

PODER, IDEOLOGIA Y RITUALES DE PRODUCCION EN LAS SOCIEDADES INDIGENAS AMAZONICAS⁽¹⁾

Fernando Santos Granero

Este artículo es un estudio comparativo que pretende demostrar que, en las configuraciones sociales shamánicas de la Amazonía, lo político no siempre está divorciado de lo económico. Sugiere que, en las sociedades en las cuales los shamanes son simultáneamente líderes políticos, su poder es de naturaleza económica. Se considera que sus conocimientos rituales son necesarios para los procesos reproductivos. Cuando esto no ocurre, el rol político es desempeñado por sacerdotes, o por jefes guerreros que, de alguna manera, están relacionados con los aspectos simbólicos de los procesos reproductivos sociales y naturales.

This article is a comparative study that deals with the shamanic social configurations of the Amazon and their political and economic context. It is suggested that, in societies where shamans are also political leaders, their power is of an economic nature. Their ritual knowledge is considered necessary for reproductive processes. When this does not occur, the political role is filled by priests or warrior chiefs who, in some way, are related to the symbolic aspects of the social and natural reproductive processes.

Il s'agit d'une étude comparative qui prétend démontrer que, dans les configurations sociales chamániques de l'Amazonie, la politique n'est pas toujours divorcée de l'économie. L'auteur suggère que, dans les sociétés où les chamanes sont simultanément des leaders politiques, leur pouvoir est de nature économique, car leurs connaissances rituelles sont nécessaires aux processus de reproduction. Quant cette situation ne se présente pas, le rôle politique est rempli par des prêtres ou des chefs guerriers, qui, d'une certaine façon, se trouvent en relation avec les aspects symboliques des processus reproductifs sociaux et naturels.

"Debemos reconocer que el poder produce conocimiento... que el poder y el conocimiento se implican directamente el uno al otro; que no hay una relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de conocimiento, ni existe conocimiento que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder"

(Foucault 1979: 27)

"La relación entre liderazgo y shamanismo es una variable que parece depender del grado en que el conocimiento ritual es considerado como un recurso esencial pero escaso"

(Rivière 1984: 12)

"Ciertamente no es gobierno lo que el hombre quiere... Es vida lo que quiere..."

(Hocart (1936) 1970: 299)

En su análisis sobre el poder político en la cuenca amazónica Pierre Clastres afirmaba que las jefaturas (chieftainships) en las sociedades amerindias se caracterizan por una ausencia de coerción y de control sobre las actividades económicas. Desde el punto de vista de Clastres, estos rasgos caracterizan más bien al poder político en sociedades de Estado. Asimismo, Clastres sostiene que la violencia y el control económico que son característicos del ejercicio de poder en estas sociedades no están en función de las divisiones económicas sino que, por el contrario, es el surgimiento de un poder político que es individual, separado y central, lo que genera diferenciaciones económicas. Según Clastres:

"La relación política de poder precede y crea la relación económica de explotación. Antes de ser económica, la alienación es política; el poder precede al trabajo, lo económico se deriva de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de divisiones de clases" (1974: 169).

En términos generales, la línea de separación entre lo político y lo económico trazada por Clastres para las sociedades sin Estado no ha sido

cuestionada por aquellos que se dedican al estudio de las sociedades amazónicas (2). En este artículo trataré de demostrar que en las configuraciones sociales shamánicas de la Amazonía no siempre es verdad que lo político está divorciado de lo económico. Más aún, sugeriré que en las sociedades en las cuales los shamanes son simultáneamente líderes políticos, su poder es de naturaleza económica. Ciertamente la naturaleza económica del poder del shamán no puede ser identificada con la del poder político en las sociedades de Estado. El 'poder' y lo 'político' son realidades cuya forma, contenido, naturaleza y alcances deben ser determinados cuidadosamente para cualquier caso dado. Parece, sin embargo, que en nuestro afán por acentuar la especificidad de las sociedades sin Estado, hemos sobresimplificado el fenómeno del poder político.

Esto es, desde mi punto de vista, lo que hace Clastres en su colección de ensayos titulado *La société contre l'Etat*. En un extremo de su taxonomía política binaria Clastres coloca a las sociedades sin Estado, donde el poder se concibe como 'bueno', basado en el consenso más que en la coerción, y sustentado en las habilidades del líder como guerrero y/o cazador. En el otro extremo Clastres coloca a las formaciones estatales, donde el poder aparece como 'malo', se basa en la violencia, y tiene su sustento en elementos menos personales como el control sobre procesos económicos. Desafortunadamente esta generalización reduce la rica variedad de formas sociales a categorías vacías que no explican, como trataré de demostrar, el fenómeno de los shamanes que son, al mismo tiempo, líderes políticos. El elemento diferenciador entre el poder en uno u otro tipo de sociedad no radica en el problema de si el poder se ejerce sobre la base de la violencia o del consenso, ni si se basa o no en elementos económicos. Sostendría, en primer lugar, que en donde sea que exista el poder político siempre contiene una dosis de consenso y una dosis de violencia (física, ideológica o metafísica); y en segundo lugar, que el poder político siempre implica ciertos privilegios económicos para los que lo detentan, y un cierto grado de influencia o intervención (directa o indirecta, material o mística) en los procesos económicos de las sociedades en cuestión.

Lo que realmente diferencia al poder político en uno u otro tipo de sociedad es, desde mi punto de vista, el grado de poder retenido por sus mayorías. Foucault sostiene que el poder se ejerce tanto desde abajo como desde arriba. Desde su perspectiva el poder "se ejerce desde innumerables puntos en un sistema de relaciones desiguales y cambiantes" (en Sheridan 1980: 184). Esta concepción coincide con la de Jean Baechler quien define el poder "como una tensión entre dos voluntades individuales o colectivas, pero más bien como una tensión asimétrica en tanto la una se impone a la otra" (1980: 16). Los dos autores enfatizan el hecho de que las relaciones de poder no son unilaterales. Esto es válido tanto para las sociedades de Estado como

para aquellas sin Estado; la diferencia estriba en que en estas últimas los grupos o categorías sociales que ocupan la posición subordinada de la relación de poder retienen una cantidad de poder cualitativamente mayor que en las sociedades de Estado. Es decir que cuentan con una gama más amplia de mecanismos para contener el poder ejercido por sus líderes.

En la primera mitad de este artículo trataré de demostrar en base a mi interpretación de los trabajos de Joanna Overing sobre los Piaroa de la cuenca del Orinoco (Venezuela) (3), que la coerción y el control sobre procesos económicos no son características ajenas al poder ejercido por los shamanes Piaroa. En oposición a Clastres, sostendré que en la sociedad Piaroa lo político y lo económico están fuertemente entrelazados por cuanto los Piaroa creen que sus shamanes poseen lo que he dado en llamar los 'medios místicos de reproducción', es decir, el conocimiento místico y las operaciones rituales que son percibidas a nivel simbólico y literal como los medios indispensables para garantizar el bienestar y la reproducción de la sociedad y del ámbito natural en el cual ésta desarrolla sus actividades productivas. A.M. Hocart ya señaló la importancia del ritual como una 'técnica para salvaguardar la vida' (life-saving technique) en sociedades sin Estado. En su obra *Kings and Councillors* (1936) Hocart afirmaba que la "maquinaria de gobierno ya se encontraba presente en la vida en sociedad mucho antes de la aparición del gobierno tal cual ahora lo entendemos", y que los roles y funciones gubernamentales que encontramos hoy en día "formaban parte originalmente, no de un sistema de gobierno, sino de una organización para fomentar la vida, la fertilidad y la prosperidad por medio de la transferencia de vida de objetos abundantes de vitalidad a objetos deficientes en ella" (1970: 3). Uno de mis objetivos será demostrar que esto también tiene validez para la región amazónica en donde, como veremos, el poder político está vinculado a la posesión y monopolio del conocimiento y las técnicas rituales para dar la vida. Sin embargo, no estoy de acuerdo con Hocart cuando éste opone el 'ritual' a la 'economía', y sugiere implícitamente que mientras el ritual es la base del poder político en las 'sociedades sin gobierno', la economía lo es en las 'sociedades con gobierno'. Es precisamente porque el poder político en las sociedades amazónicas se basa en la intervención mística de los líderes en los procesos productivos y reproductivos que su poder es de naturaleza económica. Y es por esto que hablo de los 'rituales de producción' y de la 'producción de ritual'. De esta manera, y por medio del análisis exhaustivo del caso Piaroa, me propongo demostrar las formas intrincadas por las cuales poder e ideología, rito y producción se relacionan para generar autoridad política.

En la segunda parte ampliaré mi argumento para demostrar que tradicionalmente (4) en la región amazónica los shamanes tenían un rol político

relevante solamente en aquellas sociedades en las cuales supuestamente controlaban y/o poseían los ya mencionados medios místicos de reproducción. Es en este sentido, que las citas de Foucault y Rivière que encabezan este artículo están relacionadas. El conocimiento está siempre presente en las relaciones de poder. El mismo siempre confiere algún tipo de poder a aquellos que lo poseen. Esto es especialmente cierto en el contexto de las configuraciones shamánicas en donde, como señalaba Rivière, "el conocimiento ritual es considerado como un recurso esencial pero escaso" (1984: 12). Pero si bien es cierto que el conocimiento siempre "presupone y constituye al mismo tiempo relaciones de poder" (Foucault 1979: 27), esto no implica necesariamente que estas relaciones de poder sean a la vez relaciones políticas. Como es sabido, el conocimiento ritual del shamán es un recurso escaso en todas las sociedades amazónicas en donde existe este rol. Sin embargo, no en todas estas sociedades los shamanes son líderes políticos. Lo que Rivière no indica es cuán esencial, y esencial en qué esfera de la vida social, debe ser el conocimiento ritual del shamán para que éste asuma el rol de jefe. Mi hipótesis es que para que un shamán sea al mismo tiempo líder político su conocimiento ritual debe ser considerado como un factor esencial de los procesos reproductivos tanto de la sociedad como del cosmos. En base a datos etnográficos de otras sociedades amazónicas demostraré que cuando esto no ocurre el rol político es desempeñado ya sea por sacerdotes, ya por jefes guerreros. Sin embargo, como intentaré demostrar, también estos líderes religiosos o guerreros están relacionados de uno u otro modo a los aspectos simbólicos y ceremoniales de los procesos reproductivos sociales y naturales. Concluiré, por lo tanto, que en un gran número de sociedades amazónicas el poder político se basa en la posesión de los medios místicos de reproducción, los cuales en términos ideológicos son concebidos como el conjunto de conocimientos rituales necesarios para reproducir la energía vital que da vida tanto al mundo social como al mundo natural. Por esta razón, sostendré finalmente que el poder político en la región amazónica es eminentemente moral en tanto los líderes políticos están obligados a ser consecuentes con su reputación como 'dispensadores de vida'.

