



Cabezas reducidas de la cultura Shuar:
circulación, recontextualización y autenticidad de una cabeza
reducida en el Museo Madre Laura

Jorge Esteban González N.
jorgee.gonzalez@udea.edu.co

Resumen

El presente artículo pretende abordar los distintos ciclos sociales que atravesaron las cabezas reducidas (Tsantsas) de la sociedad Shuar en diferentes sociedades, observando el objeto desde una antropología multidisciplinaria, al tiempo que se ofrece una aproximación al significado de estas cabezas dentro de su cultura y el uso que se les daba. Para finalizar, y teniendo en cuenta que varias de estas cabezas reducidas se han falsificado alrededor del mundo, se hizo una pequeña prueba para la autenticidad de una cabeza reducida ubicada en el Museo Madre Laura en el barrio Belencito de Medellín Antioquía.

Palabras claves: cultura material, Museo Madre Laura, Shuar, Tsantsas, momificación, cabezas reducidas.

Los inicios de las Tsantsas

Al encontrarnos con la variedad de las sociedades suramericanas, podemos introducirnos en las múltiples culturas y rituales que estas albergaron en algún momento y fueron retenidas, ya sea por la aculturación de la conquista española o por el cambio cultural de las mismas sociedades. Las cabezas reducidas conocidas como Tsantsas (o Tzanzas)¹, de los Shuar, tuvieron su auge y declive de acuerdo a la perspectiva histórica que se quiera observar; este culto se ha abordado de diferentes formas en innumerables artículos académicos, generalmente desde la Antropología religiosa (Villar, D. & Jiménez: 2014) y más específicamente desde una Antropología física (Wardle: 1914, Lynnerup, N. 2007, Charliera: 2012), incluso desde la neuroantropología (Carod; 2012). No obstante, siendo escasos los estudios que se han hecho sobre un punto de vista económico, abordaré a continuación los diferentes ciclos sociales por los que pasaron varias Tsantsas, terminando a modo de ejemplo con una de las cabezas reducidas albergada en el Museo Madre Laura, ubicado en el barrio Belencito perteneciente al municipio de Medellín departamento de Antioquia, Colombia, esto sin dejar de lado un enfoque multidisciplinario.

El culto a los cráneos va más allá del neolítico, las culturas Naturense y Gobekli Tepe del periodo indoeuropeo cortaban las cabezas de sus enemigos como trofeos, al igual que en la Edad del Bronce en sociedades como los celtas, los cráneos eran enlucidos en yeso o escayola, pintados y decorados,

para luego ser colocados en templos y edificios. Según la costumbre funeraria del Neolítico temprano de Anatolia y el Próximo Oriente, los difuntos eran expuestos deliberadamente al aire libre para que sus cuerpos fuesen descarnados por los buitres. “Tanto en Mesoamérica como en Suramérica, la existencia de cabezas trofeo se ha documentado iconográficamente en cerámicas y textiles de las culturas Paracas, Nazca y Huari de Perú” (Carod; 112, 2012).

Ahora, los orígenes de los procesos de momificación que destacan a las cabezas de los Shuar se sitúan en la cultura Nazca; se han descubierto alrededor de 100 cabezas trofeo y su proceso de preparación es semejante:

La cabeza se cortaba con un cuchillo de obsidiana mediante un corte que separaba las vértebras cervicales. Después se rompía y se retiraba la base del cráneo, el foramen magno y parte del hueso occipital. A través de esta abertura se retiraba el cerebro y los globos oculares. A continuación se perforaba un agujero en el centro de la región frontal del cráneo, y en su interior se insertaba una especie de botón de madera anudado a una cuerda que servía para transportar la cabeza trofeo. Los labios eran sellados con un par de espinas de huarango y la cavidad craneal se rellenaba con paños que contenían trazas de maíz, cacahuete y piel de cactus. La cultura nazca se desarrolló en el sudeste de Perú entre el 100 a. de C. y el 700 d. de C. (Carod, 2012, p. 116)

Hay que enfatizar que uno de los problemas principales para un estudio detallado de las cabezas reducidas, se debe a que todos los estudios de las mismas provienen de fuentes secundarias poco creíbles las cuales se ubican entre el siglo XVIII y XX. Sin embargo, hay documentos como el de Gonzalo Fernández de Oviedo, uno de los primeros cronistas en documentar las cabezas reducidas, quien afirma que: “los indios jíbaros del Ecuador acostumbraban reducir las cabezas o tzanzas, las cuales creen que son de muy buena suerte y tienen poder mágico”. (Artal; 118, 2012). Tanto hombres, como niños y mujeres eran trofeos de guerra en las incursiones realizadas por los Shuar, los cuales despojaban a sus enemigos de sus cabezas casi al instante de su muerte para evitar la descomposición de las mismas, siendo la decapitación tan cercana al tronco como fuera posible.

