

LA CONSTITUCIÓN DEL PODER ENTRE LOS SHUAR Y LOS AMUESHA

Luis Calderón Pacheco*

El objetivo del presente trabajo es mostrar las relaciones de poder de los líderes religiosos y guerreros en las sociedades Shuar y Amuesha, relacionadas con los aspectos simbólicos y ceremoniales de los medios místicos de reproducción social y natural (véase Santos, 1994: 192-193).

Tradicionalmente, en las sociedades amazónicas, el liderazgo político era ejercido por un jefe secular con características de líder guerrero o por jefes religiosos que ejercían funciones sacerdotales. Ellos poseían y controlaban los medios místicos de reproducción de la vida.

Los medios místicos que poseen estos jefes guerreros y religiosos constituyen una forma de conocimiento que produce un tipo de poder, un poder que a su vez produce conocimiento *"el poder no sólo es una fuerza que dice no, sino que de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir"* (Foucault, 1979: 182). Así, el saber está siempre presente en las relaciones de poder, ya que siempre confiere algún tipo de poder a aquellos que lo poseen.

Pierre Clastres, al analizar el poder político en las sociedades amazónicas, afirma: *"la sociedad primitiva es una multiplicidad de comunidades indivisas que obedecen a una lógica de lo centrifugo (...). Siendo la guerra, como verdad de las relaciones entre las comunidades, ... (el) ... principal medio sociológico de promover la fuerza centrifuga de dispersión contra la fuerza centripeta de unificación"* (1981: 215). Por otro lado están las formaciones estatales, donde *"la sociedad está dividida entre aquellos que ejercen el poder y aquellos que lo obedecen"* (Clastres, *op. cit.*: 214). Así, la sociedad ya no es un *Nosotros* indiviso, una totalidad, donde el poder se encuentra



Mujer nativa preparándose para sus habituales labores en el campo.

uniformemente distribuido en ella (incluyendo a los que fungen de líderes). La sociedad con Estado reflejará la exclusión del poder que todos poseían para centralizarlo en unos pocos, reflejándose éste como negativo.

El elemento diferenciador del poder, en uno u otro tipo de sociedad, no radica en el problema de si éste se ejerce sobre la base de la violencia o del consenso. Lo que realmente diferencia al poder político es el grado de poder retenido por sus mayorías (véase Clastres, 1981; Santos, 1994; y otros). De esta manera, el poder se ejerce a partir de diferentes puntos en un sistema de relaciones desiguales y cambiantes. Podemos afirmar que las relaciones de poder no son unilaterales en las sociedades con o sin Estado. La diferenciación se da entre estas últimas, donde los grupos que ocupan la posición subordinada retienen una cantidad de poder cualitativamente mayor que en las sociedades con Estado, es decir, que cuenta con más herramientas para contener el poder ejercido por sus líderes.

LOS SHUAR²

Se debe tener en cuenta que entre los Shuar existe una coexistencia de poderosos jefes shamanes y guerreros, que se encuentran en una relación simbiótica-

*Antropólogo. UNMSM

ca. De esta manera "aproximadamente uno de cada cuatro hombres adultos es shamán, así en cualquier localidad se encuentra una gran cantidad de hombres que son shamanes" (Harner, 1978: 114). En cualquier comunidad siempre hay una cofradía de shamanes-curanderos y otra de shamanes-hechiceros. Los shamanes (*uwisin*) se organizan jerárquicamente en una de las dos cofradías según sus actividades. Los menos fuertes compran su poder místico, bajo la forma de dardos mágicos (*tsentsak*) a los shamanes más poderosos. Entre éstos, los de mayor rango "tienen frecuentemente un poder considerable en su localidad" (Harner, *op. cit.*: 109).

Sin embargo, Harner no es preciso acerca de la naturaleza de este poder, puesto que nos da a entender que el poder que poseen los shamanes como líderes está confinado a las cofradías secretas, las cuales se organizan en una determinada localidad, "frecuentemente un solo shamán es el líder formalmente reconocido de todos los shamanes de una localidad dada" (Harner, *op. cit.*: 114).