EL ASPECTO IDEOLOGICO DEL PODER MISTICO DEL RUWANG

El territorio Piaroa se divide en 12 a 15 *itso'fha*, o unidades territoriales que son simultáneamente las unidades políticas Piaroa más extensas. Cada territorio consiste en un promedio de siete *itso'de*, o grupos residenciales semi-endógamos basados en relaciones de parentesco múltiples (kindreds). Cada una de estas unidades está encabezada por el *ruwang itso'de* ('dueño de la

casa'), quien a su vez debe lealtad política al *ruwang itso'fha* ('dueño del territorio'). Una *itso'fha* es, sobre todo, una unidad política. Lo que la define no es el elemento territorial sino el elemento humano. Es decir, se define por el número de seguidores que cualquier *ruwang itso'fha* haya sido capaz de congrega a través de su reputación como un individuo místicamente poderoso, y por el establecimiento de una serie de alianzas matrimoniales políticamente estratégicas. La política dentro de la *itso'fha* asume la forma de una competencia faccional entre los *ruwatu* (plural de *ruwang*). Por ello las fronteras de la *itso'fha* no son rígidas y pueden cambiar de acuerdo a los avatares de la vida política (Overing 1975: caps. 3 y 7).

El liderazgo de la *itso'fha* está constituido, entonces, por un número de *ruwatu* dotados de grados diferentes de poder místico y conocimiento ritual, y sus respectivos seguidores, quienes deben lealtad al 'dueño del territorio' quien es el shamán más poderoso. Según Overing, el poder del *ruwang* es concebido por sus seguidores como derivado de su poder sobre los espíritus. En este caso, las divinidades *tianawa* y los espíritus del nivel más alto del espacio celestial a quienes el *ruwang* manipula para fines benignos o malignos (1974: 14-15; también 1982). El grado de poder del *ruwang* se mide, de acuerdo a los Piaroa, según su capacidad para acceder a fuentes cada vez más importantes de poder místico, y para controlar el poder así obtenido. El acceso diferenciado al poder místico y al conocimiento ritual se manifiesta en una serie de ritos y ceremonias organizados jerárquicamente según el poder requerido para llevarlas a cabo. Sólo el *ruwang itso'fha* tiene la capacidad para celebrar (sin peligro para él mismo, y sin causar daño a la tierra o a los seres humanos) la más importante de estas ceremonias: el *sari*, o 'fiesta de los dioses', la cual es una ceremonia de fertilidad (Overing 1974: 21; también 1975).

Desde el punto de vista de los Piaroa, la posición central del *ruwang* en su sociedad se deriva de su posesión de poder místico. Sin embargo, el hecho de poseerlo no basta para explicar su rol político. En muchas sociedades amazónicas hay especialistas de lo sobrenatural con poderes místicos semejantes que no desempeñan ningún rol político de relevancia. En otras palabras, mientras que entre los Piaroa el discurso acerca del poder místico sirve como una fuente de legitimación del poder político, en otras sociedades vecinas esto no es así. Desde mi punto de vista, el poder político de los *ruwatu* deviene de la manera en que sus seguidores perciben que su poder místico es puesto en acción y las metas a las que sirve. Es decir, que el poder político del *ruwang* depende de las representaciones sociales acerca de la naturaleza de su poder místico, y de las representaciones acerca de cómo éste es puesto en práctica y para qué fines. Con esto entramos al terreno de la ideología.

El concepto de ideología, creado por Destutt de Tracy y sus seguidores en el siglo XVII, fue incorporado a las ciencias sociales por Durkheim y elaborado por pensadores como Lenin y Mannheim. Desde la perspectiva de estos últimos la 'ideología' es un producto de las relaciones de clases. Si nos ceñimos a esta definición las sociedades sin Estado (y por lo tanto, sin clases) no tendrían a su interior las condiciones para la producción de representaciones ideológicas. No obstante, como las relaciones de clases no son más que relaciones de poder en la esfera de los procesos productivos (aún cuando relaciones muy específicas), y como podemos encontrar relaciones de poder en esta esfera en las sociedad sin clases (p.ej. entre hombres y mujeres, o entre suegros y yernos) yo sugeriría que también en estas últimas se dan las condiciones para la generación de ideología. Por construcciones ideológicas me refiero a la manera en que los seres humanos representan sus relaciones sociales (y de poder), y cómo las explican y les dan contenido. Las representaciones ideológicas no distorsionan o mistifican necesariamente la realidad. De hecho crean 'realidad' a través de sus esfuerzos por representarla. Los mecanismos por los cuales la realidad es representada en los discursos ideológicos son numerosos, pero en última instancia todos tienden a legitimar un cierto conjunto de relaciones de poder. La ideología tampoco constituye un conjunto cerrado de representaciones fijas; por el contrario, es fluida y sus fronteras son difusas. Más aún, el discurso ideológico puede nutrirse de los discursos generados en diferentes esferas de la vida social: el arte, la ciencia, la religión, la literatura, etc. Lo que distingue a las representaciones ideológicas de otras representaciones sociales es el objetivo al cual sirven, es decir, la legitimación del orden establecido. Sin embargo, cabe señalar que frecuentemente podemos encontrar en las representaciones ideológicas que legitiman a una cierta estructura de relaciones de poder los elementos que permiten cuestionarla y eventualmente cambiarla.

La generación de construcciones ideológicas tiene lugar a nivel de las relaciones de poder que se establecen a los largo de los procesos de producción y reproducción. Estos procesos comprenden dos conjuntos de relaciones: las relaciones entre las personas, y las relaciones entre éstas y su medio ambiente. Las representaciones ideológicas que legitiman el rol político del jefe-shamán Piaroa hay que buscarlas en el segundo conjunto de relaciones. En las sociedades industrializadas el ámbito natural es concebido como un objeto (la Naturaleza). Esto no siempre es así en sociedades no industrializadas. En sociedades como la de los Piaroa, la gente concibe el ámbito natural no como un objeto, sino como un sujeto. La 'naturaleza' es personificada. Al hacer esta afirmación me baso en la definición de 'persona' proporcionada por Locke que es aplicable "sólo a aquellos agentes inteligentes capaces de tener ley, y experimentar la felicidad y la desgracia" (en Flew 1979: 247). Para los Piaroa,

como para otras sociedades amazónicas, el Dueño de la Tierra, del Agua, o del Cielo, las esencias místicas de los animales y las plantas, los espíritus que habitan en los puntos geográficos más salientes, así como sus divinidades (quienes frecuentemente están asociadas a fenómenos naturales como el Trueno o la Lluvia) viven una vida que difiere en poco de la que ellos mismos viven. En este sentido los indígenas amazónicos han creado a sus divinidades y espíritus menores a su imagen y semejanza, es decir como 'personas'.

En este tipo de representación el medio ambiente no sólo está vivo, sino que se concibe y se modela sobre la base de la sociedad humana. Esta personificación ocurre como resultado de la necesidad del ser humano de actuar sobre su ambiente con el fin de producir los medios de subsistencia necesarios para asegurar su reproducción biológica, social y cultural. Para lograr esto, es decir, para aprehender su medio ambiente y poder manejarlo, el ser humano clasifica. Siguiendo la línea de pensamiento de Lévi-Strauss, sugeriría que a través de este proceso de discriminación, clasificación y conceptualización el ser humano vuelve inteligible su medio ambiente, y de esta manera se vuelve inteligible a sí mismo. Este proceso de clasificación tiene lugar a nivel de la interacción entre los agentes sociales, y entre éstos y su medio ambiente. Por esta razón, el proceso de clasificación aparece como un proceso bi-direccional. Por un lado, el ser humano utiliza los elementos que el ámbito natural pone a su disposición para clasificar sus relaciones sociales (en el caso Piaroa, por ejemplo, la división de las mitades -moieties- en clanes cuyos nombres hacen referencia a una serie de elementos físicos y orgánicos); y por otro, utiliza el discurso de su propia interacción para describir su medio ambiente (por ejemplo, la concepción Piaroa que establece que las 'madres' o 'padres' de determinadas especies animales o de plantas, y los 'dueños' de la tierra, el agua o el cielo están relacionados entre sí en términos de parentesco y/o afinidad). Así, la sociedad Piaroa, como muchas otras sociedades sin Estado, clasifican la sociedad con elementos tomados de la naturaleza, a la par que clasifican la naturaleza con elementos tomados de la sociedad.

Desde mi punto de vista, la 'personificación' del medio ambiente no es ideológica en sí misma, y constituye un mecanismo clasificatorio similar a nuestras taxonomías 'naturales'. Sin embargo, tan pronto como el ámbito natural es personificado (es decir, cuando la naturaleza aparece como un sujeto en la mente de los actores sociales) el ser humano tiende a concebirse como comprometido en una relación de poder con él mismo. Es recién cuando los seres humanos se consideran a sí mismos en posición de poder imponer su voluntad sobre el medio ambiente personificado (o viceversa) que podemos decir que estamos en presencia de una construcción ideológica. Los Piaroa se ven a sí mismos empeñados en tal relación de poder con su medio ambiente.

En esta relación de poder los Piaroa son representados por el *ruwang itso'fha*, el más poderoso de los shamanes de un 'territorio'. Los Piaroa colocan sobre sus hombros la responsabilidad por el éxito o fracaso de la producción material y la reproducción socio-biológica. Según Overing, el *ruwang*:

"conoce el origen y la naturaleza del mundo, y el lugar que ocupa la sociedad dentro del mismo. Debido a este conocimiento el *ruwang* Piaroa tiene bajo su control... 'las técnicas para dar la vida'. En la medida en que el *ruwang* aumenta su conocimiento sobre el orden apropiado de las cosas, también aumenta su poder y su capacidad para controlar el mundo de los espíritus" (1974: 11).

Desde la perspectiva de los Piaroa, este control le otorga la capacidad para asegurar la fertilidad y el incremento de la tierra, las plantas, los animales y los seres humanos al interior de su territorio (1974: 5). En la concepción Piaroa del mundo:

"El gigante de la selva, *Rey'o*, y el espíritu del río, *Ahe Itamu*, cooperan como guardianes de los productos de las chacras. Como guardianes de los productos de la selva, del río y de las chacras, estos dos espíritus deben ser confrontados diariamente por el shamán" (Overing 1982: 25)

A través de sus poderes místicos, el *ruwang* asegura el éxito de varias de las actividades centrales de subsistencia. Más aún, le otorga a todos sus seguidores las 'fuerzas de la cultura' que ha adquirido de las cajas de cristal guardadas por las divinidades en su residencia celestial. De este modo, el tanto poseedor de las 'fuerzas de la cultura', el *ruwang* otorga los poderes y las capacidades culturales para hacer uso y elaborar los recursos naturales (Overing 1985). El *ruwang* confiere habilidades mágicas de caza a los jóvenes (Overing y Kaplan, en prensa); también purifica ritualmente, y hace usable, los ralladores de yuca amarga que las mujeres utilizan para hacer el casave (Overing y Kaplan, en prensa). Los poderes místicos del *ruwang* también son utilizados para proteger a los habitantes de su territorio de la amenaza de los hechiceros de las etnias vecinas, y de los peligros de las 'enfermedades de los animales' (Overing 1975). Para lograr estos objetivos, el *ruwang* realiza una serie de rituales cotidianos, como por ejemplo 'soplar' el agua, o transformar la peligrosa naturaleza animal de la carne en una naturaleza vegetal que la hace apta para el consumo humano. Asimismo, realiza una serie de ceremonias públicas, la más importante de las cuales es la celebración del *sari*, o fiesta anual de la fertilidad e incremento.