El mejor periodo documentado en cuanto a las Tsantsas se da entre 1850-1915. El año 1850 es significativo para los Shuar, ya que marca el tiempo aproximado de la reemergencia sobre las relaciones comerciales entre la frontera Shuar y los ciudadanos de Macas, ciudad de la frontera en el Valle del Upano. (Harner 1972: 27, Steel 1999: 753). Como resultado de este comercio renovado con la sociedad de Macas, las sociedades de los Shuar pronto emigraron al norte ubicándose en la frontera de la ciudad

Estos Shuars reubicados, sirvieron como intermediarios en un oficio en el que la sal y la carne de cerdo fluían de Shuar a Macabeos, y para los Canelos Quichua al norte, a cambio de bienes

manufacturados, incluyendo machetes. Los Macabeos pronto vieron interés en las tsantsas como artículo de cambio gracias a su exotismo y a la perfección de los rasgos faciales, al estar la cabeza totalmente encogida siendo un producto que llamaría la atención de los colonos (europeos o norteamericanos en mayor medida). Es en este momento donde entran las cabezas reducidas en el circuito comercial. Este sistema de comercio se interrumpió en 1870 cuando se establecieron las misiones jesuíticas de corta duración, en Macas y Gualaquiza, con un ganado mayor y pasto guinea (*Megathyrus maximus*). Aunque los jesuitas pronto se fueron, las vacas y la hierba se quedaron y el desarrollo de la ganadería pronto terminó necesitando nuevamente de los Macabeos para el intercambio de los cerdos que requerían los Shuar, dejando a las cabezas reducidas como “el único producto Jíbaro de gran valor”. Para este tiempo (1890-1900), sus incursiones máximas ocurren aproximadamente una vez al mes, y el número de participantes fue a menudo de algunos cientos (Harner 1972, p. 204).

Uno de los misioneros salesianos informó para ese entonces, de una incursión de aproximadamente quinientos Shuar en 1898. La adquisición de armas y cabezas de lanza de acero parecen haber dado a la sociedad Shuar una gran ventaja frente a sus vecinos en estos conflictos (Steel, 1999, p. 759). Estos ataques entre los Shuar y los Achuar dieron lugar para que los Huambisa, ubicados en Macas, desertaran sus tierras que posteriormente ocuparían los Shuar alrededor del cambio de siglo (Harner, 1972, p. 36). Para este tiempo, se dan varias incursiones de

los Shuar contra los mestizos y algunos españoles, que resultan en el exterminio de algunos grupos que residían en el norte y la conducción de otros, como el Candoshi, hacia el sur.

La nueva economía colonial, sin embargo, precipitó el aumento de la violencia Shuar. En primer lugar, muchos colonos ofrecieron a los Shuar machetes y armas de fuego a cambio de las Tsantsas de sus enemigos, con el propósito de ser vendidas en mausoleos y coleccionistas de objetos provenientes de las Américas; siendo estas cabezas tan peculiares, vendidas a un precio exorbitante. El resultado fue una explosión de contiendas de los Shuar hacia los Achuar (Bennett Ross 1984).

En segundo lugar, según el número de colonos aumentaba, la tierra se convertía en una mercancía escasa y la dispersión se hacía más difícil. Los conflictos de tierras y las acusaciones de brujería, sumadas a la introducción de nuevas enfermedades por los colonos, hicieron que aumentaran las luchas internas. La guerra y las venganzas, sin embargo, amenazaban también a los colonos y a la expansión colonial, siendo los militares del gobierno ecuatoriano los primeros en intervenir para que los Shuar y Achuar cedieran en sus luchas. No obstante, en los primeros años de colonización la presencia militar en la provincia era escasa. Dada la debilidad del Estado en la Amazonía, el Gobierno Ecuatoriano confió menos en los militares y más en el mercado que promovían los colonos y los misioneros para pacificar a los Shuar. (Steel: 1999, p. 763; Rubenstein; 2007, p. 380). El comercio de cabezas-armas

continuó hasta finales del siglo XIX. Stirling también describió dos líderes de guerra Shuar que, en los quince años anteriores a 1925, habían logrado convertirse en “el terror de la región”, teniendo cincuenta cabezas cada uno (Steel; 1999; 763). De 1940 a 1950 hay varios registros sobre intercambio de armas por cabezas. El número de colonos ecuatorianos que desembocaban en el Valle del Upano, aumentó de manera significativa después de 1915. Para la década de 1920 los Shuar comenzaron a darse cuenta de que, convertirse en “cristiano y civilizado”, era necesario para adquirir “las cosas de los blancos” y los misioneros sirven naturalmente como un medio para este fin. De esta forma, líderes Shuar empezaron a contactar misioneros salesianos, mostrando una mayor disposición en dejar a sus hijos en internados salesianos estableciendo un eje en los sistemas de intercambio de los productos manufacturados. Como las interacciones entre los Shuar, misioneros y colonos se intensificaron, el poder de los líderes Shuar empezó a depender cada vez más de la carne, machetes, hachas y armas de fuego que le suministraban los misioneros y nuevos colonos (Steel; 1999, p.759).