En este sentido, y aunque Michael Harner nos dice que entre los Shuar no existen organizaciones políticas formales donde alguna fuente de autoridad pueda imponer decisiones judiciales y hacerlas cumplir por la fuerza, nosotros afirmamos que es el *Kakaram* (poderoso guerrero Jibaro) el que podría ser definido como líder político antes que los shamanes locales de alto rango, porque los *Kakaram* "son estimados como protectores de sus parientes, vecinos y de todos aquellos con los cuales están en relaciones amistosas" (Harner, *op. cit.*: 104). Este papel de líder se adquiere a través de luchas constantes, literalmente entre la vida y la muerte.

El hombre que es *Kakaram* (el fuerte) posee una cantidad abundante de espíritus *Arutam* o *Kakarma* (fuerzas), los cuales lo defienden de la muerte e incitan a matar el mayor número de veces posible. En efecto, no obstante la fluctuante naturaleza de su autoridad, que es reforzada en tiempos de guerra y seriamente reducida en tiempos de paz (Harner, *op. cit.*: 171), el *Kakaram* tiene gran influencia sobre los asuntos políticos de su localidad, en relación con otras localidades vecinas. Esto es especialmente cierto en las disputas intertribales, las cuales por lo general provocarán expediciones guerreras.

El prestigio del *Kakaram* está fundamentado en sus habilidades como guerrero y en el número de muertes que él haya causado. Cuando un hombre ha logrado cierto prestigio por sus matanzas se encuentra en "posición de organizar una de estas expediciones y, eventualmente, de adquirir el status de jefe guerrero respetado no sólo por sus amigos sino por sus enemigos también" (Harner, *op. cit.*: 105). Estas ma-



Familia nativa de la selva central.

tanzas, cuando son sucesivas, no sólo aumentan la reputación de un hombre como valiente guerrero, sino que lo dotan de un poder sobrenatural adicional. Es por eso que los *Kakaram* "raramente rehúsan estas expediciones de matanzas" (Harner, *op. cit.*: 105. Véase Uriarte, 1984; Taylor, A. C., 1985).

De acuerdo a los Shuar, para convertirse en guerrero, un hombre debe obtener un alma *Arutam* por medio de una visión. Más tarde, con cada nuevo enemigo muerto, el guerrero exitoso es capaz de "acumular poder a través de la sustitución de las viejas almas *Arutam* por almas nuevas" (Harner, *op. cit.*: 133).

Los Shuar creen que el "asesinato de un enemigo libera su *Muisak* o espíritu vengativo" (Harner, *op. cit.*: 146). Luego de una correría exitosa los guerreros cortan y "reducen" las cabezas de sus enemigos. Este tratamiento ritual (también llamado *Tsantsa*) tiene como objetivo capturar el *Muisak*, neutralizando su poder, para utilizarlo en provecho propio. Cuando este poder ha sido aprisionado, puede ser transferido a las mujeres del grupo extenso de parentesco del guerrero victorioso en una ceremonia *Tsantsa* especial, celebrada para toda la comunidad poco después de la expedición, "(...) se cree que este poder, transferido del alma *Muisak* a las mujeres a través del mecanismo filtrante del cortador de cabeza, hace posible que las

mismas trabajen más intensamente y que sean más exitosas en la producción agrícola y en la crianza de animales domésticos, tareas que entre los Shuar recaen principalmente sobre las mujeres" (Harner, *op. cit.*: 137-139).

El poder del alma *Arutam* tiene una naturaleza ambivalente: es destructivo, en tanto incita a su propietario a matar pero también es generativo, en tanto hace a su propietario más fuerte e inmune a la muerte. El poder del alma *Muisak* también tiene una naturaleza ambivalente. Sin embargo, una vez neutralizado ritualmente, se convierte en un poder que da vida y que está asociado a la fertilidad de chacras y animales domésticos.

