpus de Génesis, ni acerca del interés que tuvo el proyecto sacerdotal posexílico al considerar este texto en la Torá. Me voy a detener en un detalle que ha pasado desapercibido en las lecturas convencionales, pero que evidencia una forma usual en la configuración del imaginario simbólico de lo sagrado en los pueblos no modernos. Estoy aludiendo a la juxtaposición de dos divinidades que se pre-

sentan distintas tanto en su procedencia como en su teonimia, pero que al final resultan hibridadas como si se tratase de una misma divinidad: *Yavé*, vinculada al clan abrahámico y *El Elyon* que proviene de Salem.

## 2.1 Melquisedec y Salem son de “otra” cultura

En primer lugar, el texto presenta a un personaje llamado Melquisedec (מֶלְכִּי־צֶדֶק) cuyo nombre “puede tener varios significados: ‘(el dios) Sedeq es mi rey’, ‘(el dios) Milku es justo’ o ‘mi rey es justo’. Su nombre hace referencia a la justicia” (VOGELS, 1997, p. 105). Si bien existe una dificultad en tener la certeza del significado de su nombre, más complicaciones surgen al tratar de definir si es alguien perteneciente a alguna línea étnica emparentada con los antecesores de Israel. El caso es que no hay una genealogía que sustente su vínculo, ni historias paralelas o complementarias que den una información al respecto. Siguiendo la fuerza narrativa del texto, podemos asumir que Melquisedec representa a alguien ajeno a Israel, por las siguientes razones:

Uno, en las narrativas patriarcales se usan las genealogías o *toledot* para elaborar un marco mítico que relacione a los personajes o pueblos bajo un parentesco patrilineal desde donde surgió Israel, y Melquisedec no tiene una *toledá* o genealogía. Dos, en Génesis 14 se plantea que el patriarca Abram sostuvo una serie de conflictos con reyes (מֶלְכִּים) de pueblos o tribus distintas a la suya, y, aunque el episodio del “encuentro con Melquisedec es quizás incluso más reciente que la primera versión de Gen 14” (RÖMER, 2016, p. 82), este personaje es llamado rey en evidente asociación con los gobernantes de pueblos ajenos al de Abram. Tres, si bien la historia afirma que en la época llamada patriarcal existían conformaciones sociales que tenían gobernantes reconocidos como reyes, en la historiografía israelita ese título estuvo reservado para quienes gobernaron Israel después de la investidura de David como rey. Y cuatro, Melquisedec es considerado rey y también sacerdote (כֹּהֵן), condición que llegó a ser inadmisibles por las tradiciones sacerdotales que fueron responsables de la edición final de la Torá.

Aunque lo más destacado es que Melquisedec aparece vinculado a un lugar incierto, Salem. A pesar de que existen muchos esfuerzos por asociar a Salem con Jerusalén, no hay una prueba contundente que permita esta relación, más que lo transmitido por la tradición israelita, que incluso llevó a que en Salmos 76,2 se afirme: “En Salem está su tabernáculo. Y su habitación en Sion”. Incluso aceptando esta creencia consuetudinaria, no es posible pensar que existía una relación étnica entre Melquisedec y Abram, porque el relato trata a Melquisedec y Salem como entidades ajenas a Abram y a su clan.

Para un sector considerable de exégetas, Salem puede ser una derivación “de la vieja Urusalimu” (SCHÖKEL, 2003, p. 88) o Urusalim que “en las Cartas de Tell-el-Amarna, que datan de los siglos XV y XIV a.C., aparece como ciudad real” (COLUNGA, p. 256). Las razones para relacionar Urusalim con Jerusalén

son la proximidad fonética, la ubicación geográfica que brindan las cartas, y que ese nombre está en cananeo. Este último dato también es usado para identificar a Urusalim con Salem. Urusalim puede tener como significado en cananeo “Ciudad de Salim”. De ser así, esta ciudad sería un centro de adoración cananea del dios Salim (ALBRIGHT, 1990 [1968]); por tanto, la relación con Jerusalén se difumina.