La introducción del caucho entre 1915-1920 dio lugar a una dependencia mucho más aferrada que la anterior sobre los colonos, incentivando incluso el intercambio entre los Shuar y los Achuar, siendo cada vez las incursiones entre los mismos menos frecuentes. Las alianzas entre los Shuar y los Canelos Quichua al norte, también se fueron formando en el mismo plazo (Whitten 1976: 217), pasando las incursiones de una muerte

por mes, a no más de una incursión por año (Harner 1972, p. 204; Steel, 1999, p. 763). Estos cambios generales en la guerra de los Shuar demostraron que fueron debidos al comercio iniciado con la introducción de las armas ofrecidas por los colonos, siendo los productos occidentales quienes intensificarían la caza de cabezas. Aun así, los mismos productos occidentales (hachas, armas de fuego para la caza, etc.) o los oriundos de las Américas (caucho), eventualmente menguarían la caza.

El valor y significado de las Tsantsas fluctúa de acuerdo al estado en que se encuentren; en primer lugar observamos la “materia prima”, es decir el ser vivo como tal. Encontrándonos con la sociedad Achuar, se distinguen en este caso como “materia prima” porque son los principales enemigos de los Shuar. Podríamos decir que esta es la de mayor demanda ya que es el principal utensilio simbólico utilizado en el ritual de la tsantsa; aun así, hay que resaltar que esta no es la única materia prima utilizada.

Hay que tener en cuenta que en varias partes del mundo se utilizaban cadáveres donados a los hospitales o personas fallecidas no identificadas, para hacer cabezas reducidas y venderlas a museos o coleccionistas interesados (Turner, 1944, p. 78); también se tiene en cuenta que desde el encuentro entre españoles y nativos, se hicieron Tsantsas tanto con mestizos como con los españoles, aunque estas en un término escaso a comparación de las Tsantsas hechas con cabezas de los Achuar. En segundo lugar encontramos la manufactura del producto, encontrándose este en un

ambiente cultural totalmente diferente cambiando el valor y significado del objeto, siendo de una connotación simbólica y ritual dentro de los Shuar; en este caso, ya la cabeza cambia totalmente de dinámica siendo un producto simbólico como tal y no un ser vivo que en algún momento llegó a pertenecer a una sociedad totalmente diferente; las herramientas que se utilizan para su nueva apariencia, el valor ritual que se le da en su nueva cultura y como se llega a arraigar a la misma son las principales diferencias del anterior paso que acabamos de observar (la materia prima como tal).

Ya en tercera instancia encontramos el valor agregado al objeto, el cual pasa de ser enteramente simbólico a un intercambio económico con la llegada de los españoles, este objeto nuevamente cambia a otro ambiente cultural y con un valor totalmente diferente adquiriendo un valor simbólico, histórico y cultural, el cual se enfoca en mostrar la “barbarie” y la misma cultura de los Shuar en particular y del Amazonas en general, en los museos de Occidente y Norte América. El nuevo sentido exótico que adquiere el nuevo público que acude a consumir este “exotismo amazónico” en los mausoleos y el diferente significado que la nueva sociedad le da al objeto, es lo que distingue este tercer paso.

Esta clase de cambio cultural fue definido por Nicholas Thomas con el concepto de Entangled Objects, el cual es utilizado para referirse a la recontextualización. Los objetos están inscritos en una historia individual y colectiva atrapados en las relaciones sociales complejas entre

fabricantes, propietarios y usuarios. En el transcurso del intercambio pueden mutar, sino las formas, al menos el uso e incluso el valor del objeto, dependiendo esto de las partes que intercambian. Dado que tanto los objetos así como los ritos y las creencias no son inmutables, llevan un diferente significado a través del tiempo y de acuerdo a los diferentes contextos, donde los acreedores del objeto sumergen al mismo en un nuevo sistema económico (Cfr. Demmer 1996). Frente a esto nos dice Kopytoff:

Lo significativo de la adopción de objetos y de conceptos extranjeros no es el hecho de que sean adoptados sino la forma en que son redefinidos culturalmente y puestos en uso... [...] La naturaleza y la estructura de las esferas de intercambio varían entre una y otra sociedad porque, los sistemas culturales de clasificación reflejan la estructura y los recursos de las sociedades en cuestión (1986, p. 86).

Sobre este ciclo en las cabezas reducidas podemos entender que:

Vista en términos de su compleja circulación. Originariamente, se hallaba vinculada a una forma organizada y coherente de violencia: durante su caza, la cabeza seccionada adquiría relevancia ritual, mientras que el acto mismo de obtenerla era consagrado y conmemorado. Más tarde, trasponía los límites de ese marco inicial y atravesaba distintas etapas a lo largo de una dilatada existencia. Sucesivamente sería receptáculo de un alma *musiak* involucrada en ritos de fertilidad o de reproducción y costosa mercancía.

Se transformaría luego en un objeto exótico exhibido en un museo o en una colección privada, síntesis de horripilante salvajismo, de la razonabilidad de su aniquilación y de la potencia y alcance del brazo estatal. Y por último, en tiempos recientes, la testa reducida se ha convertido en prueba tangible de la desmesura de exhibir restos humanos y en punto de apoyo para el estímulo de una nueva sensibilidad (Villar, 2014, p. 352).