Por razones de espacio, no voy a entrar en detalles en lo que concierne a las actividades rituales del *ruwang*. En vez de ello, me concentraré en la orientación y en las metas de estas actividades. Las mismas pueden ser divididas en dos grupos: las operaciones rituales que conciernen al medio ambiente, y aquellas que conciernen a la sociedad. En el primer caso, el *ruwang* es concebido por los Piaroa como el garante de la fertilidad, incremento y salud de la tierra, los animales y las plantas de su territorio. Esto tiene su paralelo en la esfera social en la capacidad (y el deber) del *ruwang* de asegurar la salud y la fecundidad de los individuos en particular y de la colectividad en general. Al igual que en otras muchas sociedades amazónicas (ver Girard 1963), entre los Piaroa existe una correlación simbólica entre la fertilidad de la tierra y la fecundidad humana, con su corolario: la correlación entre el sano desarrollo de las plantas y los animales, y la salud de los seres humanos. Dentro de esta concepción el *ruwang* aparece como el mediador entre la sociedad y su medio ambiente, asegurando no sólo las condiciones de vida de sus seguidores, sino también las condiciones naturales para su reproducción socio-biológica. Esto sólo es posible, desde la perspectiva de los actores debido a la lucha en la que está empeñado el shamán con las fuerzas personificadas de la naturaleza en beneficio del grupo social para el cual desempeña sus funciones rituales.

Las 'técnicas para dar la vida' (life-giving techniques), poseídas por el *ruwang* tienen un rol esencial, desde la perspectiva de los Piaroa, en los procesos productivos de su sociedad. Sin embargo, el rol 'económico' del *ruwang* no termina con su participación mística en los procesos productivos. Sus poderes místicos y sus conocimientos rituales son también ejercidos, como veremos, en las actividades económicas más amplias de distribución y consumo.

En resumen, podemos afirmar que las prácticas rituales del *ruwang* son sociales por cuanto no están en función tan sólo de los individuos (en las actividades curativas, por ejemplo), sino en función de la colectividad en su conjunto (sus seguidores). Las prácticas rituales del *ruwang* son también socialmente significativas porque desde la perspectiva de sus seguidores aseguran la viabilidad y el éxito de los procesos productivos y reproductivos de la colectividad. Habría que señalar, además, que estas prácticas rituales no sólo aseguran el resultado positivo de estos procesos, sino que son parte integrante de los mismos. Es en este sentido que uso el concepto de 'ritual de producción'. El conocimiento ritual que forma parte de estas prácticas productivas constituye lo que Rivière definiría como "un recurso esencial pero escaso". Sin el conocimiento y las operaciones rituales del *ruwang*, la existencia y la perpetuación de la colectividad misma estaría en peligro.

Habría que añadir, sin embargo, que la representación por la cual los poderes del *ruwang* son concebidos como 'vivificantes' se complementa con otra por la cual sus poderes son concebidos como potencialmente malignos. Esto no disminuye el prestigio del *ruwang* a los ojos de sus seguidores; por el contrario, lo aumenta, ya que en la concepción Piaroa, como en otras sociedades amerindias, el aspecto vivificante del poder del *ruwang* sólo es posible si éste tiene simultáneamente control sobre las enfermedades y la muerte. No obstante, para que su poder sea legítimo, su dimensión maligna debe ser ejercida hacia afuera. Como resultado, el *ruwang* es percibido como poderoso no sólo debido al bien que puede conferir sobre la colectividad de *ego*, sino debido al daño que puede causar a la colectividad de *alter*.

LA NATURALEZA ECONOMICA DEL PODER POLITICO DEL RUWANG

En sociedades modernas, el poder político se deriva del poder económico. Este último se basa en la 'ficción' de la *propiedad privada de los medios materiales de producción* (por ejemplo, tierra, capital en la forma de activos o de dinero, etc.). Digo 'ficción' porque este tipo de conceptualización de la relación entre los seres humanos y las cosas está construida socialmente y, por ende, definida históricamente. Sin embargo, es una ficción 'real' por cuanto está sancionada legalmente, y existe un amplio consenso respecto de su 'realidad'. En las sociedades capitalistas, los que detentan el poder político son aquellos que tienen poder económico en el sentido anterior, o aquellos que representan a las clases económicamente poderosas (si bien no se debe subestimar el poder político de los desposeídos de los medios de producción). En el caso Piaroa, el poder político también deriva del poder económico. Este poder económico está basado en otra 'ficción', aunque ésta es eminentemente diferente por su naturaleza y contenido a aquella de las sociedades capitalistas. Se basa en la ficción de la *propiedad personal de los medios místicos de reproducción*, mientras que los medios materiales de producción, en principio al menos, son asequibles a todos.

En la anterior proposición el paralelo general se construye sobre la base de tres pares de oposiciones: 1) privado/personal; 2) material/místico; y 3) producción/reproducción. Seguidamente explicaré en más detalle cómo operan estas oposiciones.

Los medios místicos de reproducción son de propiedad personal del *ruwang* porque han sido adquiridos e incrementados personalmente. Estos

medios místicos no pueden ser transferidos en términos de adscripción: sólo pueden ser transferidos por el *ruwang* si esta transmisión tiene lugar a partir de una búsqueda personal por parte de sus discípulos. Aún en aquellos casos en que el oficio se transmite de padre a hijo, éste último debe pasar por un período de iniciación como cualquier otra persona. En las sociedades modernas el acceso a los medios de producción puede ser obtenido por esfuerzo personal, pero su transferencia está sancionada legalmente en términos de herencia sin la mediación de un esfuerzo personal por parte de los beneficiarios.

Con respecto al segundo par de oposiciones, es decir lo material versus lo místico, cabe señalar que se trata de una distinción operacional que no expresa el punto de vista Piaroa. De hecho, podemos sostener que existen dos modos de concebir lo 'material'. En sociedades industrializadas la tendencia ha sido desarrollar una concepción unificada de la realidad expresada en los esfuerzos por aislar y establecer leyes naturales de validez universal. Esta tendencia, aunque de alguna manera cuestionada por la 'teoría de la relatividad', se centra en el concepto del 'lecho de roca de la realidad' (bedrock of reality) que establece la existencia de una realidad concreta, única y unificada. Cuando esta concepción es contrastada con otras visiones del mundo que conciben un cosmos compuesto de una multiplicidad de mundos y realidades, la concepción del 'lecho de roca de la realidad' y el concepto asociado de lo 'material' dejan de tener sentido, por cuanto en estas visiones del mundo, la esfera de los sueños por ejemplo, es tan 'real' y 'material' como lo sería un golpe en la cabeza para el pensamiento occidental. Es así que los Amuesha de la selva central son capaces de actuar voluntariamente (es decir, desde la esfera consciente de la vigilia) sobre el curso de eventos de sus sueños o pesadillas recurrentes con el fin de cambiar dicho curso desde dentro del mundo de los sueños. Las fronteras que separan la esfera de la vigilia de la de los sueños no son, en este caso, las fronteras entre lo 'real' y lo 'irreal', sino entre esferas diferentes de la realidad.

Una vez hecha esta aclaración habría que añadir que tanto los 'medios materiales de producción' como los 'medios místicos de reproducción' tienen aspectos místicos y materiales. Los primeros son eminentemente materiales (desde un punto de vista occidental) por cuanto son visibles y tangibles en la forma de tierra, propiedad mobiliaria e inmobiliaria, etc. En este sentido, constituyen el lecho de roca del poder económico y político. Existen, sin embargo, ciertos elementos que forman parte de los medios de producción que son intangibles o, cuando mucho, tangibles solamente de forma nominal, como el saber tecnológico (know how) o las acciones de la bolsa. Por lo tanto, aunque se reclama propiedad fundamentalmente sobre elementos materiales

y tangibles, también puede reclamarse sobre elementos intangibles e inmateriales. Esta situación se invierte en el caso del shamán Piaroa. El mismo afirma poseer, y es concebido como dueño de los medios místicos de reproducción, los cuales son eminentemente intangibles (por lo menos desde un punto de vista occidental, ya que para el shamán son visibles y tangibles). Estos están constituidos, entre otras cosas, por cantos, amuletos, espíritus auxiliares y protectores, y dardos mágicos. Sin embargo, también posee ciertos objetos materiales los cuales, en cierto sentido, constituyen la 'objetivación' de lo que, en otros respectos, es intangible en esencia. Este es el caso de sus 'cuentas del saber' que adquieren simultáneamente la forma de un 'ropaje interior' que contiene sus poderes místicos, y de las sartas de cuentas que el shamán lleva cruzadas en el pecho y alrededor de los tobillos y las muñecas (Overing 1982: 29).

Finalmente, mientras que en las sociedades modernas lo significativo en términos del poder político es la propiedad de los medios de producción, entre los Piaroa estos son asequibles a todos (con la excepción de la tierra que, como veremos, es de 'propiedad, nominal del *ruwang itso'fha*). En la sociedad Piaroa lo que importa son los medios de reproducción, es decir, los medios a través de los cuales se establece una armonía y un 'flujo equilibrado de energía' entre la esfera natural y la esfera social. Los medios, por último, por los cuales la salud y la fertilidad de una esfera se reflejan en la salud y fecundidad de la otra.

En las sociedades capitalistas una minoría tiene el monopolio de los medios materiales de producción, en la sociedad Piaroa una minoría tiene el monopolio de los medios místicos de reproducción (5). Este monopolio se asegura a través del control que el *ruwang itso'fha* tiene sobre los procesos de adquisición de conocimiento sagrado (Overing 1985; también 1975); y por la naturaleza jerárquica de la adquisición de conocimiento ritual que consiste en el acceso y control gradual de fuentes de poder cada vez mayores. El *ruwang* determina quién tiene las habilidades personales (definidas culturalmente en términos de grados de autocontrol, moralidad, humildad, etc.) para avanzar en el proceso de acumulación de poder místico. Puede también rechazar a determinados individuos como iniciados, o puede dejar de enseñar a ciertos individuos ya iniciados, si considera que éstos no son capaces de manejar correctamente el poder que han ido incorporando. Más aún, los iniciados tienen que pagar por el conocimiento ritual que quieren adquirir. Estando a la cabeza de la jerarquía de poder y conocimiento, el *ruwang itso'fha* tiene en teoría el monopolio absoluto de los medios místicos de reproducción. Este monopolio, sin embargo, difiere en varios aspectos fundamentales del monopolio de los medios materiales de producción. En primer lugar, como

ya dijéramos, los medios místicos de reproducción no pueden ser heredados, sino que son resultado de un logro personal. En segundo lugar, dicho monopolio no permite a los poseedores de poder místico controlar u ordenar a voluntad la fuerza de trabajo de los que no tienen acceso a estos medios. Finalmente, este monopolio no implica la propiedad sobre los resultados finales de los procesos productivos y reproductivos.