Son los *Tikakaram* (guerreros más poderosos), quienes pueden acumular y transferir cantidades importantes de este tipo de poder. Solamente alguien que ha logrado el status de *Tikakaram* y llegado a la edad apropiada puede llevar a cabo el ritual *Tsantsa*, como *Wea* o maestro de ceremonias. De este modo, un hombre "no sólo es prestigioso debido al número de enemigos que ha matado, sino también debido a su considerable conocimiento ritual" (Harner, *op. cit.*: 177-178).

Harner no explicita si es necesario ser un jefe local para resultar elegido como *Wea*. Pero dado que sólo los más poderosos guerreros pueden ejercer ese rol es natural que éste sea poseído por el más capaz, o sea los guerreros con mayores éxitos (como los jefes de localidades).

En este sentido, la transmisión de los poderes místicos, efectuados en las ceremonias *Tsantsa* es lo que hace comprensible las constantes guerras entre los propios Jibaros, a la vez que creemos que el control y acumulación de tal poder místico es lo que incrementa el prestigio y legítima la autoridad política de los *Tikakaram*.

LOS AMUESHA³

Entre los Amuesha, el liderazgo era asumido por el *Cornesha*, líder político-religioso con características de sacerdote, cuya influencia moral (y política) se extendía más allá de los límites de los asentamientos locales dispersos; genera una "comunidad moral", que abarcaba no sólo a diversas localidades Amuesha, sino incluso a las otras etnias vecinas (Santos, 1994: 382). Los centros ceremoniales, llamados *Puerahua*, dirigidos por los *Corneshas* eran lugares de peregrinaje, adonde acudía gente de asentamientos vecinos y lejanos. La asistencia a estas ceremonias era una forma de apoyo y reconocimiento a los poderes místicos y políticos, que poseía el *Cornesha*. Según refiere Santos, debido a su auto-aislamiento moral de

geográfico y social, el *Cornesha* creaba un espacio social y moral de un orden superior, no estando presente en los conflictos e intereses encontrados entre los asentamientos locales.

Como el *Cornesha* se mantenía alejado de los asentamientos locales, eran los *P'allerr* (shamanes Amuesha) los que ocupaban este ámbito. Éstos eran pueden dañar a los miembros de sus asentamientos. Estos eran curanderos "que estaban y están entrenados para curar mediante la técnica de succionar los objetos patógenos del cuerpo de sus pacientes" (Santos, *op. cit.*: 173). Ellos tenían ayuda de *Yachor Coc* (Nuestra Madre Coca) y de *Yato' Yemants* (Nuestro Padre Tabaco) "Estas divinidades, cuya manifestación material son las matas de coca y las plantas de tabaco se hallan permanentemente conjurados por ellos" (Santos, *op. cit.*: 152). Los shamanes generalmente realizaban sus actividades en sus propios asentamientos locales. Así poseían un control místico sobre sus localidades, protegiéndolas de una cantidad de poderes malignos que pueden dañar a los miembros de sus asentamientos.

Sin embargo, la figura del shamán y su poder místico es ambivalente y tiende a ser contradictorio, porque puede servir tanto para matar como para curar. Esto hace que la propia gente de los asentamientos dudara de su moralidad, que era marcadamente diferente a la del *Cornesha*. Las funciones de los *Cornesha* se realizaban a través de oraciones cuyo fin era pedir compasión amorosa (*Muerenets*) de las divinidades mayores (*Yato' Yos*, el Supremo Creador, y *Yompor Ror*, la Divinidad Solar de la Presente Era) para el beneficio del pueblo, pues tenían el poder de mejorar los sembríos y cosechas, aumentar la fertilidad entre los hombres y mujeres, así como el número de los animales (de caza, principalmente). Así, el fin último de los *Cornesha* era procurar "la inmortalidad perdida por sus ancestros. Con este fin los sacerdotes procuraban restaurar la comunicación entre su pueblo y las divinidades" (Santos, *op. cit.*: 174).