Por otra parte, ya Zygmunt Bauman (2004) nos habla sobre el sujeto como producto en la cultura occidental; sin embargo, podemos acuñar la siguiente cita en las cabezas reducidas de los Shuar en una forma un poco más concreta:

En la sociedad de consumidores nadie puede convertirse en sujeto sin antes convertirse en producto, y nadie puede preservar su carácter de sujeto si no se ocupa de resucitar, revivir y realimentar a perpetuidad en sí mismo las cualidades y habilidades que se exigen en todo producto de consumo. La "sujetividad" del "sujeto", o sea su carácter de tal y todo aquello que esa sujetividad le permite lograr, está abocada plenamente a la interminable tarea de ser y seguir siendo un artículo vendible. La característica más prominente de la sociedad de consumidores -por cuidadosamente que haya sido escondida o encubierta- es su capacidad de transformar a los consumidores en productos consumibles (Bauman; 2004, p. 26).

También encontramos en Latour y Michel Serres, la definición de Cuasi-objeto Híbrido que excede la línea de cosa-

objeto y el sujeto en sí, sobrepasando la separación entre ambos (Latour; 2007, Serres; 2001). En este término cabrían perfectamente las cabezas reducidas, ya que fueron en vida sujetos, y de acuerdo a los cambios culturales fueron atribuidos como objetos simbólicos pasando por objetos económicos y finalmente como objeto museal.

Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, será necesario abordar los cuatro ciclos por los cuales pasaron algunas de las cabezas reducidas: Obtención de materia prima, símbolo y ritual dentro de los Shuar, intercambio económico colonos-Shuar, y, finalmente, la Tsantsa dentro de los museos.

La extracción de la materia prima era la siguiente: Se hace una incisión en forma de V profunda por encima de la clavícula, se cosen los párpados con fibras vegetales, se voltea la piel mientras se hacen las nuevas preparaciones depositando la piel en agua fría mezclada con jugos, vinos o sustancias botánicas astringentes (retraen los tejidos y pueden producir una acción cicatrizante, antiinflamatoria y antihemorrágica), posterior a esto se pone la piel en agua hirviendo, de 30 minutos a 2 horas, con el fin de extraer la mayor parte de la grasa. Finalizado este proceso, la piel se deja secar, siendo aún los tejidos calientes y flexibles se procede con un raspador a quitar y limpiar los restos sueltos que quedan de la piel. Para la preservación de los rasgos faciales se procede a un remiendo de la incisión posterior (parte posterior de la cabeza) en la base del cuello. A parte de las contracciones térmicas dadas por los cambios climáticos dados en el proceso,

las fosas nasales muchas veces son tapadas con algodones, preservando los rasgos de la nariz. Finalmente, los labios son cocidos con una finalidad tanto simbólica como práctica: (1) la captura del espíritu vengador del individuo asesinado evitando que salga a través de la boca; (2) mantener el aspecto humano de la cabeza, conservando los rasgos faciales prominentes en su lugar por prevención; se vierte arena caliente en la cabeza para que no se desborde mientras que esta es manipulada cambiándola cada tanto que se enfría acompañado así mismo de algunas piedras para darle forma a la Tsantsa (Jandial; 2004, Sauvageau; 2007, Charlier 2012).

Para este proceso eran necesarias las siguientes herramientas:

- Agua: Esto entra dentro de la técnica de momificación por máxima extracción, en donde se extrae los órganos, músculos y el tejido subcutáneo y se substituyen por diversos materiales como el barro y la madera, a este tipo corresponden las Momias de Chinchorro en el Perú que, con una antigüedad de hasta los 8000 a. C., son las momias más antiguas que conocemos. (Lynnerup; 2007)
- Fibras vegetales, clavos de madera: Eran utilizados para evitar que el espíritu o Arutam huyera aparte de que preservaba los rasgos faciales.
- Piedras, Arena: Por medio del calor se obtenía la reducción, de esta forma había que estar cambiando constantemente tanto las piedras como la arena al momento en que se enfriaran.
- Jugo de liana o bebidas alcohólicas Astringentes: Esto ayudaba a

retraer los tejidos faciales encogiendo el rostro más rápidamente.

- Carbón vegetal: Para los Shuar el carbón encerraba al espíritu de esta forma todo el rostro era envainado de este material evitando el escape del Arutam
- Pigmentos vegetales: para decorar.
- Algodón: Darle forma a las fosas nasales, aunque este material fue de los últimos que se utilizó, ya que generalmente utilizaban plantas o pequeños corozos (*Aiphanes horrida*)
- Vasija en cerámica con formación cónica aproximadamente 50 cm de diámetro y 50 cm de altura.
- Lanza de Chonta (Uwi). «Chonta»: tipo de palma que tiene puntas de 5 a 10 cm, duros y venenosos, a lo largo de todo su tronco. Esta palma está muy extendida y usada entre los diversos grupos indígenas que habitan la amazonia ecuatoriana: comen los frutos, usan la durísima y fibrosa madera para construir parte de las jéa², y hasta hace pocos decenios también hacían rudimentarias lanzas y armas de corte de esta madera. Los pinchos afilados y venenosos que salen por todo el tronco son el símbolo del poder que tienen los chamanes shuar: el término shuar para referirse al «chamán» (*uwísrín*) es un derivado de *íhvi*. Es todo un símbolo de la cultura Shuar. (*Cuilíelma gasipaes*). Cuchillos de guadua (Steel, 1999).