A esto, el texto de Gn 14,18-24 añade que Melquisedec, desde Salem, rendía culto a *El Elyon* (אל עליון). Si bien este teónimo fue asociado a Yavé en la Biblia hebrea, “en ella se encuentran también un cierto número de textos que muestran claramente que El Elyon fue, originalmente, una divinidad distinta de Yhwh” (RÖMER, 2016, p. 83). Además de que *Elioum*, una variante de *Elyon*, aparece en la historia fenicia como dios, también *Elyon* se encontraba vinculado a Baal en la mitología cananea. Así, “los textos ugaríticos emplean un epíteto divino comparable (KTU 1.16.III.5-8), que también aparece en las más modernas inscripciones arameas de Sefir (KAI 222 A 11)” (METTINGER, 1994, p. 135). Con estos datos concluimos que Melquisedec, un personaje incierto; era rey de Salem, un lugar extraño; y adoraba a *El Elyon*, una divinidad cananea distinta a Yavé.

## 2.2 *El Elyon, una divinidad cananea*

Römer afirma que la veneración a *El Elyon* se dio “a la manera de El en Ugarit” (2022, p. 146) y que, inicialmente era una divinidad distinta a Yavé, no solo por la materialización de su representación sino también porque su manifestación fue concebida desde una cosmovisión discordante con la yavista. De partida, el texto expone que Melquisedec “invoca a una deidad cananea (*El ‘elyon*)” (LEVORATTI, 2005, p. 386). La mitología cananea concebía a lo sagrado desde la pluralidad, es decir, era una religiosidad politeísta donde *El* era el creador. Además, el panteón de dioses era cambiante, tal es así que *Baal*, hijo de *El*, llegó a ser la divinidad predominante. La cosmovisión cananea se había configurado primariamente en el despliegue de la vida social en las ciudades-estado, por tanto, respondía más a una visión citadina de la realidad y de las relaciones de poder, distinta a la ideología campesina donde se gestó el yavismo. Entonces, la representación de *El Elyon*, es decir la imaginación de su presencia y acción en el pueblo obedecía a un patrón politeísta y citadino.

Lo que más deseo subrayar es que en esta cosmovisión existía la posibilidad de que la divinidad *El* sea apropiada por distintas expresiones culturales, de tal modo que su reconfiguración y resignificación resultaban comunes, visibilizadas en los epítetos que acompañan al nombre *El*. Estos epítetos caracterizaban la manifestación localizada de esta divinidad y circunstancialmente yuxtapuesta con otra. En el caso de *El Elyon*, “el apelativo divino ‘elyon se traduce de forma habitual con un correcto ‘el Altísimo’” (METTINGER, 1994, p. 134)

porque es muy probable que fue acuñada en instancias en que *El* se instalaba en sociedades con estructuras monárquicas y conciencias de estratificación social jerarquizada. Römer señala que en una estela encontrada en Al-Safira, que ha sido datada como perteneciente al siglo VIII AC, aparece una inscripción que podría decir: “*El* y *Elion*”. Inicialmente se entendió que se estaba aludiendo a dos deidades, aunque luego de un análisis más exhaustivo se ha concluido que el epígrafe más bien dice: “*El*, o sea *Elion*”, tratándose más bien de un epíteto. “Este título no quedó limitado a *El*; en Ugarit, fue también utilizado para Baal” (RÖMER, 2016, p. 83). Esto da cuenta de que muchas sociedades cananeas estaban abiertas a una hibridación cultural no lineal ni jerárquica.