La relación de poder entre el *ruwang* y sus seguidores es representada a nivel ideológico como un intercambio recíproco aunque asimétrico. El *ruwang* es percibido como rindiendo servicios indispensables tendientes a garantizar la reproducción del orden cósmico y del orden social. Resulta 'natural', entonces, que la colectividad retribuya estos servicios. Esta retribución, como veremos, asume una forma económica, y de esta manera el poder místico del *ruwang* llega a ser 'económico' en un doble sentido. Por un lado, porque es un elemento constitutivo de las diferentes etapas en las que se dividen los procesos de producción y reproducción. Por otro, porque es retribuido en términos económicos. Sin embargo, debería agregarse que el poder místico no sólo se 'realiza' en términos económicos, sino que resulta en prestigio, respeto y poder político, lo cual en el contexto de las sociedades amazónicas tiene una mayor importancia.

A continuación resumiré brevemente las instancias concretas en las cuales el poder místico puede ser interpretado como siendo intercambiado por derechos económicos y posiciones claves en la organización misma de la producción. A nivel del grupo local (*itso'de*) el *ruwang itso'de* no tiene la obligación de participar en las actividades productivas cotidianas (Overing 1975), ya que en términos ideológicos participa directamente en estas actividades a través de sus prácticas rituales. Asimismo el *ruwang itso'de* tiene el derecho (que también es un deber) de redistribuir la caza traída por los cazadores de su grupo local (Overing 1975); esto también es concebido ideológicamente como un intercambio, ya que el *ruwang* tiene este derecho en razón de que es él quien transforma la peligrosa naturaleza animal de la carne en una naturaleza vegetal nutritiva. Finalmente, el *ruwang itso'de* tiene el derecho de recibir tributo a cambio de la protección que ejerce sobre los miembros de su grupo local y sobre la tierra que éstos ocupan, defendiéndolos de los espíritus malignos y, en especial, de los espíritus *marimu* (Overing 1975). Este tributo consiste en regalos (peines, harina de yuca o cigarrillos) que recibe de su seguidores.

A nivel del territorio, el *ruwang itso'fna* tiene el derecho, como 'dueño' nominal de la tierra, de dar o negar permiso para establecerse en su territorio a cualquiera que desee convertirse en su seguidor (Overing 1975: cap 3). La 'propiedad' de la tierra no se basa ni en la ocupación ancestral ni en derechos

por nacimiento, sino más bien en el control que el *ruwang itso'fha* tiene sobre la tierra a través de la ampliación o reducción de sus operaciones rituales de protección. De este modo el *ruwang itso'fha* cambia su protección ritual por lealtad política y económica. Si uno de sus seguidores decide romper esta relación de lealtad, el *ruwang* retira su protección mística de la tierra ocupada por el hombre y su familia, y automáticamente esta porción de tierra es considerada como fuera de los límites del territorio que controla. Del mismo modo, si alguien que originalmente vivía fuera de las fronteras de su territorio decide unirse al grupo de sus seguidores, entonces el *ruwang* extiende su protección mística sobre las tierras ocupadas por este hombre y las mismas son incorporadas al territorio nominal de la *itso'fha*. De este modo, aunque el *ruwang* no tiene un control directo sobre la tierra y no puede repartirla, su monopolio de los medios místicos de reproducción le otorga, por lo menos desde el punto de vista de los actores, poder sobre la vida (mediante la extensión de su protección ritual sobre una porción de tierra) y sobre la muerte (mediante el retiro de esta protección).

El *ruwang itso'fha* también tiene el monopolio de las actividades comerciales con los 'territorios' vecinos y con otras etnias, por cuanto sus poderes místicos le permiten contrarrestar los peligros metafísicos implícitos en las visitas a territorios extraños (Overing 1975). También tiene el derecho de solicitar la fuerza de trabajo de todos los miembros de su territorio para llevar a cabo las actividades de gran escala requeridas para la celebración de la gran ceremonia de la fertilidad (*sari*): caza, cultivo de las chacras de maíz, preparación de chicha, etc. (Overing 1974: 21; también 1975). Tiene el derecho de solicitar la fuerza de trabajo de su grupo local para la construcción de la *uchuo'de*, la gran casa de forma cónica que sólo los shamanes más poderosos tienen derecho a construir. Finalmente, en su rol como anfitrión de todo visitante, el *ruwang itso'fha* le ofrece a aquellos que vienen a quedarse por un largo tiempo el uso de sus rozos. Esto incrementa la fuerza laboral que tiene a su disposición; y el aumento de la producción de sus chacras le permite organizar encuentros ceremoniales más grandes, lo cual redundará en un aumento de su prestigio y de su poder político. Sin embargo, su despliegue de generosidad para con los visitantes hace que el *ruwang* sea visto como dando más de lo que recibe.

Overing señala que: "Aunque el *ruwang* participa poco en las actividades económicas cotidianas, sí tiene considerable poder sobre los procesos económicos mediante la celebración de la ceremonia de incremento" (1974: 20). Yo iría un paso más allá. El poder místico del *ruwang* es de naturaleza económica tanto porque tiene su origen en las prácticas productivas de los Piaroa (quienes se conciben a sí mismos empeñados en una relación de poder con el medio ambiente personificado), como porque está inserto en sus

prácticas económicas. No debiera interpretar, entonces, el poder místico del *ruwang* como resultando en poder político-económico y, por ende, poder sobre la gente. Más bien habría que interpretarlo como un *componente esencial de las prácticas productivas de la sociedad Piaroa*. Es en este sentido que el poder místico entre los Piaroa es económico. En la segunda parte de este artículo intentaré demostrar que si esto no fuera así el *ruwang* no tendría un rol político central.

Ya he sugerido que las relaciones de poder debieran ser interpretadas como 'tensiones asimétricas' entre dos partidos cualesquiera que éstos sean. Esto implica que los que detentan el poder tienen la posibilidad de reforzar su autoridad por medio de una variedad de sanciones (a ser definidas para cualquier caso dado), pero también que aquellos que se encuentran en la posición subordinada tienen la posibilidad de desafiar o cuestionar a los que detentan el poder. Aunque el poder del *ruwang* no se basa en el uso potencial de la violencia física, sí tiene una amplia gama de sanciones que puede aplicar contra quienes rompen tabúes, los impíos, ladrones, 'enemigos' de la comunidad, o adversarios personales. Estas sanciones pueden asumir la forma de coerción negativa (p. ej. el silencio social), o de violencia metafísica, la cual por lo que respecta a los Piaroa es tan física como la violencia física 'real' (Overing 1974). Esta última sanción puede ser 'positiva', mediante el uso de sus poderes místicos para causar la enfermedad o la muerte, o 'negativa', mediante el retiro de su protección mística.

El poder político y económico del *ruwang* sólo puede ser mantenido, sin embargo, mientras su relación con sus seguidores sea vista como una relación de intercambio asimétrico de servicios vitales, en la cual el *ruwang* rinde servicios cualitativamente más esenciales que aquellos que sus seguidores le rinden a él (ver Godelier 1978). Si esto no fuera así, si el *ruwang* fuera percibido como haciendo uso de fuentes de poder místico que no puede manejar apropiadamente, o si sus seguidores pensasen que utiliza sus capacidades místicas para fines malignos o anti-sociales, su poder perdería legitimidad. Cuando un *ruwang* pierde control sobre sus poderes místicos la colectividad puede volverle las espaldas, y su poder político puede ser eventualmente desconocido (Overing 1974; 1975). Más aún, los shamanes de su territorio pueden "quitarle sus pensamientos", es decir, desposeerlo de sus capacidades místicas.

En una sociedad sin policías, ni fuerzas armadas, es decir, sin medios institucionalizados de violencia social a disposición de los que detentan el poder político, el proceso de legitimación por medio de construcciones ideológicas se vuelve indispensable, en tanto que los que no tienen poder cuentan con medios más efectivos para poner límites a los abusos de poder que aquellos existentes en las sociedades de clase. Entre los Piaroa, un *ruwang* debe

demostrar continuamente que sus poderes están orientados al bienestar de sus seguidores y que da más de lo que recibe. Es mediante esta representación ideológica por la cual la relación con la colectividad aparece como un intercambio recíproco pero asimétrico, que el *ruwang* hace legítimo y aceptable su poder. En este sentido, el caso Piaroa, así como los que analizaré más adelante, proporciona suficiente evidencia como para disentir tanto con las generalizaciones hechas por Lévi-Strauss a partir de su estudio sobre los aspectos sociales y psicológicos de los líderes Nambikuara (1944), como con las conclusiones de Clastres sobre la filosofía del liderazgo en las sociedades amerindias (1962). En su famoso ensayo sobre los Nambikuara Lévi-Strauss concluía que existe:

“un juego de toma y daca entre el jefe y sus seguidores... que enfatiza la noción de reciprocidad como un atributo esencial del liderazgo... Entre el líder y el grupo se da un balance permanente de prestaciones, privilegios, servicios y obligaciones” (1967: 59).

En resumen, Lévi-Strauss sugiere que la relación política entre los líderes amazónicos y sus seguidores es una de intercambio recíproco *simétrico*. De acuerdo a Lévi-Strauss al otorgarle al jefe el privilegio de la poligamia, el grupo estaría intercambiando “*elementos individuales de seguridad* que resultan de la regla monogámica, por la *seguridad colectiva* que proporciona el líder” (1967: 60; su énfasis).

Más de veinte años después, Clastres afirmaba que, por el contrario, el poder político en la región amazónica está basado en la ruptura o negación del intercambio entre los líderes y sus seguidores por cuanto los ‘objetos de intercambio’ más significativos (mujeres, bienes y palabras) se transfieren de una manera unilateral y no recíproca: ya sea del grupo a su líder (mujeres), o del líder a su grupo (bienes y palabras) (1974: 37-8). Más aún, Clastres sostiene que:

“Es evidente que para el grupo, que entrega en beneficio del jefe una cantidad importante de sus valores más esenciales (mujeres), las arengas diarias y los magros bienes económicos que el líder da a cambio no constituyen una compensación equivalente” (1974: 35).

De acuerdo a Clastres, este intercambio desigual o negación del intercambio explica la carencia de autoridad y/o poder coercitivo por parte de los líderes amazónicos. En otras palabras, sería debido a que la relación política es representada como una relación de reciprocidad *asimétrica* (en donde el grupo

es percibido, esta vez como dando más al jefe de lo que recibe de él) que el líder se convierte "en una especie de prisionero del grupo" (1974: 42).

Desde mi punto de vista, Lévi-Strauss ha subestimado el extraordinario valor y prestigio atribuidos por los indígenas amazónicos a las prácticas rituales y poderes vivificantes de sus líderes. El mismo Lévi-Strauss proporciona suficiente evidencia como para afirmar que el poder político de los jefes Nambikuara se basa en el mismo principio que el de los jefes-shamanes Piaroa. Aunque en su artículo de 1944 sobre los Nambikuara Lévi-Strauss afirmaba que: "Por lo general el liderazgo y la hechicería son funciones desempeñadas por dos individuos diferentes", y que "las funciones mágicas son tan sólo atributos secundarios del líder" (1967: 55), en un ensayo aparecido en 1963 en el *Handbook of South American Indians* (HSAI) establece que entre los Nambikuara "el shamán es a veces distinto, pero más frecuentemente se identifica con el jefe político" (Stewart 1963: 369). Y agrega que el jefe Nambikuara juega "el rol principal en la vida ceremonial"; así, por ejemplo, "Las danzas son ejecutadas bajo la conducción del jefe" (1963: 368-9). Este es un dato de fundamental relevancia por cuanto, según el mismo Lévi-Strauss: "La mayoría de las danzas y canciones están asociadas a las ceremonias relacionadas con la caza y el ciclo agrícola" (1963: 368). Aunque la información proporcionada por el autor no es muy detallada la misma sugiere que existe una correlación entre el poder político del jefe-shamán Nambikuara y su control de las canciones y ceremonias para dar la vida.