Un nuevo contexto: rito y mito de los Tsantsas

En el segundo ciclo de las Tsántsa abarcaré su contexto ritual dentro de los Shuar, entendiendo que ya no estamos hablando de la materia prima

sino de la manufactura del objeto en sí. Para empezar, las fiestas con que los Shuar celebraban el final del proceso de reducción de la cabeza de un enemigo vencido y decapitado, no realizaban el ritual con los parientes, ya que a éstos, pese a que hubiese enemigos entre los mismos, no se les decapitaba. Estas celebraciones, desaparecidas oficialmente hace unos veinte años (No se sabe si de forma definitiva) duraban cuatro o cinco días, y se hacían dos: la primera, a la muerte del enemigo, y la segunda, al cabo de dos o tres años. La fiesta en sí era una muestra del valor que tenía un guerrero. A éste se le llamaba *Tsánkram*, que quiere decir “el que ayuna” porque durante el tiempo que transcurría entre la muerte del enemigo y la última fiesta de *tsántsa*, el guerrero demostraba su valor y se purificaba ayunando de muchos tipos de alimentos.

Un niño comienza la búsqueda de un alma o *arutam*, aproximadamente a la edad de seis años. Acompañado generalmente por su padre, se hace una peregrinación a la cascada sagrada de su barrio. Esto siempre es la cascada más alta dentro de un recorrido de unos días. Se cree que es el punto de reunión de estas almas que vagan como brisas, dispersando la pulverización de la larga cascada. Por la noche los peregrinos duermen cerca de las cataratas en un sencillito cobertizo. Aquí rápido, beben agua de tabaco y esperan la aparición de un *arutam* a la visión de asilo. Pueden mantener este ayuno de hasta cinco días. Si no tiene éxito, regresan a casa para hacer un intento de nuevo en una fecha posterior (Cfr. Harner; 263: 1962). Una persona que tiene incluso una única alma *arutam* en su poder, se libera de

la ansiedad diaria de ser asesinado. Un *jíbaro* que es afortunado como para poseer dos almas *arutam*, no puede morir de cualquier causa que sea, incluyendo la enfermedad contagiosa. Una persona no nace con un espíritu *arutam*; esta se debe adquirir. La adquisición de este tipo de alma es considerada tan importante para la supervivencia de un hombre adulto que los padres de un niño no esperan que viva pasado la pubertad sin uno.³

Dentro de la comunidad Shuar, cuando alguien fallece su aliento vital sigue pululando por la selva y puede aparecerse a los demás con el mismo aspecto de cuando estaba encarnado. Estos espíritus o “*Wacan*”, tardan unos tres años en desaparecer finalmente de la tierra convertidos en la bruma que invade la selva cada madrugada; de aquí viene la distancia entre las diferentes partes de la fiesta: la segunda celebración, en consecuencia, era la de la victoria definitiva. En general, se temía la venganza del *wacan* del decapitado y se plantaba la *tsántsa* en un palo alto ante la cabaña del guerrero, esperando que, si el espíritu del muerto encontraba el lugar donde éste vivía, quedaría atrapado de alguna manera en su propia cabeza reducida y no se vengaría.

Las fiestas de *tsántsa* servían de magna celebración del pueblo Shuar. Pasaban meses preparando cada fiesta; el *tsánkram* o guerrero que había matado a su contrincante tenía que recoger mucha caza y mandioca para dar de comer a los invitados —a menudo más de un centenar— durante los días que duraba. Eso era motivo para pedir ayuda a sus aliados, fortaleciendo así su

relación social con ellos. Una variante del *Waimiaku kakarmari*⁴ es la práctica de la *tsantsa*, por la negativa de los shuar a recibir al espíritu vengativo (*emesak wakan*) del adversario que puede causar daño a la comunidad. El rito de celebración de la *tsantsa* está dirigido a restablecer el equilibrio psicológico que permita retomar la racionalidad ancestral del Arutam:

“El victimario (*waimiaku*) realiza, la ceremonia del lavado de la *tsantsa*. A fin de preservarse de maldad que aún puede estar retenida en el espíritu del enemigo, someterle definitivamente a voluntad. La representación simbólica del pensamiento shuar concibe la posibilidad de la reencarnación (*Waimiaku wakani*) de los espíritus malos que actuaron contra las normas morales, transformándose en búhos, venados y duendes. En cambio, los espíritus que adquirieron el poder de Arutam se transforman en animales valiosos, como tigres, jaguares y anacondas. La racionalidad shuar está impregnada de referencialidad simbólica a las fuerzas del Arutam, manifestadas en las formas de la naturaleza. El poder de Arutam es sentido interiormente, con vehemencia, por el pueblo shuar, como una capacidad organizadora, mirando al futuro, en armonía con la sociedad y la naturaleza.” (Tsenkush, 2012, p. 41)