En Israel también hubo un constante despliegue de adaptación intercultural a través de un diálogo horizontal entre culturas, evidenciado en múltiples secciones del texto bíblico. Menciono como ejemplo la inclusión de normas sociales procedentes del Código de Hammurabi en el Código de la Alianza, o la de refranes de la Sabiduría de Amenemope en los Proverbios. En las tradiciones patriarcales “la relación entre Dios y los dioses [...] se puede describir también como un rasgo de continuidad cultural” (HENDEL, 2013, p. 62), aunque en el Israel monárquico ya se fueron regulando estas yuxtaposiciones a través de un extrañamiento normado que se fue dirigiendo al culto de los dioses extranjeros. La adopción de teónimos o de construcciones simbólicas de la divinidad siguieron aconteciendo, pero los rituales de otros pueblos fueron condenados. Entonces, las narrativas patriarcales dan cuenta de estas fusiones culturales, porque de manera iterativa recurren a usar múltiples variantes de los epítetos de *El*: *El Olam*, *El Shaddai*, *El Bet-el*, *El Roi*, *El Elohe Israel* y otros más.

### 2.3 *Yavé-El Elyon* una hibridación cultural

En el relato de Génesis 14, Melquisedec, representando a un pueblo-cultura distinto al clan abrámico, se dirige a Abram identificándolo de manera inmediata con *El Elyon*, una divinidad cananea que no era la divinidad de Abram. Melquisedec usa un argumento para operar esta adaptación-asimilación religiosa, llama a *El Elyon*: “creador de los cielos y de la tierra” (Gn 14,19), y además le atribuye a *El Elyon* el triunfo que acababa de obtener Abram sobre los reyes enemigos: “bendito sea *El Elyon*, que entregó tus enemigos en tu mano” (Gn 14,20).

Abram aparece adscrito a la adoración a *Yavé*. Aunque la traducción de la LXX y el Génesis apócrifo de Qumrán no colocan el nombre de *Yavé* en esta narración (RÖMER, 2016, p. 82). Es probable que, en las versiones más antiguas de la narrativa, Abram haya aparecido como adorador de *El*, o de *El Shaddai* y hasta quizás de *Elohim*. El caso es que *El Elyon* no es una divinidad contemplada en otras narrativas patriarcales. Y más bien Abram suele estar vinculado a *El Shaddai*. Frente a la impertinencia de Melquisedec, el texto de Génesis,

sin ningún tipo de miramiento o cautela, expone que la respuesta de Abram fue a través de una pronta conexión entre su divinidad y *El Elyon*, diciendo: “He alzado mi mano a Yavé El Elyon creador de los cielos y de la tierra” (Gn 14,22). “De este modo se hermana a una deidad local con el Dios de Israel” (LEVORATTI, 2005, p. 386), que, sin duda, fue un proceso de largo aliento, pero que en el relato se registra como algo instantáneo.

Römer encuentra que el desglose de este encuentro de divinidades, que puede resultar extraño si es que recordamos que el judaísmo tardío se opuso radicalmente a la interconexión entre lo judío y lo extranjero, comenzando por la impugnación de cualquier ensamblaje de divinidades, está registrado en textos como Deuteronomio 32, Salmos 89, pero de manera particular en el Salmo 82. Se trata de que *Elohim* está en medio de una asamblea que ha convocado El. Para el escritor del salmo ya es sabido que *Elohim* es *Yavé*. En esta asamblea se recuerda a todos los que son hijos de *El Elyon* (Sal 82,6), pero tras unos reclamos porque se está obrando de manera injusta con el pueblo, *Elohim* desplaza a *El Elyon* convirtiéndose en juzgador de la tierra (Sal 82,8). Si *Elohim* es *Yavé*, entonces acontece que *Yavé* al fin se convierte en el creador y juzgador de los cielos y de la tierra, es decir que llega a ser como *El Elyon*, o más bien llega a ser *El Elyon* (RÖMER, 2022, p. 145-146).

Después de este análisis es posible concluir que, para el antiguo Israel, las asimilaciones culturales eran formas de convivencia horizontal entre pueblos; vías para el enriquecimiento de los sentidos religiosos y culturales propios de cada pueblo, sin el juicio de que lo extraño es menor, extraño y malo; modos de procurar una traducción cultural que tome, interprete y resignifique los símbolos de otro pueblo, sin colonizarlo o desaparecerlo. *Yavé* fue *El Elyon* y *El Elyon* fue *Yavé*.