Por su parte, Clastres también desestima la importancia de las técnicas rituales vivificantes -que, como veremos, son controladas en última instancia por los jefes- en la relación de intercambio que se establece entre éstos y sus seguidores. Desde mi punto de vista, estas prácticas rituales deberían ser añadidas como un cuarto elemento, y el más esencial, a la tríada de 'mujeres/bienes/palabras' propuesta por Clastres. Con ello el signo de la relación de reciprocidad asimétrica cambiaría en favor de los líderes amazónicos.

ETNOGRAFIA COMPARADA DEL PODER POLITICO EN LA AMAZONIA

Espero haber demostrado que el liderazgo político entre los Piaroa está inmerso en lo económico, particularmente en la esfera de la reproducción, pero también en las áreas de producción, distribución y consumo. En el resto de este artículo presentaré información etnográfica correspondiente a otras sociedades amazónicas con el fin de demostrar que los Piaroa no constituyen

un caso único. Primeramente, sugeriré que los shamanes son simultáneamente líderes políticos sólo en aquellas sociedades en las cuales se considera que poseen y controlan los medios místicos de reproducción; y en segundo lugar, que cuando esto no es así, el liderazgo político es ejercido por un jefe 'secular' con características de líder guerrero, o por jefes 'religiosos' con funciones sacerdotales, los cuales poseen dichos conocimientos y poderes. Comenzaré por analizar dos sociedades (Panare y Barasana) en donde el liderazgo político se encuentra, como entre los Piaroa, en manos de los shamanes más poderosos. Luego pasaré a analizar tres sociedades 'beligerantes': dos caracterizadas por la coexistencia de poderosos jefes guerreros y shamanes prominentes, que se encuentran en una especie de relación simbiótica (Makuna y Shuara), y una tercera sociedad en la cual la autoridad política es ejercida por un jefe guerrero y en donde no existe el rol de shamán (Akwẽ-Shavante). Finalmente, presentaré el ejemplo de una sociedad (Amuesha) en la cual he realizado trabajo de campo, y en donde sacerdotes con poder político coexisten con shamanes y líderes guerreros temporales.

1.- Jefes-shamanes

Panare (Caribe; Macizo de las Guayanas; Venezuela)

Dumont afirma que: "aunque los Panare no distinguen entre el shamán (*tukuraxtey*) y el jefe (*iyan*), la autoridad política de este último es legitimada mediante una sanción religiosa: su iniciación shamánica" (1978: 38); un individuo que "no haya sido iniciado como shamán (es) descalificado... como jefe potencial" (1978: 99). Por ello, entre los Panare se pueden encontrar asentamientos sin jefe (en aquellos casos en que nadie tiene entrenamiento shamánico), así como asentamientos en donde existen varios shamanes, pero sólo uno es reconocido como jefe. Henley está en desacuerdo con Dumont en este respecto, y afirma no sólo que los Panare carecen de un término para designar al jefe, sino que, de hecho, carecen del rol de jefe como tal. De acuerdo a Henley, el término *i'yan* "denota una condición individual más que un rol social" (1982: 137; su énfasis). Esta afirmación es consistente con su visión de la sociedad Panare como una "organización social atomizada" caracterizada por la ausencia de "lealtad política o económica" hacia cualquier individuo. Esta interpretación no sólo contradice el análisis de Dumont, sino también mucha de la información proporcionada por el mismo Henley.

Aunque Henley afirma que el shamán Panare "no deriva ningún poder político o económico de los servicios que le rinde a la comunidad" (1982: 141), también afirma que aunque no todos los líderes de asentamiento son shamanes "muchos de ellos lo son" (1982: 137). Esta contradicción surge de la sub-

estimación del poder de los líderes amazónicos; subestimación que nace, a su vez, del hecho de analizar su poder teniendo como paradigma a las estructuras de poder y autoridad occidentales. La carencia de instituciones políticas formales, de medios de control coercitivos, de órdenes, y de control sobre los procesos productivos, características éstas que son enfatizadas por Henley (1982: 136) y que corresponden a las sociedades occidentales, no debieran llevarnos a concluir, como él lo hace, que existe "una ausencia de toda forma de organización política que sea integrativa a nivel social" (1982: 152).

Como he tratado de demostrar para el caso Piaroa, un individuo no necesita poseer los medios materiales de producción de modo de tener poder político; la posesión de los medios místicos de reproducción es suficiente para asegurarle un importante rol en los asuntos políticos de su grupo. Esto también parece ser válido para los Panare. El *i'yan*, o jefe-shamán Panare, no sólo es un eficaz curandero, sino un poderoso guerrero místico que protege a los miembros de su asentamiento de los ataques de agentes malignos y hechiceros enemigos. Asimismo, tiene un destacado rol religioso como líder ceremonial (Dumont 1978: 112; Henley 1982: 141). De acuerdo a Henley, aparte de las danzas menores organizadas por las unidades domésticas, los Panare tienen cuatro grandes danzas ceremoniales: la danza de los muertos (*pahpëto*); dos danzas en celebración de las actividades de subsistencia (*murankinto* y *kaimoyonkontó*); y la danza de la iniciación masculina (*katayinto*) (1982: 78, 144). El jefe-shamán Panare tiene un rol central en todas estas danzas por cuanto tiene el monopolio de las canciones que son cruciales a todas ellas (Henley 1982: 141).

Henley no es muy preciso acerca del carácter de estas ceremonias, y acerca de cuál es exactamente el rol del *i'yan* en ellas. Sólo describe en detalle la ceremonia de iniciación masculina, afirmando que "el proceso de iniciación masculina está vinculado a la celebración de las actividades de subsistencia" (1982: 144). En efecto, estas tres danzas mayores constituyen parte de un ciclo ceremonial que es celebrado por cada asentamiento local durante la estación seca cada dos o tres años (Henley 1982: 81). Se dice muy poco acerca de las dos primeras danzas en celebración de las actividades de subsistencia; pero Henley proporciona lo que creo es la clave para una interpretación plausible cuando dice que: "las canciones cantadas durante el *katayinto* (danza de iniciación masculina) no están dedicadas al *kaimo'* como las canciones cantadas en las dos primeras danzas" (1982: 146). El *kaimo'* es la carne de caza ahumada y envuelta en hojas de plátano que es resultado de los esfuerzos colectivos de todos los cazadores del asentamiento local (1982: 78). Este paquete ceremonial de carne es parcialmente consumido durante la primera danza mayor; es aumentado con nuevos suministros de carne durante las siguientes semanas hasta que se ejecuta la segunda gran danza, durante la cual el paquete

ceremonial "es izado y colocado sobre las vigas de la casa en medio de una ceremonia especial" (Henley 1982: 79).

De la información proporcionada por Henley se desprende que el *kaimo'* es un elemento central de las 'celebraciones de subsistencia', y que es el jefe-shamán quien es el responsable de cantar sus canciones sobre el paquete ceremonial de carne de caza. No sería demasiado aventurado afirmar, entonces, que estas canciones están destinadas a asegurar la abundancia futura de caza, y por ende, a garantizar el éxito de los cazadores del asentamiento a cuyas filas se incorporarán los jóvenes iniciados durante el *katayinto*, o ceremonia de iniciación masculina. Esto daría cuenta de un comentario más bien críptico de Dumont y para el cual no hay explicación en su obra: "Siempre que la caza mayor comienza a escasear, se le atribuye la culpa al jefe, y es fundamentalmente su prestigio el que queda menoscabado" (1978: 75).

Barasana (Tucano; Amazonía nor-occidental; Colombia)

Debido a que su análisis de los Barasana está centrado en el culto del *Yurupary*, Stephen Hugh-Jones no proporciona demasiada información acerca de su organización política. Sin embargo, se desprende de su breve descripción de la misma que los shamanes Barasana tienen un importante rol político en su sociedad. Como entré los Piaroa, el conocimiento shamánico en general no es monopolio de unos pocos individuos. La mayoría de los hombres Barasana conocen las fórmulas y hechizos para tratar las comidas menos peligrosas, y las técnicas para curar males menores (1979: 33). Por ello, los shamanes pueden ser vistos como formando parte de una jerarquía de acuerdo al grado de conocimientos místicos que poseen. Del análisis de Hugh-Jones se desprende que el jefe de la maloca Barasana es un shamán que ocupa los peldaños superiores de esta jerarquía. Hugh-Jones afirma que en cualquier área compuesta por varias malocas siempre se encuentran uno o dos shamanes que, según los Barasana, han logrado el grado más alto de conocimiento shamánico. Estos shamanes son generalmente jefes de las malocas más extensas y prestigiosas, y son los únicos que tienen suficiente conocimiento y poder como para poder conducir la más importante de las ceremonias Barasana: el festival de iniciación masculina conocido por el nombre de Casa *He* (He House) (1979: 36-7, 120). Mandu, el jefe de la maloca en la que vivió Hugh-Jones, era uno de estos shamanes (1979: 72).

El festival de la Casa *He* representa la culminación de un ciclo ceremonial que está jalonado por la organización de varias celebraciones previas conocidas por el nombre de Casa de la Fruta (Fruit House). Los shamanes Barasana más poderosos "son responsables de la conducción y ordenamiento

de (todos estos) rituales" (Hugh-Jones 1979: 40). Desde mi punto de vista, es en razón de su rol como 'maestros de ceremonias', y de sus capacidades místicas, que los shamanes Barasana son líderes de su gente. De acuerdo a Hugh-Jones, el aliento de los shamanes más maduros "no sólo tiene poderes curativos y protectores, sino que imparte fuerza vital..." (1979:32). Durante la ejecución de los rituales que constituyen el ciclo ceremonial de iniciación masculina, los shamanes Barasana soplan la comida, los instrumentos musicales sagrados, los ornamentos y la parafernalia ritual, así como a los iniciados no sólo para exorcizar las fuerzas malignas, sino también para impartir fuerza vital, asegurar la fertilización y abundancia, y garantizar la reproducción del orden cósmico, social y biológico.

Tanto en el ritual de la Casa de la Fruta, como en el de la Casa *He*, el shamán que actúa como líder ceremonial sopla tabaco en polvo dentro de las trompetas sagradas *He*. De este modo, da vida y resucita a los instrumentos, a la par que su aliento vivificante es amplificado en un rugido cuando las trompetas *He* son tocadas durante las ceremonias.

"Los instrumentos *He*, traídos del monte, insuflan vida en la casa. En la ceremonia de la Casa de la Fruta, este mismo aliento vivificante y ancestral es impartido a través de las trompetas sobre las pilas de frutas de modo tal que el espíritu de las mismas cambia, tornándose maduro y abundante; y en la ceremonia de la Casa *He*, es impartido sobre los jóvenes iniciados para cambiar su espíritu y transformarlos en fuertes adultos" (Hugh-Jones 1979: 151).