A parte, y para poder asimilar un contexto más completo, hay que abarcar el papel de la mujer dentro de la sociedad Shuar, donde muchos dirían que es una sociedad patriarcal, en realidad el lugar de la mujer es el centro de las creencias más importantes para esta cultura: “las fiestas de la *tsántsa*, estaban dirigidos

por un (o algunos) hombre viejo, el wea, y por una mujer vieja, la ujája.

Por su parte, Fericgla advierte:

Eran necesarias ambas figuras para celebrar la fiesta, pero era la ujája, la mujer vieja, la que se pasaba los tres o cuatro días que duraba la celebración cantando sin interrupción las virtudes de su pueblo y de su linaje, la valentía del guerrero que había matado al enemigo. En consecuencia, las ujája son la auténtica memoria oral del pueblo shuar; además, con el texto de las canciones que canta, la ujája va indicando la acción de la fiesta (eso quiere decir que también es la auténtica directora de orquesta, ya que el patriarca, el wea, se limita a sentarse al lado de la puerta de entrada de la jéa y ostentar un papel simplemente simbólico acompañando al guerrero valeroso). Este hecho relacionado con la más importante celebración del mundo shuar tradicional se suma al de las matanzas intertribales que siempre se iniciaban con el sueño de alguna mujer anciana, la cual un buen día comenzaba a increpar a los hombres adultos de su comunidad diciéndoles cosas al estilo de: «nuestros enemigos mataron a tal persona de nuestra familia, no debéis olvidarlo, y hoy he soñado que ha llegado el momento de la venganza. He visto... [Y la explicación del sueño tenido]. ¿Qué haréis? Seréis unos cobardes que preferís olvidar la muerte de tal familiar? ¿Es que ninguno de nosotros tapará nuestra vergüenza? ¡id a vengaros! Demostrad que sois shuar, ¡hombres valientes!» (1994, p. 261)

Observamos, según lo anteriormente dicho, el objeto en un contexto simbólico,

su ciclo de vida en la sociedad de los Shuar desde un principio y hasta el final, está envuelto en el ritual y en el símbolo acuñado a la vez a la fertilidad de la tierra, al guerrero invencible, al orgullo étnico de los Shuar y el espíritu guerrero que lo caracteriza, trastocando las vértebras más importantes de una sociedad como es la institución religiosa que, a su vez, está permeada por el resto de instituciones, una cabeza reducida dentro de los Shuar puede terminar de varias formas: se les entrega a los infantes cuando en un periodo transcurrido, mayor a 5 años, esta deja de tener importancia ya que el Arutan se ha esfumado entre la niebla posiblemente por la adquisición de una nueva alma, estar retenida en los hogares de los Shuar, o finalmente ser canjeada por un arma, esta última será la que abordaré en mayor medida para continuar con el ciclo más extenso de las Tsantsas.

La Tzantza en el Museo.

Autenticación de una cabeza reducida

Para mediados del siglo XX una Tzantza al momento de ser intercambiada podría equivaler a tres hachas de los colonos, un fusil, o un cargamento de pólvora; hay que agregar que estas herramientas no eran frecuentemente utilizadas en la guerra, para esta, el uso de cerbatanas era el principal artilugio, el uso de las hachas y fusiles tenían un uso de caza de animales o también, las hachas aunque bien utilizadas en la guerra, eran manejadas en mayor medida para la construcción de chozas. Al momento del intercambio, una Tsantsa perdía en mayor medida su

significado simbólico para adquirir un lugar dentro del mercado y la economía de los Shuar. Su lugar en el museo era mostrar específicamente el “exotismo” amazónico y la “barbarie” del continente suramericano.

Ahora bien, debido al auge de la imitación de cabezas reducidas provenientes de hospitales⁵, incluso hecha de animales especialmente de mono ardilla común (*Saimiri sciureus*), se empezaron a hacer estudios sobre la autenticidad de las mismas; para 1914 Wardle nos daría las primeras pautas para la legitimidad de una cabeza reducida:

1. sacando los labios y la difusión de las fosas nasales, se produce una falsa percepción de prognatismo dando la impresión de un mentón en retirada
2. la frente se comprime lateralmente y en el nivel de los templos se dan dos depresiones, probablemente como resultado de la técnica de comprensión.
3. Entre 3 y 4 agujeros perforados verticalmente abajo del labio inferior y superior para prevenir la deformación de la boca.
4. depresiones a nivel de los templos.
5. color amarillo expuesto después de un determinado tiempo, ya que el carbón con el que es decorada tiende a desaparecer.
6. hay una incisión media posterior que se extiende desde el occipucio al lugar donde se cortó el cuello.
7. Las mejillas, aunque no están hundidas, están deprimidas por debajo del nivel del arco cigomático y de los músculos de la boca.
8. Las cejas son aparentemente asimétricas en la disposición de los

pelos de la ceja derecha tiene su esquina interior cerca de la glabella, mientras que la de la izquierda es redonda bien hacia el lado.