### 3. ¿Puede *Arútam* ser Dios?, el caso de la comunidad amazónica *Shuar*

Jacinta, una mujer de nacionalidad *Quijos*<sup>2</sup> casada con un hombre *Shuar*, comentó, en una amena reunión alrededor del fuego, que, debido a que vivió en una comunidad alcanzada por la evangelización católico-romana, ella había aprendido que Dios era el creador y soberano de todo, por tanto, se podía entender que *Arútam* era como Dios. Sin embargo, cuando le pregunté si en alguna ocasión había escuchado al sacerdote decir lo mismo, que *Arútam* era como Dios, ella inmediatamente reaccionó con un: “No, no, el padre siempre nos ha dicho que no podemos decir que *Arútam* es Dios”.

---

<sup>2</sup> La nacionalidad Quijos es un pueblo originario amazónico ecuatoriano establecido en las contemporáneas provincias de Napo y Pastaza. Se considera que estuvo al borde de la desaparición, sin embargo, actualmente su vigencia es reconocida.

El antropólogo peruano Fernando Santos-Granero refiere que los pueblos amazónicos han pasado por tres olas de cambio (1996, p. 12-13): el encuentro colonial, la expansión capitalista<sup>3</sup> y el proceso contemporáneo de globalización; haciendo referencia a la histórica incursión del mundo occidental, por ende, del cristianismo, que devino en la dominación cultural de Occidente y la ineludible mixtura de elementos religiosos.

Jacinta reconoce que su forma de entender a Dios es producto de un complejo proceso de asimilaciones, continuidades, apropiaciones y yuxtaposiciones entre los saberes de su nativo pueblo *Quijos*, la de su actual cultura *Shuar* y las creencias católico-romanas. Ante esto, me pregunto, ¿por qué el encuentro entre Dios y *Arútam* no pudo darse como esa concurrencia antigua entre *Yavé* y *El Elyon*?, ¿de qué manera ha actuado el mundo occidental con las comunidades amazónicas que no ha podido establecer una relación simétrica con ellas?, ¿qué nuevas ideas de Dios se están configurando en la cosmología de los pueblos originarios amazónicos, desde los encuentros colonizadores con la onto-teología<sup>4</sup> cristiana (católico romana y protestante) occidental?

Inicio aclarando que no es posible hablar de la determinación de una nueva forma de religión, más bien de una transición que “actualmente no representa un sistema cultural completo, de acuerdo con el concepto de Geertz (1966/1983), sino parte de una estructura pluralista que comprende varios componentes heterogéneos” (MADER, 1999, p. 50).

En la cosmología *Shuar* la concepción de *Arútam* guarda una serie de significados que vuelve casi imposible su interpretación análoga con alguna forma sagrada de la religiosidad occidental. Para la antropóloga Elke Mader (1999) *Arútam* tiene distintas dimensiones que pueden distinguirse a través de metáforas que aluden a una interacción entre lo impersonal y personal. *Arútam* es como una especie de poder vital que se hace concreto en diversas “esferas de acción de sus fuerzas” (p. 335) como la salud, el bienestar, la protección, la vida familiar, el conocimiento, vencer en la guerra, la vida, entre muchas más.

A partir de esto, articularé las siguientes reflexiones:

### **3.1 Dios es *Arútam* siempre y cuando se trastorne la cosmovisión *Shuar***

La asociación que los *Shuar* han tenido que lograr entre la concepción de *Arútam* y la noción de Dios del cristianismo ha sido posible, entre algunas razones históricas, por la acción catequética de las misiones salesianas a partir de los 70' (MADER, 1999, p. 222) que, en el afán de cumplir su rol evangeli-

<sup>3</sup> Primordialmente durante el periodo denominado *boom* o fiebre del caucho, a finales del siglo XIX y las primeras dos décadas del siglo XX.