La acción de soplar las trompetas *He* sobre las pilas de frutas silvestres es conocida como el acto de "dar ánimo a las frutas" (1979: 54); y los Barasana son explícitos al establecer que la ceremonia de la Casa de la Fruta es una ceremonia de incremento destinada "a hacer que la fruta crezca y madure de modo que fructifique en abundancia" (1979: 207). Asimismo, al soplar los instrumentos *He* sobre los penes de los iniciados, los shamanes Barasana aseguran la fertilidad masculina. Esto también es cierto de la fecundidad femenina, por cuanto se cree que los instrumentos *He* 'abren' las vaginas de las mujeres, facilitando de este modo los partos (1979:123-5); y que la quema de cera en el ritual de la Casa *He* causa el flujo de sangre menstrual (1979: 179).

El detallado y complejo análisis que hace Hugh-Jones del ciclo ceremonial *He* en relación a la mitología Barasana también revela que los temas de la fertilidad y el incremento (característicos de las ceremonias *He*) están profundamente inmersos en el simbolismo de los rituales. En los mismos

se establece un contraste simbólico entre las trompetas sagradas *He*, que son de propiedad de los hombres del asentamiento local, y la calabaza ritual que contiene cera de abeja y que sólo poseen los más poderosos entre los shamanes Barasana (1979: 163). En la celebración de la Casa *He*, estos dos objetos rituales, que representan los principios masculino y femenino respectivamente, se juntan para simbolizar:

“la conjunción de los sexos en la reproducción, la conjunción de hombres y mujeres en las actividades productivas, la conjunción de las dos estaciones más importantes del ciclo anual, y la conjunción del Sol y del Cielo, los dos principios a partir de los cuales fue creado el universo Barasana” (Hugh-Jones 1979: 192).

Por esta razón, Hugh-Jones afirma que “la ceremonia de la Casa *He* no es simplemente un rito de iniciación; también tiene como función el ‘dar la vida’ y ‘ordenar la vida’ (1979: 192). A cierto nivel de interpretación los rituales *He* manifiestan el control de las mujeres por parte de los hombres, quienes gracias a su posesión de las trompetas *He* y la calabaza ritual, son capaces de controlar la fertilidad humana por medios culturales. Sin embargo, como dice Hugh-Jones, “a un nivel más general, estos rituales también implican un dominio y control del cosmos a través de las actividades shamánicas” (1979: 251). Es este dominio y control sobre los procesos reproductivos tanto de la sociedad como del cosmos que es transformado por los shamanes Barasana en poder político.

2. Jefes guerreros

Makuna (Tucano; Amazonía nor-occidental; Colombia)

Aunque los Makuna se parecen a los Barasana en muchos aspectos (ambas sociedades comparten el mismo trasfondo cultural Tucano), el liderazgo Makuna parece constituir el nexo entre aquellas sociedades en las cuales el rol de shamán y líder convergen en una misma persona, y aquellas en las que los líderes políticos tienen funciones ceremoniales pero son claramente distinguidos de los shamanes. Entre los Makuna se encuentran líderes en dos niveles: a nivel del ‘grupo de residencia’, una unidad social exógama y regida por el principio de descendencia; y a nivel del ‘grupo local o territorial’, una unidad “compuesta por un agregado de grupos de residencia vecinos” (Árhem 1981: 34). Para devenir en líder a este último nivel:

“un hombre debe reunir en sí mismo una serie de status, algunos obtenidos por adscripción y otros por logro personal, el mínimo

de los cuales debe incluir el status de jefe y propietario de la casa, el status de hombre maduro al interior de un *sib* demográficamente fuerte y de rango superior... y, finalmente, uno o más status rituales de importancia" (Árhem 1981: 85).

De esto se desprende que entre los Makuna no es indispensable ser shamán para desempeñar el cargo de líder territorial. De hecho, Árhem concibe estos roles como roles separados pero complementarios: el shamán (*kumu*) en su rol de 'mediador sobrenatural', y el líder político (*uhu*= 'propietario de la casa') en su rol de 'mediador social' (1981: 88).

Sin embargo, ésta es sólo una verdad a medias, por cuanto el mismo Árhem subraya la importancia de las actividades ceremoniales del líder territorial, el cual organiza y es maestro de ceremonias de los rituales Makuna más importantes: entre ellos, el ritual del *Jurupari* (*Yurupary*) el cual "es celebrado a lo sumo una vez al año en un mismo territorio" (1981: 75). Así, por ejemplo, Antonio, líder del grupo del bajo Komeña, condujo doce de los 26 rituales comunales celebrados por los Makuna del Komeña, y tres de las cinco ceremonias *Jurupari* mayores celebradas a lo largo de un período de dos años. El resto fueron conducidos por shamanes menos poderosos (Árhem 1981: 86). Los shamanes Makuna, como sus contrapartes Barasana, tienen un importante rol en estas ceremonias pero, a diferencia de estos últimos, no tienen control sobre la parafernalia ceremonial. Mientras que los jefes-shamanes Barasana poseen la calabaza ritual de cera de abeja, que es fundamental para la celebración del ritual de la Casa *He*, los shamanes Makuna no tienen control sobre las coronas de plumas sin las cuales los rituales *Jurupari* no pueden ser celebrados. Estas últimas son de propiedad de los líderes territoriales:

"La carrera de un líder Makuna puede ser vista como una incesante lucha por ganar, mantener y expandir su control sobre recursos políticos, los mas importantes de los cuales son la propiedad ritual -las coronas de plumas ceremoniales-, y los especialistas rituales, ambos igualmente indispensables para la celebración de los ritos comunales (Árhem 1981: 88).

Es claro, entonces, que entre los Makuna no es necesario ser shamán para convertirse en líder político; es suficiente el tener control sobre la parafernalia ritual y contar con los servicios de un shamán amigo. Esta situación ofrece un interesante contraste respecto de la de los Panare, Piaroa y Barasana en donde el liderazgo político y el oficio de shamán están ideológicamente entrelazados.

Los Makuna consideran que la correcta ejecución de las ceremonias comunales asegura el bienestar del grupo territorial. Estas ceremonias tienen casi los mismos efectos rituales y significados simbólicos que aquellas ejecutadas por los Barasana. También están asociadas a los temas de fertilidad, abundancia e incremento, y la perpetuación del orden social y el orden cósmico. Sin los ornamentos rituales las ceremonias comunales no podrían llevarse a cabo correctamente y la vida productiva y reproductiva del grupo territorial sería puesta en peligro (Árhem 1981: 85). El control de los medios místicos de reproducción es tan importante que Árhem asegura que en el pasado reciente las hostilidades y correrías entre diferentes grupos territoriales sólo tenían lugar como resultado de disputas sobre mujeres o propiedad ritual (1981: 89). Si un líder Makuna pierde control sobre los ornamentos rituales o ya no tiene acceso a los servicios de un shamán leal, pierde toda posibilidad de mantener su autoridad política.

Después de proporcionar un relato detallado de la relación entre el poder político y la propiedad de la parafernalia ritual, Árhem resta validez a su propio análisis al afirmar que el control de la vida ritual constituye "una base muy frágil, la cual en sí misma es incapaz de producir un liderazgo fuerte o autorizar el uso de coerción física" (1981: 85). Hasta cierto punto esto puede ser cierto en lo que respecta a la relación entre el líder y sus seguidores. Sin embargo, si consideramos que el robo de propiedad ritual constituye un motivo de guerra que enfrenta a dos grupos territoriales con consecuencias fatales para ambos bandos, habría que ser más claro sobre qué se quiere decir al afirmar que existe una 'carencia de autoridad y coerción física'. El liderazgo político en las sociedades de la cuenca amazónica se manifiesta más claramente en las relaciones intertribales que en las relaciones intratribales, y en este contexto los Makuna están lejos de tener un liderazgo 'débil'.

Shuara (Jíbaro; Amazonía occidental; Ecuador)

Entre los Shuara (más conocidos en la literatura como Jíbaro) "aproximadamente uno de cada cuatro hombres adultos es un shamán" (Harner 1973: 123). En cualquier localidad dada los shamanes (*uwisín*) están organizados jerárquicamente en una de dos fraternidades o cofradías de acuerdo a la naturaleza de sus actividades predominantes. De esta manera, siempre existe una fraternidad de shamanes curanderos y otra de shamanes hechiceros (1973: 124). Los shamanes menos poderosos compran su poder místico, bajo la forma de dardos mágicos (*tsentsak*), de los shamanes más poderosos. Los de mayor rango entre estos últimos "tienen frecuentemente un poder considerable en su localidad" (Harner 1973: 117). Sin embargo, Harner no es demasiado preciso acerca de la naturaleza de este poder, y la evidencia que presenta

sugiere que su poder como líderes está confinado a las fraternidades o asociaciones secretas en las cuales se organizan los shamanes de una determinada localidad: "frecuentemente un solo shamán es el líder formalmente reconocido de todos los shamanes de una localidad dada" (1973: 123).

En este sentido, y a pesar del hecho de que Harner señala la ausencia de organizaciones políticas formales (1973: 111), e incluso de una jefatura propiamente dicha (1973: 170), se podría decir que el *Kakaram* (el poderoso guerrero Jíbaro) está más cerca de lo que podría ser definido como un líder político que los shamanes locales de alto rango. En efecto, no obstante la fluctuante naturaleza de su autoridad, la cual es reforzada en tiempos de guerra y seriamente reducida en tiempos de paz (Harner 1973: 185), el *kakaram* tiene una gran influencia sobre los asuntos políticos de su localidad en relación con otras localidades vecinas. Esto es especialmente cierto respecto de las disputas intertribales, las cuales por lo general resultan en la organización de expediciones guerreras.

El prestigio del *kakaram* está basado en sus habilidades como guerrero, y en el número de enemigos que ha matado. Una vez que un hombre ha ganado una fuerte reputación como 'gran matador' por medio de su frecuente participación en las correrías de represalia organizadas por sus parientes y aliados, se encuentra en la posición de organizar él mismo una de estas expediciones y, eventualmente, de adquirir el status de jefe guerrero respetado no sólo por sus amigos sino también por sus enemigos (Harner 1973: 112). Las matanzas consecutivas no sólo aumentan la reputación de un hombre como valiente guerrero, sino que lo dotan de un "poder sobrenatural adicional" (Harner 1973: 112). Esto se logra a través del ciclo ceremonial organizado alrededor de las *tsantsa*, o cabezas reducidas con carácter de trofeo. De acuerdo a los Jíbaro, para convertirse en guerrero, un hombre debe primeramente 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 1973: 141). Por este mismo medio, el guerrero es capaz de generar poderes místicos vivificantes y transferirlos a las mujeres de su grupo extenso de parentesco. Los Jíbaro creen que el asesinato de un enemigo libera su *muisak*, o 'espíritu vengativo' (Harner 1973: 146). Luego de una correría exitosa los guerreros cortan y reducen las cabezas de sus enemigos con el fin de neutralizar el espíritu *muisak* del muerto, así como para utilizar su poder para el logro de otras metas (Harner 1973: 146). Esto se obtiene mediante el tratamiento ritual de la cabeza del muerto, en la cual, una vez reducida, se captura su 'espíritu vengativo'. Una vez que el poder del alma *muisak* ha sido aprisionado, el mismo puede ser transferido a las mujeres del grupo extenso de parentesco

del guerrero victorioso en una ceremonia celebrada poco después de la correría.