Sin embargo, y con las nuevas herramientas con las que hoy en día se disponen han cambiado las técnicas de autenticación de Tsantsas:

1. Color de piel oscuro o negro o marrón debido a la impregnación con carbón polvo durante la contracción (puede perderse y tornar un color tosco amarillento a través del tiempo)
2. clavijas de madera o fibras vegetales conservadas en los labios (si postproducción ausente o eliminado, juegos de agujeros correspondientes alineados verticalmente están presentes justo detrás tanto de los labios superior e inferior)
3. observar la enredadera de madera o fibra cosida en el cuello (si postproducción ausente o eliminado, rastros de sutura y / o aserrado están presentes)
- 4 Importante espesor y textura de cuero del borde de la abertura del cuello.
- 5 La forma ovalada del cuello en sección transversal y / o compresión lateral de la cabeza
- 6 Por detrás, los tejidos del cuello y de la cabeza cosidos con fibras.
- 7 detalles anatómicos Conservadas del oído (con posibilidad de un agujero lóbulo de la oreja, llenó o no por un tubo de madera o en relación)
- 8 Los dos ojos bien cerrados (con posibilidad de cierre de costura desde el interior), la piel en el área de la mejilla que rodea ser lisa sin presencia facial abajo.
- 9 Profusión de cabellos en las fosas nasales.

- 10 cabellos largos oscuros (o pelos que han sido recortados años después del proceso de contracción)
- 11 No puede haber cable de suspensión largo que sobresale de la parte superior de la cabeza.
- 12 presencia o ausencia de pintura facial o artística.
- 13 Ningún fragmento de cráneo restante.
- 14 llenado completo de cavidades internas en la cabeza de la arena y / o carbonillos.

A continuación y según las medidas anteriormente dichas se presentará un análisis de la cabeza reducida ubicada en el Museo Madre Laura:



Figura 1. (Vista lateral)

En la figura 1 podemos observar el pigmento de la piel totalmente amarillo, esto debido a la antigüedad de la Tsantsa la cual lleva en el museo más de 50 años; se observa una profusión de cabello tanto en la barbilla como en las fosas nasales, las mejillas, hundidas, están deprimidas por debajo del nivel del arco cigomático y de los músculos de la boca. Se observa un gran prognatismo facial tanto en el labio superior como inferior debido a las fibras vegetales conservadas en los labios, sacando los labios siendo poca la difusión en las fosas nasales.



Figura 2. (Vista frontal)

Para la vista frontal encontramos el cabello poco abundante, ya que al encogerse la piel el cabello permanece con su forma original, es evidente el bajo metopismo sobre las protuberancias frontales, ya que prácticamente las cejas abarcan toda su frente, esto puede ser debido a lo anteriormente dicho, poco se puede decir de la glabella ya que los arcos superciliares están unidos a gran manera, hay una gran difusión de las fosas nasales, mas no están empinadas hacia arriba aunque esto pudo ser debido al proceso que pudo tener la tsantsa, tanto en el labio inferior como en el superior solo encontramos 2 perforaciones, esto marca en gran medida la autenticidad de la cabeza reducida ya que generalmente el artesano tiende hacer 3, máximo 4 perforaciones.



Figura 3. (Vista de perfil)

Para esta tercera muestra es más evidente las mejillas sobresalientes, las orejas son prominentes donde se evidencia los agujeros cerrados, esto puede ser debido a que los Shuar cerraban todos los agujeros para evitar el escape del Arutan, finalmente es evidente el prognatismo.

Según los términos anteriores la Tzantza tiene varias posibilidades de no ser original, esto debido a las 2 perforaciones que tiene en los labios superior e inferior, ya que todas las tsantsa originales tienen entre 3 y 4 perforaciones; el pelo es relativamente corto ya que este tiende a ser mucho más abundante terminado el proceso de una tzantza; aun así, es necesario hacer un estudio más elaborado, siendo necesario tomar muestras de ADN para un análisis microscópico, y si es posible, la comparación con una Tsantsa verdadera en caso que se tenga.

En conclusión, las cabezas reducidas tuvieron en su momento todo un ciclo económico, por el cual pasaron por sociedades tan diversas que el significado de las mismas cambiaba, con un mercado tan extenso que incluso era necesario hacer copias de las mismas para poder satisfacer la demanda. Hoy en día las cabezas reducidas están esparcidas en gran parte del mundo y sus aposentos principales vienen siendo los museos, quienes desde hace más de dos siglos las han acogido, esto sin tener en cuenta los numerosos coleccionistas que las acogen y las numerosas falsificaciones que sin un estudio detallado, sería imposible comprobar la autenticidad de las mismas.