<sup>4</sup> Término usado por la filosofía para explicar cómo la metafísica mezcla la ontología clásica occidental proveniente de la filosofía griega, desde Parménides y Aristóteles, que procuran estudiar al ser analógicamente, con la teología que explica la existencia y esencia de Dios desde esta ontología, como lo hace Tomás de Aquino.

zador, explicaron a Dios a través de las representaciones de *Arútam*, es decir la construcción simbólica *Shuar* de *Arútam* fue poco a poco absorbida por la idea dominante de Dios.

La adaptación de esta nueva representación de lo divino, o incluso la adopción de la idea cristiana de Dios implicó la asunción de una nueva forma de entender la realidad, es decir, adoptar una nueva cosmovisión, porque el Dios cristiano está configurado desde la onto-teología como el Ser-ente (MARION, 2010, p. 98-110). Entender a *Arútam* como Dios implicaba, entonces, una re-configuración de la ontología animista que postula la continuidad del espíritu (DESCOLA, 2005, p. 345). La ontología cristiana u onto-teología, más bien asume una discontinuidad del espíritu o de la esencia de lo existente, desde el convencimiento de que todo ente se constituye individualmente por la acción soberana del Ser. Incluso el Ser es entendido como un gran ente Otro.

La noción del Ser-ente tiene que ver con una constitución personal e individual de la realidad divina que posee capacidades intelectivas, volitivas y emotivas. Así, si *Arútam* es como Dios, entonces también tiene que ser imaginado de manera específica con una personalidad, inteligencia, voluntad, sentimiento, y además debe ser entendido como la plenitud ontológica que el ser humano busca.

Esto transgredió radicalmente la imaginación *Shuar* de *Arútam*, quien no se distingue de los demás seres, por eso siempre es posible la “unión simbólica de ciertas cualidades o propiedades de las figuras metafóricas de *arútam* con las capacidades humanas, en distintos contextos” (MADER, 1999, p. 340). Y además afectó la ontología animista de los *Shuar* porque este pueblo fue obligado a asumir la posibilidad de la discontinuidad del espíritu, cuestión históricamente inadmisibles para su cosmovisión animista.

Recordemos que en la asociación *Yavé-El Elyon*, las cosmovisiones cananeas politeístas y la israelita que se encaminaba a un monoteísmo entraron en diálogo para lograr este encuentro de divinidades. Aunque, lo más destacado es que ese diálogo no implicó la disolución de la cosmovisión cananea, porque esos pueblos siguieron adorando a *El Elyon* y a su gran panteón de dioses.

### **3.2 Dios, *Arútam* y la noción del mal**

La onto-teología cristiana funda su moral en el entendimiento de que Dios, como Ser-ente, crea al ser humano de la nada (Non-ser) generándose una oposición entre el Ser y el Non-Ser. El ser humano en su condición esencial de creado y finito está siempre enfrentado al Non-ser, que encontrará su redención final reconciliándose plenamente con el Ser en sí, así se generó la idea cristiana de pecado que “carece de estatuto ontológico positivo, interpretando al mismo tiempo el Non-ser en términos de resistencia al ser y de perversión del ser” (TILLICH, 1972, p. 244).

Esta dualidad de ninguna manera converge en la ontología animista *Shuar*, fundamentalmente monista, y tampoco en su consecuente concepción cíclica de la historicidad. El cristianismo concibe su historicidad de manera lineal: creación-origen desde la nada, hasta la consumación final en el Ser en sí. El encuentro con el cristianismo occidental indujo en los pueblos amazónicos el descubrimiento de nuevos sentimientos, conductas y saberes<sup>5</sup>, y la aceptación de una nueva concepción moral divergente con su ontología.

El tránsito no resuelto entre el monismo propio del animismo y el dualismo del cristianismo se puede observar en la respuesta que Jacinta me dio cuando le planteé la siguiente pregunta: si Dios es como *Arútam*, ¿qué o quién podría ser como el diablo? Ella dijo que el bien y el mal vienen de *Arútam*.