"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 ambas que en la sociedad Jíbaro recaen primordialmente sobre las mujeres" (Harner 1973: 146-7).

El poder del alma *arutam* tiene una naturaleza ambivalente: es destructivo en tanto incita a su propietario a matar (Harner 1973: 139), pero también es generativo en tanto hace a su propietario más fuerte e inmune a la muerte (Harner 1973: 135). El poder del alma *muisak* también tiene una naturaleza ambivalente. Sin embargo, una vez neutralizado ritualmente, se convierte en un poder eminentemente vivificante asociado a la fertilidad de las chacras y la fertilidad de los animales domésticos.

Solamente los *ti kakaram*, o 'guerreros más poderosos', pueden acumular y transferir cantidades importantes de este tipo de poder; y solamente alguien que ha logrado el status de *ti kakaram* y alcanzado la edad apropiada puede llevar a cabo como *wea*, o maestros de ceremonias, el ritual de reducción de cabezas (Harner 1973: 183). Un hombre así no sólo es prestigioso debido al número de enemigos que ha matado, sino también debido a su "considerable conocimiento ritual" (Harner 1973: 193). Harner no explicita si es necesario ser un jefe de localidad para ser escogido como maestro de ceremonias de los rituales celebrados luego de una correría. Pero dado que sólo los más poderosos guerreros pueden ocupar el rol de *wea*, es natural que el mismo recaiga sobre uno u otro de los dos líderes más importantes que es dable encontrar en cualquier localidad (Harner 1973: 111). Sea como fuere, el hecho es que sólo los guerreros más exitosos, y entre ellos los líderes de localidad, pueden neutralizar, capturar y transferir los poderes vivificantes del alma *muisak* de sus enemigos muertos. En este sentido, estoy de acuerdo con Harner cuando dice que es esta transmisión de poder místico lo que hace inteligible las constantes guerras Jíbaro y el complejo de reducción de cabezas. A esto habría que agregar que es el control y acumulación de dicho poder místico lo que incrementa el prestigio, y legitima la autoridad política de los *ti kakaram*.

Akwẽ-Shavante (Gê; Brasil Central)

El análisis del liderazgo en sociedades guerreras no estaría completo de no incluirse el ejemplo de las sociedades de habla Gê, entre las cuales el

rol de shamán es desconocido. Para ello he escogido a los Akwẽ-Shavante, por cuanto la detallada etnografía de Maybury-Lewis nos permite establecer el nexo entre las funciones seculares y ceremoniales de los líderes guerreros. Las cualidades exigidas del líder político Akwẽ-Shavante (*he'a*) son 'seguridad en sí mismo, habilidad oratoria, proezas físicas, y pericia ceremonial' (1974: 198). Esta última característica es, según Maybury-Lewis, la menos importante de las capacidades del líder (1974: 198). Desde mi punto de vista, sin embargo, Maybury-Lewis no se ha percatado en toda su dimensión de la significancia de las actividades ceremoniales de los líderes Akwẽ-Shavante. En términos generales, los jefes son líderes de facciones locales organizadas sobre la base del principio de descendencia (linajes). Pueden existir dos o más facciones en cualquier localidad dada, pero por lo general una de ellas es la facción dominante de la cual es elegido el jefe supremo del asentamiento. Este era el caso de Apewe, el líder político de São Domingo. Estos jefes aparecen como representantes de sus asentamientos en relación a otras colectividades; dirigen las expediciones comunales de caza y organizan las tareas de rozo, cultivo y cosecha; y encabezan como árbitros supremos los encuentros diarios del consejo de hombres (Maybury-Lewis 1974: 199-201). Además, los jefes tienen la prerrogativa de "dirigir los preparativos ceremoniales" y de conducir las ceremonias en nombre de su grupo (1974: 200). Maybury-Lewis pone especial énfasis en el carácter colectivo de las funciones ceremoniales del líder Akwẽ-Shavante, y afirma que "sus funciones ceremoniales más importantes son aquellas en las que actúa como la encarnación de su comunidad en oposición a las facciones que la constituyen" (1974: 201). En su rol como maestro de ceremonias, el jefe es aconsejado por los ancianos de la comunidad. Los Akwẽ-Shavante tienen otros varios roles ceremoniales que son desempeñados por otros individuos de acuerdo a su afiliación de mitad (*moiety*) o a su posición en el sistema de grupos de edad; pero incluso estos otros roles ceremoniales claves son desempeñados por miembros destacados del linaje del jefe (Maybury-Lewis: 193).

El ciclo ritual organizado en torno a las iniciación masculina es el conjunto de ceremonias colectivas más importante de los Akwẽ-Shavante, y el jefe tiene un rol central en su organización. El ciclo comienza con el ritual del *oi'o* en el cual los niños aún no iniciados son pintados de rojo con achiote, a la par que se les entrega unos garrotes pequeños (*um'ra*) también pintados de rojo; los Akwẽ-Shavante dicen que esta ceremonia está destinada "a hacer fuertes a los niños" (Maybury-Lewis 1974: 241). En efecto, se cree que la pintura de achiote (*urucú*) tiene "propiedades benéficas y creativas" (1974: 241). Los garrotes *um'ra* constituyen, por otra parte, un símbolo de fertilidad y masculinidad, en tanto son una versión reducida de los *uibro*, los garrotes que sólo los hombres maduros pueden poseer. Estos últimos son utilizados como armas, pero también como instrumentos de labranza. Se dice que representan el pene y, por lo tanto, están asociados a los conceptos de ferti-

lidad y poder generativo (Maybury-Lewis 1974: 243). Se cree que a través de la ceremonia del *oi'o* los niños incorporan dichos poderes creativos. Esta ceremonia es seguida por otras tres (inmersión ritual, perforación de los lóbulos, y carreras ceremoniales), a través de las cuales los niños son finalmente iniciados y pasan a ser miembros del grupo de edad de los hombres jóvenes.

La iniciación le da derecho a un hombre a participar en la más importante de las ceremonias Akwẽ-Shavante: la ceremonia de *wai'a* (Maybury-Lewis 1974: 255). Existen tres tipos de ceremonia *wai'a*: una para los enfermos, otra para las flechas, y una tercera para las máscaras *wamñõrõ da*. A las mujeres se les prohíbe participar en este último tipo de *wai'a* que constituye la culminación del ciclo ceremonial de iniciación masculina. Esta ceremonia se divide en tres etapas, la última de las cuales implica la matanza de *Simihepãri*, un ser místico que habita el monte y que aparece como el cazador paradigmático de los Akwẽ-Shavante (Maybury-Lewis 1974: 264). Esta última etapa de la ceremonia *wai'a* es claramente una ceremonia de incremento asociada a los recursos animales y la actividad de la caza, al éxito de los hombres en su capacidad como cazadores y guerreros y, a la fertilidad tanto de los hombres como de las mujeres.

La última etapa de la ceremonia *wai'a* realizada para las máscaras comienza con una serie de danzas en las cuales los hombres jóvenes de cada mitad imitan el movimiento de la cópula sexual. Los hombres de una mitad cargan las flechas ceremoniales (*ti-pe*), mientras que los hombres de la otra cargan los emblemas fálicos (*tsi-uibro*) (Maybury-Lewis 1974: 259-60). Esto parece simbolizar los aspectos creativos (fertilizantes) y destructivos (caza y guerra) de los hombres: una asociación semejante a la hecha por los Jíbaro, entre los cuales se cree que los guerreros más fieros son simultáneamente aquellos que pueden liberar la mayor cantidad de poderes vivificantes. Después de estas danzas los celebrantes de la *wai'a* escogen a una mujer de cada uno de los clanes representados en el asentamiento, y proceden a copular con ellas en el bosque (Maybury-Lewis 1974: 262). Después de esto regresan a la aldea en donde todos danzan juntos. En unas ocasiones antes, y en otras después de esto, los participantes corren hacia el monte en donde se traban en una batalla ritual con los hombres que personifican a *Simihepãri*, el cazador mítico de la tradición Akwẽ-Shavante. Es *Simihepãri* quien al comienzo de la ceremonia, les da a los celebrantes las flechas ceremoniales y los emblemas fálicos (Maybury-Lewis 1974: 262).

Maybury-Lewis interpreta esta ceremonia como una "transmisión de poder a los celebrantes de la *wai'a*" (1974: 266). En la misma, así como en la ceremonia del *oi'o* se da la conjunción de un poder sexual creativo, represen-

tado por los emblemas fálicos, con un poder agresivo y destructivo, representado por las flechas ceremoniales, De este modo, los Akwẽ-Shavante reciben de *Simihepãri* los poderes generativos y destructivos que son concebidos como la esencia de la masculinidad (Maybury-Lewis 1974: 269). Habría que agregar que la cópula ceremonial que tiene lugar en el bosque, y la matanza de *Simihepãri* también asocian este ritual a la fertilidad humana y animal, y a la abundancia de caza. De este modo, la ceremonia *wai'a* aparece como otro ejemplo de la batalla ideológica entre los seres humanos y el medio ambiente personificado.

3. Líderes sacerdotales

Amuesha (Arawak; Amazonía pre-andina; Perú)

Entre los Amuesha el liderazgo estaba en manos del *cornesha'*, un líder político-religioso con características de sacerdote cuya influencia política y moral trascendía las fronteras de los asentamientos locales y, frecuentemente, las de la misma etnia (6). Los centros ceremoniales (*puerahua*) no eran unidades residenciales, sino lugares de peregrinaje que eran visitados regularmente por un número variable de gente proveniente de los asentamientos locales vecinos. La asistencia a las ceremonias llevadas a cabo en cualquiera de estos centros constituía una expresión pública de lealtad política para con el *cornesha'* oficiante. Gracias a su aislamiento geográfico y social los sacerdotes Amuesha se mantenían al margen de los conflictos e intereses encontrados característicos de los asentamientos locales, a la vez que creaban un espacio social y moral de un orden superior (Santos 1982).

Los asentamientos locales eran, por el contrario, el ámbito de acción de los *pa'llerr*, los shamanes Amuesha. Estos eran (y aún lo son) curanderos que extraían objetos patógenos del cuerpo de sus pacientes con la colaboración de *Yachor Coc*, Nuestra Madre Coca, y de *Yato' Yemats*, Nuestro Abuelo Tabaco, y con la ayuda de sus espíritus auxiliares personales. Estas prácticas rituales eran desempeñadas mayormente en beneficio de los miembros de sus propios asentamientos locales, los cuales constituían su clientela. De este modo, los shamanes mantenían una vigilancia mística sobre sus localidades, rodeándolas de una barrera sobrenatural que tenía el poder de contrarrestar los ataques tanto de parte de agentes malignos, como se shamanes adscritos a otros asentamientos locales. La naturaleza ambivalente de su poder místico, que podía ser utilizado para curar o para matar, así como su 'moralidad de corto alcance', contrastaba marcadamente con la naturaleza eminentemente moral de las actividades de los *cornesha'*. Estas actividades estaban orientadas principalmente a solicitar la 'amorosa compasión' (*muereñets*) de las divinidades

mayores -*Yato' Yos*, el supremo creador, y *Yompor Ror*, la divinidad solar de la presenta era- quienes tenían el poder de incrementar la productividad de los sembríos, el número de los animales de caza, y la fertilidad de hombres y mujeres.