Notas

1. “Tzantza” es más que toda una transcripción para la correcta pronunciación del término, sin embargo tanto “Tzantza” como “Tsantsa” están correctamente escritas y son frecuentemente utilizadas.
2. La jéa es la vivienda típica de los Achuar esta “consta de una planta libre con forma de elipse dividida en dos zonas, una para las mujeres y niños, y otra para los varones y visitas, ésta se construye con troncos de palmera, las paredes se recubren con tablillas de chonta y la cubierta con hojas de palmera tukúpi.” (Carrillo, O; Cifuentes, G; Gonzalez, M; Molina, V; Plubins, F. (2011). En: “vivienda Shuar el refugio de los guerreros en el Amazonas”. Universidad de Chile.
3. Ibid.
4. transmisión del conocimiento de una persona difunta, poseedora del Waimiaku (poder), a otra persona que permanece viva, en la comunidad. (Tsenkush 2012, p. 41).

5 Para esto, nos dice Turner: “La mayoría de las cabezas que salen del país, sin embargo, nunca estuvieron en las manos de los jíbaros, pero se prepararon por varios individuos de los cuerpos de los indigentes no reclamados para abastecer la demanda constante de los turistas y viajeros.” (57: 1944).

Bibliografía

Andrade, C. (1985). Danzas y bailes en el Ecuador. *Revista de Música Latinoamericana*, 6(2), 166–200.

Artal, C. (2012). El Culto a los cráneos. Cabezas trofeo y tzantzas en la América precolombina. *Revista Neurol*, 55, 111–120.

Bennett Ross, J. (1984). Effects of Contact on Revenge Hostilities Among the Achuara Jivaro. In *War-fare Culture, and Environment*. Academic Press, 83–124.

Charliera, P., Huynh-Charlier, I., Brund, L., Herve'b, G., & Lorin de la Grandmaison. (2012). Shrunken head (tsantsa): A complete forensic analysis procedure Forensic. *Science International*.

Circulation, Accumulation, and the Power of Shuar Shrunken Heads. (2007). *Cultural Anthropology*, 22(3), 357–399.

Demmer, N. (1996). Entagled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism. *Geneses*, 22(1), 166–167.

Fericgla, J. (1994). Los jibaros, cazadores de sueños. (E. Integral, Ed.).

Kopytoff, I. (1986). The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. In *The Social Life of Things* (pp. 64–91). New York: Cambridge University Press.

L, C., L, J., O, K., M, K., E, M., & Mashinkdash, M. (2012). Sabiduría de la cultura shuar de la Amazonía Ecuatoriana. Cuenca Ecuador.

La conversión de los shuar. (n.d.). *Revista de Ciencias Sociales*. Retrieved from <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50902203>

Latour, B. (1993). *We Have never been Modern*. Cambridge: Harvard University.

Lynnerup, N. (2007). Mummies. In *Yearbook of physical Anthropology* (pp. 162–190).

Michael, H. (1975). Scarcity, the Factors of Production and Social Evolution. In *Population, Ecology and Social Evolution* (pp. 123–138). Berkeley: University of California Press.

Sauvageau, A., Kremer, C., Brochu, V., Julien, F., & Racette, S. (2009). Jivaro Tsantsas orshrunk head an expertise of authenticity evaluation. *Forensic Med. Pathol*, 30, 72–74.

Scott, A. (2002). In Gods we trust: the evolutionary lands cape of religion. *American Anthropologist*, 107, 141–174.

Serres, M. (2001). *Hominescence*. Paris: Flammarion.

Shuar migrants and shrunk heads face to face in a New York museum. (2004). *Anthropology Today*, 20(3).

Steel, D. (1999). Trade Goods and Jivaro Warfare: The Shuar 1850-1957, and the Achuar, 1940-1978. *Ethnohistory*, 46(4), 745–776.

Thomas, N. (1991). *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Harvard University Press.

Turner, G. (1944). Counter feit “Tsantsas” in the Pitt Rivers Museum. *Man*, 44, 57–58.

Villar, D., & Jimenez, J. F. (2014). En lo alto de una pica. Manipulación ritual, transaccional y política de las cabezas de los vencidos en las fronteras indígenas de América meridional (Araucanía y las pampas, siglos XVI-XIX). *Indiana*, 31, 351–376. Retrieved from <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247033484011>

Wardle, H. (1914). Newell Wardle Description of a Tsantsa in the Ethnological Collection of the Academy, with Notes on Another Specimen Proceedings of

the Academy of Natural Sciences of Philadelphia, 66(1), 197–205.

Whitten, E. (n.d.). *Sacha Runa*. Urbana.

Zygmunt, B. (2004). *Modernidad Liquida*. Mexico: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Citación: González, J. (2015). “Las cabezas reducidas de la cultura Shuar: circulación, recontextualización y autenticidad de una cabeza reducida en el museo Madre Laura”. *Kogoró: Revista de estudiantes de Antropología*, No. 7. Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de ciencias sociales y humanas, Departamento de Antropología, noviembre, pp. 38-55