De esta manera, los *Cornesha* utilizaban varios tipos de oraciones para intentar cumplir con sus objetivos. Según Santos, hay una oración llamada *Chore'tenets* que "es el acto de orar exclusivo de los ancianos y los sacerdotes Amuesha, y si es cierto que este tipo de oración es recitado por quien recibe un regalo a favor del donante mismo, debemos concluir que los sacerdotes son concebidos como receptores de regalos, que oran en nombre de la persona o personas que les han dado dichos presentes. Esto es confirmado por los datos proporcionados por los informantes, quienes afirman que los sacerdotes constantemente recibían regalos de manos de sus seguidores. Estos regalos eran: carne seca de caza, pescado seco o ahumado, hojas de coca, atados de bejuco con que se



Niña nativa preparándose para la recolección de alimentos.

masca la coca, túnicas de algodón y bolsos tejidos. De esta manera, la relación política y religiosa entre los sacerdotes y sus seguidores era representada como una relación entre 'receptores de regalos' (los líderes) y 'dadores de regalos' (los seguidores)" (Santos, *op. cit.*: 186-188).

Cuando se organizaban las reuniones convocadas por el *Cornesha* en su templo, sus seguidores debían asistir temprano para realizar las distintas tareas (recolección, pesca, preparación del masato y comida. a declaración pública de los beneficios que resultan del orden social; también expresa el compromiso de los que participan en la celebración de mantener, recrear y sostener a dicho orden social" (Santos, *op. cit.*: 183. Además, véase Chase Smith, 1977, 1982).

Es interesante observar que sólo aquellas personas que hayan tenido una revelación divina, bajo la forma de una canción sagrada *Coshamñats*, podían acceder a ser *Cornesha*. La presencia de aquella revelación divina permite comprender por qué los *Cornesha* tienen ese ideal de vida pacífica y armoniosa, además de ser los dadores de vida, de amor sin interés en una relación de reciprocidad simétrica, que se transforma en asimétrica cuando el *Cornesha* con su incommensurable amor abraza al Amuesha de su comunidad, y éste no sabe cómo retribuir tal amor y lo considera especial, de otro mundo.

Durante las elevaciones que realizaban los *Corneshas*, éstos elevaban plegarias a los dioses para el beneficio del pueblo (tanto en la salud, como en las actividades de trabajo que hacen posible que los Amuesha sigan viviendo). Por sus vínculos con las divinidades, los *Cornesha* pedían bendiciones para sus seguidores. Así, pedían el aliento vital (*Pa'toreñ*) y la fuerza vital (*Po'huamenc*) de los dioses: "*Pa'toreñ y Po'huamenc son la expresión concreta de lo que constituye la quinta esencia de las divinidades Amuesha: el ser la fuente primordial y última de vida*" (Santos, *op. cit.*: 190).

El ritual para conseguir el aliento y la fuerza vital se realizaba a través de ofrendas de masato. De esta manera, por la connotación ritual que posee el masato, éste es consagrado como "comida del Padre de los Amuesha": "*la ofrenda de masato es una doble forma de comunicación, por cuanto en el proceso de incorporar el aliento de la bebida que se les ha consagrado, los dioses bendicen con su propio aliento vital la ofrenda que se les ha presentado. En suma a través del acto A'toreñets las divinidades otorgan su bendición (aliento y fuerza vital) a los Amuesha, mientras que por medio del acto A'mchecheñets los Amuesha comparten sus dioses lo que éstos han compartido con ellos desde el principio de los tiempos*" (Santos, *op. cit.*: 197).

Los *Corneshas* eran los que detentaban el poder entre los Amuesha, pero era un poder moral que iba de la mano con los ideales de amor, generosidad, reciprocidad, compasión y sabiduría para el bienestar de sus seguidores; así como un poder del conocimiento, que le hacía poseer aquel saber de comunicarse con las divinidades y pedirles ayuda para el beneficio del pueblo Amuesha. Además de tener el conocimiento ritual para dar y mantener vida a través del aliento y la fuerza vital de los dioses.