El sacerdote Amuesha organizaba grandes encuentros (*orreñtsopo*) en su templo. Cuando se planeaba una de estas festividades, el sacerdote convocaba a sus seguidores, quienes asistían al centro ceremonial para realizar las distintas tareas (caza y pesca colectivas, cultivo de las chacras del centro, y preparación de comida y masato) necesarias para llevar a cabo tan grande empresa. Los encuentros ceremoniales duraban varios días, durante los cuales los celebrantes comían, tomaban masato y ejecutaban la música sagrada *coshamñats*. Según los Amuesha, el conocimiento de la celebración *coshamñats* fue robado de la 'tierra de los asesinados' en tiempos míticos; su aparición marcó el advenimiento de una nueva era en la cual se establecieron relaciones sociales armoniosas entre los Amuesha, quienes anteriormente vivían en un estado de perpetua lucha entre sí (Smith 1977). Sólo aquellos que habían recibido una revelación divina bajo la forma de una canción sagrada *coshamñats* podían pretender el status de *cornesha'*. Este pre-requisito asocia a los sacerdotes Amuesha con un ideal de vida pacífica y armoniosa.

Durante las celebraciones realizadas en los centros ceremoniales los sacerdotes Amuesha elevaban plegarias a las divinidades mayores para garantizar la salud y el bienestar de sus seguidores. El *cornesha'* solicitaba la 'bendición' de las divinidades quienes compartían con los Amuesha su aliento vital (*pa'toreñ*) y su fuerza vital (*po'huamenc*). Esto se lograba mediante ofrendas de masato, el cual era depositado en el piso superior del templo, o afuera del mismo sobre una tarima a modo de altar, en donde se lo dejaba durante toda una noche. Mediante el soplo ritual sobre el masato consagrado al momento de la salida del sol el sacerdote Amuesha compartía con el creador y la divinidad solar aquello que estos últimos compartieron con los Amuesha en los principios del mundo. En este contexto se hace referencia al masato consagrado como la 'comida de Nuestro Padre'. Durante este acto de sacrificio las divinidades toman la fuerza del masato consagrado (un acto conocido por el nombre de *a'mchecheñets*), a la par que lo infunden con su aliento vital (un acto conocido por el nombre de *a'toreñets*). Cuando los celebrantes consumen finalmente el masato consagrado incorporan esta fuerza divina.

El *cornesha'* era visto por sus seguidores como un guía espiritual quien, debido a su modo de vida correcto y moral, aparecía como un ejemplo de todas las virtudes Amuesha: consagración a las divinidades (*amporeñ*), amor y compasión (*morrenteñets*), sabiduría (*eñoteñets*), y generosidad (*yema'teñets*). El

cornesha' era un pacificador y un mediador en los conflictos que pudiesen surgir entre sus seguidores. A cambio de sus servicios el *cornesha'* tenía el derecho de solicitar la colaboración de sus seguidores para llevar a cabo tareas de gran escala como la construcción de la *puerahua*, un edificio grande de dos o tres pisos cuya planta circular y techo cónico son característicos de la arquitectura religiosa Amuesha. También recibía regalos a modo de 'tributo' bajo la forma de carne o pescado ahumado, hojas de coca, y textiles, que luego redistribuía entre los celebrantes. Aún cuando sus funciones eran eminentemente religiosas, su rol como líder político se manifiesta claramente no sólo en el arbitraje de los conflictos surgidos al interior del grupo constituido por sus seguidores, sino también en la resolución de las disputas entre grupos diferentes. De esta manera, aunque el *cornesha'* nunca participaba directamente en las actividades guerreras, tenía el derecho de designar jefes guerreros (*acllaraña*) de carácter temporal si todos los otros medios para resolver un conflicto habían fracasado.

CONCLUSIONES

En su introducción a la segunda edición de *Kings and Councillors*, Rodney Needham señalaba que Hocart había sustanciado sus hipótesis con datos etnográficos provenientes de todo el mundo "con la notable excepción de América del Sur" (1970: XXXVI). Espero que con el presente artículo se haya empezado a llenar dicho vacío. Existe suficiente evidencia como para afirmar que en las sociedades indígenas de la cuenca amazónica el poder político estaba tradicionalmente basado en la posesión del conocimiento ritual necesario para garantizar la existencia y la reproducción tanto de la humanidad como de su medio ambiente. Estos conocimientos y operaciones rituales, a los cuales he dado en llamar 'medios místicos de reproducción', pueden asumir diferentes formas y manifestarse en diferentes actividades, pero en todos los casos aparecen como monopolio ya sea de shamanes, sacerdotes o jefes guerreros, y constituyen una parte esencial de los procesos productivos y reproductivos. Por estas razones podemos concluir que el poder político en las sociedades amazónicas no sólo está inmerso en relaciones económicas, sino que en sí mismo es de naturaleza económica. El poder político y los rituales de producción constituyen dos caras de una misma moneda. Por lo demás el ejercicio del poder político en la cuenca amazónica se caracteriza por satisfacer el más moral de los objetivos: la acción de dar vida. Las implicancias sociales y políticas de este hecho son fundamentales. Primeramente, ello implica que el poder del líder amazónico se encuentra limitado por el precepto ético que indica que su poder es legítimo tan sólo si el líder es percibido como dando más, y dando cosas más esenciales (la vida), que aquello que recibe. En

segundo lugar, ello exige que el ejercicio de su autoridad política, al menos respecto de sus propios seguidores, sea consecuente con las virtudes acordadas a los que dan vida: amor, generosidad y autocontrol, pero también fuerza, sabiduría y determinación. Si el líder no cumple con este precepto ético o con las formas de comportamiento que de él se esperan (y que identifican al líder con las divinidades) puede perder su poder y su autoridad política. En conclusión, el poder político en la Amazonía se basa en los conocimientos rituales para dar la vida; su ejercicio se asienta en el principio de generosidad irrestricta; mientras que su continuidad depende de la moralidad de aquellos que lo detentan.

NOTAS

(1) La presente es una versión revisada de un artículo aparecido en MAN (Vol. 21, Nº 4, 1986). Agradezco a María del Pilar Fortunic quien se tomó el tedioso trabajo de traducir este artículo del inglés al castellano.

(2) Existen excepciones a este tipo de aproximación teórica. El ejemplo más reciente es el del libro de Peter Rivière, *Individual and Society in Guiana*, en el cual el autor explora entre otras cosas "la naturaleza de la economía política en las Guayanas" (1984: 87).

(3) Agradezco mucho a Joanna Overing por su permiso para citar algunos de sus trabajos inéditos. También le agradezco a ella y a los participantes del Seminario Ocasional sobre Antropología de la Cuenca Amazónica, realizado en marzo de 1985 en el London School of Economics, por sus invalorable comentarios sobre una versión más temprana de este artículo.

(4) Digo 'tradicionalmente' porque en los últimos 50 años las sociedades amazónicas han pasado por transformaciones radicales, las cuales han afectado particularmente sus estructuras políticas. Hoy en día, con la presencia de líderes indígenas en sus parlamentos nacionales y en encuentros internacionales, la política amerindia ha entrado en una nueva etapa. Este artículo trata de estructuras políticas 'tradicionales' tal como han sido registradas por antropólogos en el pasado, o reconstruidas por antropólogos contemporáneos.

(5) Debo señalar, sin embargo que, según Overing, todos pueden adquirir algún grado de conocimiento místico a través de la ceremonia *sariha* realizada por el *ruwang* para los niños y los adultos de su *itso'de*.

(6) El último sacerdote Amuesha murió en 1956, y aunque su único discípulo intentó erigir su propio templo con la ayuda de sus seguidores, el mismo sólo subsistió por un corto tiempo. La información para este breve resumen sobre el complejo Amuesha de sacerdotes y centros ceremoniales proviene de mi tesis doctoral (Santos 1987).

BIBLIOGRAFIA

- Århem, K. 1981. *Makuna social organization: a study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the northwestern Amazon* (Upps. Stud. cult. Anthrop. 4) Estocolmo: Libertryck.
- Baechler, J. 1980. "Pouvoir et idéologie". En: *Idéologie et politique* (eds) M. Cranston & P. Mair. European Univ. Institute.
- Clastres, P. 1974. *La société contre l'état*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Dumont, J.P. 1978. *The headman and I: ambiguity and ambivalence in the fielworking experience*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Foucault, M. 1970. *Discipline and punish: the birth of the prison*. Harmondsworth: Penguin.
- Godelier, M. 1978. "La part idéelle du réel: essai sur l'idéologique" En *Homme* 18, 3-4.
- Harner, M.J. 1973. *The Jivaro: people of the sacred waterfalls*. New York: Anchor Press/Doubleday.
- Henley, P. 1982. *The Panare: tradition and change in the Amazonian frontier*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Hocart, A.M. 1970 (1936). *Kings and councillors: an essay in the comparative anatomy of human society*. Chicago: Univ. Press
- Hugh-Jones, A. 1979. *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia*. Cambridge: Univ. Press.
- Lévi-Strauss, C. 1963. *Totemism*. Boston: Beacon Press
- 1967 (1944). "The social and psychological aspects of chief-

tainship in a primitive tribe: the Nambikuara of northwestern Mato Grosso". En: *Comparative political systems* (eds) R.E. Cohen & J. Middleton. New York: Natural History Press.

Maybury-Lewis, D. 1974. *Akwẽ-Shavante society*. New York: Oxford Univ. Press.

Overing (Kaplan), J. 1974. "I saw the sound of the waterfall: shamanism, gods and leadership in Piaroa society". Ponencia presentada en el simposio sobre 'Political leadership in Lowland South America' en el encuentro anual de la American Anthropological Association.

-1975. *The Piaroa: a people of the Orinoco basin*. Oxford: Clarendon.

-1982. "The paths of the sacred words: shamanism and the domestication of the asocial in Piaroa society". Ponencia presentada ante el 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester.

-1985. "There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god". En *The Anthropology of evil* (ed) D. Parkin Oxford: Blackwell. -& M.R. Kaplan in press. "Los

Wotuha". En: *Los Aborígenes de Venezuela* (vol 3). Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.

Rivière, P. 1984. *Individual and society in Guiana*. Cambridge: Univ. Press.

Santos Granero, F. 1982. "Guardians of the sacred lore: shamans, priests and the question of morality". Ponencia presentada ante el 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester.

-1987. *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. Tesis doctoral. London School of Economics and Political Science.

Sheridan, A. 1980. *Michel Foucault: the will to truth*. London: Tavistock.

Smith, R.C. 1977. *Deliverance from chaos for a song: a social and religious interpretation of the ritual performance of Amuesha music*. Tesis doctoral. Cornell University.

Steward, J. H. (ed) 1963. *The tropical forest tribes* (Handbook of South American Indians Vol. 3). New York: Cooper Square.