Mientras que Dios (el bien) puede tener algún tipo de paralelo en la mitología *Shuar*, el diablo y el pecado (el mal), no. El problema se ha ido haciendo mayor cuando el cristianismo ha ido imponiendo la noción de que si los *Shuar* continúan creyendo en *Arútam* están cayendo en pecado, porque si *Arútam* es un espíritu, puede ser que sea un espíritu malo.

### 3.3 ¿Dios es *Arútam* solo si es que oprime?

Al comenzar a practicar una religiosidad que tiene que aceptar una divinidad Ser-ente, con el peligro concomitante del mal y/o pecado, se necesita la reformulación de la relación ser humano – Dios, más si esta redención del riesgo y cautividad del mal está únicamente en manos de Dios. La antropóloga norteamericana Anne-Christine Taylor plantea que, debido a los mecanismos de control implantadas por las misiones, de índole comercial-económico, la relación entre ser humano y lo sagrado se fue configurando como una relación de poder-dominación. Pasó de una interrelación social con *Arútam* a una relación de obediencia a Dios, que simbólicamente también “implica una relación de obediencia a los misioneros y a los blancos en general” (TAYLOR, 1996, p. 251). La aceptación de Dios en la cultura *Shuar* ha implicado la generación de relaciones jerárquicas entre el Ser superior y los seres inferiores que son los seres humanos. En la cosmología *Shuar*, *Arútam* está en los seres humanos, no los oprime, más bien los vitaliza, así también a la Naturaleza y a todo lo que habita en ella.

En el relato de Gn 14,18-24 vemos que el encuentro entre *El Elyon* y *Yavé* se fundamentó en las asociaciones o similitudes que las dos divinidades tenían, como que ambos dioses eran considerados creadores de los cielos y de

---

<sup>5</sup> Para Miguel Alexiades (2009), la historia de los pueblos amazónicos está caracterizada por su movilidad constante, que los ha llevado a siempre codificar nuevas narrativas históricas, morales o políticas. Para Michael Taussig (1987) los indígenas amazónicos experimentaron nuevos sentimientos como el terror, en la época del extractivismo del caucho. Mientras que Pirjo Virtanen (2017) argumenta que en los procesos de desadaptación-adaptación de los jóvenes Apurinã, Cashinhua y Manchineri a la ciudad de Rio Branco, existe un descubrimiento y apropiación de nuevos saberes que implica el desarrollo de nuevas conductas, incluso nueva moralidad.

la tierra. En el encuentro entre Dios y *Arútam*, parece que lo que más importa al cristianismo es reconocer las diferencias para operar una *cristianización* de *Arútam* o, en caso de lograrse esto, más bien se busca extirparlo de la conciencia del pueblo *Shuar*, llamando a esto un trabajo de evangelización.

#### 4. Conclusión

El misionero salesiano Silvio Broseghini expresó que, en el acercamiento con los *Shuar*, la aceptación de Dios no puede ser una cristianización de *Arútam*, pero que a manera de catequesis “Dios puede ser *arútam* para que sea entendido, así como la asumimos nosotros” (SHILTS, 2007, p. 53). La mixtura religiosa que se ha producido en los pueblos originarios amazónicos tiende prioritariamente a la aceptación de los mitos cristianos por parte de los amazónicos, con la respectiva adaptación de su cosmovisión, para lograr entenderlos y quizás asumirlos, pero es casi imposible asumir que la cultura occidental asimile algunos mitos amazónicos para explicar a Dios.

Si las nuevas configuraciones de lo sagrado obedecen a procesos de comunicación del mensaje de salvación del cristianismo, considerado como impostergable e innegociable, a través del uso de categorías míticas amazónicas, para hacerlas más entendibles, estaríamos frente a un “sincretismo de traducción” (BOFF, 1992, p. 169) aceptable para la propuestas de *aggiornamento* del Concilio Vaticano II; pero si se trata de una adaptación de “los dominados a la religión de los dominadores, ya sea como estrategia de supervivencia o como modo de resistencia” (BOFF, 1992, p. 167-168), estaríamos frente a procesos de aculturación, objetado por la misma doctrina católico-romana y por la misiología protestante.