Todo este poder se reflejaba no sólo en el ámbito religioso, sino también en el político, donde podía resolver conflictos internos en su asentamiento local o entre grupos diferentes, porque era reconocido fuera de su localidad. Se puede mencionar, a la vez, que el *Cornesha* tenía la facultad de designar a los jefes guerreros cuando éstos no tenían la capacidad para hacer las cosas bien.

CONCLUSIONES

Podemos concluir diciendo que el poder entre los Shuar y los Amuesha se basa en la apropiación y posesión de los medios místicos (los rituales *Tsantsa* y *Coshamñats*) de reproducción de vida, los que son concebidos como el conjunto de conocimientos

necesarios para reproducir la energía que da vida, tanto en el mundo social como en el mundo natural.

La gran diferencia es la fuente de estos poderes místicos. Mientras entre los Shuar se adquieren a través de la violencia en un primer momento, en otro se asume una condición simbólica, que se manifiesta a través de la celebración de la *Isantsa*. En los Amuesha está asociado al conocimiento ritual y ceremonial de los *Cornesha*. Estamos ante la oposición del poder de la fuerza física frente a la fuerza de los pensamientos; pero ambos tipos de poder (por lo menos entre los Shuar y los Amuesha) son legitimados por el consenso de sus sociedades.

NOTAS

¹Según E. Rojas, en *Los Asháninkas: Un Pueblo tras el Bosque* (1994), hasta 1960 la Antropología política seguía las posturas teóricas de Max Weber sobre el poder. Este sociólogo lo definió como la capacidad de coacción de un actor social para influir en la conducta de otros actores; y otorgado en función del mantenimiento de un determinado orden, necesario para la continuidad de la vida en sociedad y aceptado por la población. En la actualidad, se ha reconocido entre las sociedades amazónicas que el poder "nunca es de propiedad de un individuo, pertenece al grupo y existe mientras que éste no se desintegre. Cuando decimos que alguien está en el poder, nos referimos a que cierto número de personas le ha dado poder para actuar en nombre suyo" (Arendt, 1970:41).

²Ubicados en la frontera peruano-ecuatoriana. Familia etnolingüística Jíbaro.

³Ubicados en la selva central del Perú. Familia etnolingüística Arawak

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H.
1970 **Sobre la Violencia**. Madrid: Ed. Joaquín Mortiz.

Brown, M.
1984 **Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural**. Quito: Mundo Shuar.

Clastres, P.
1974 **La Société contre l'Etat**. París: Ed. De Minuit.

Foucault, M.
1979 **La Microfísica del Poder**. Barcelona: Ediciones Piqueras.

Harner, M.
1978 **Los Shuar. Pueblo de las Cascada Sagradas**. Quito: Ed. Mundo Shuar.


Santos, F.
1994 **El Poder del Amor**. Quito: Ed Abya-Yala.

Smith, R.
1977 **Deliverance from chaos for a song: a social and religious interpretation of the ritual Amuesha Music**. Tesis Doctoral. U. Cornell.

Taylor, A.
1984 "L'Art de la reduction. La Guerre et les mécanismes de la différentiation tribale dans la culture Jivaro". En: Michael BROWN. **Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural**. Quito: Mundo Shuar


Uriarte, L.
1984 "Reductores o Reducidos. Fronteras Étnicas de los Jivaros Achuara". En: Michael BROWN. **Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural**. Quito: Mundo Shuar.

Publicaciones



Boletín
Museo de Antropología y Arqueología

Publicación mensual que condensa información sobre investigación, conservación y defensa del patrimonio cultural.



LA CIUDAD DE CARAL - SUPE EN LOS ALBORES DE LA CIVILIZACIÓN EN EL PERÚ

"La información de Caral contribuirá a llenar un sentido vacío, que permitirá comparar el caso peruano con los procesos de los otros cinco focos civilizatorios de desarrollo pristino a nivel mundial: Mesopotamia, China, India, Egipto y Mesoamérica".