Frente a esto, Taylor advierte que “el cuidado ritual con que [los *Shuar*] imitan y reproducen estas actividades, constituye un testimonio de sus esfuerzos por asimilar técnicas simbólicas ajenas” (1996, p. 254). Es decir que la asunción que los *Shuar* han hecho de *Arútam* como Dios ha pasado más por un proceso de asimilación de una nueva cultura dominante, que por un diálogo simétrico usando categorías entendibles. Lo cual se evidencia en que los *Shuar* pudieron asimilar a *Arútam* como Dios, pero los misioneros o evangelizadores cristianos nunca han podido ni podrán pensar que Dios es *Arútam* sin que eso signifique una paganización de la fe.

Si volvemos al relato de Gn 14,18-24, me pregunto si como cristianos podemos actuar como el antiguo Israel, de tal modo que, si *Yavé* fue *El Elyon* y *El Elyon* fue *Yavé*, ¿por qué Dios no puede ser *Arútam* y *Arútam* no puede ser Dios?, ¿por qué es necesario alterar las bases de la vida de los pueblos que se encuentran con el cristianismo para que Dios sea aceptado?, ¿por qué aún existen encuentros extraños de dioses en la Amazonía que deben ser regulados por un cristianismo colonizador?

## Bibliografía

- BHABA, Homi (2003). **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial.
- BOFF, Leonardo (1992). **Iglesia, carisma y poder: Ensayos de eclesiología militante**. Santander: Editorial Sal Terrae.
- DESCOLA, Pilippe (2005). **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires, Madrid: Amorrortu editores.
- HENDEL, Ronald (2013). Dios y los dioses en el Tetrateuco. En: Bernabé, C. **“Los rostros de Dios. Imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia”**. Estella: Editorial Verbo Divino.
- LEVORATTI, Armando (ed.) (2005). **Comentario Bíblico Latinoamericano**. Antiguo Testamento Vol. I.: “Pentateuco y textos narrativos”. Estella: Editorial Verbo Divino.
- MADER, Elke (1999). **Metamorfosis del poder: Persona, mito y visión en la sociedad de Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)**. Quito: Ediciones Abya Yala.
- MARION, Jean-Luc (2010). **Dios sin el ser**. Vilaboa: Ellago Ediciones.
- METTINGER, Tryggve (1994). **Buscando a Dios: Significado y mensaje de los nombres divinos de la Biblia**. Córdoba y Madrid: Ediciones El Almendro.
- RÖMER, Thomas (2016). **A origem de Javé: O Deus de Israel e seu nome**. Sao Paulo: Paulus.
- RÖMER, Thomas (2022). **La invención de Dios**. Salamanca: Sígueme.
- SANTOS Granero, Fernando (1996). Hacia una antropología contemporánea en la Amazonía indígena. En **“Globalización y cambio en la Amazonía indígena”**, Vol. 1, Quito: Ediciones Abya Yala & FLACSO, Quito, pp. 7-46.
- SCHÖKEL, Luis Alonso (2003). **Biblia del Peregrino: Antiguo Testamento**. Prosa. Edición de Estudio. Tomo I. Estella: Editorial Verbo Divino.
- SHILTS, J. (1996). Misiones y antropología: Entrevista al P. Silvio Broseghini (1949-2006). En **Alteridad Vol. 2, No. 1**, pp. 41-54. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5981167>, 1996.
- TAYLOR, Anne Christine (1996). La riqueza de Dios: los Achuar y las misiones. En **“Globalización y cambio en la Amazonía indígena”**, Vol. 1, Quito: Ediciones Abya Yala & FLACSO, Quito, pp. 219-259.
- TILLICH, Paul (1972). **Teología Sistemática, Vol. 1: “La razón y la revelación, el ser y Dios”**. Chicago: The University of Chicago Press.
- VOGELS, Walter (1997). **Abrahán y su leyenda. Génesis 12,1 – 25,11**. Bilbao: Editorial Descleé de Brouwer.