

*Pablo F. Sendón y Diego Villar (eds.)*

---

# Al pie de los Andes

*Estudios de etnología, arqueología e historia*

---



Pablo F. Sendón y Diego Villar (eds.)  
Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia  
218 p.; ilus (Colección “Scripta autochtona”, 11)

ISBN:

D.L.:

[Tierras Bajas/Tierras Altas/Indígenas/Etnología]

---

© Pablo F. Sendón y Diego Villar, 2013  
© Instituto de Misionología – ILAMIS  
Calle Oruro E-492 esq. Av. Ramón Rivero  
Cochabamba  
Tel. +591.4.4522670; +591.4.4293100 ext. 106  
*misionologia@ucbcb.edu.bo*  
*www.misionologia.org*

© Itinerarios Editorial  
Calle Junín 464 – Cochabamba  
Casilla 334; Tel. +591.4.4586028  
*itinerarios.edit@gmail.com*

Primera edición, Noviembre 2013

Fotografías de la tapa: Altar andino con cañas y elementos de tierras bajas (Pablo Sendón); Chacobos tocando zampona (Diego Villar); Restos mortuorios del piedemonte jujeño (Gabriela Ortiz); Indígenas en el Ingenio La Esperanza (reproducción de García 1920)

Printed in Bolivia – Impreso en Bolivia

# SUMARIO

<b>Agradecimientos .....</b>	<b>vii</b>
------------------------------	------------

## **Introducción**

Pablo F. Sendón y Diego Villar .....	1
--------------------------------------	---

## **ESTUDIOS COMPARATIVOS**

Modelos de liderazgo amerindio: una crítica etnológica

Diego Villar .....	1
--------------------	---

Un altar para los muertos

Pablo F. Sendón .....	33
-----------------------	----

Aproximación al problema de los caminos, u odografía, en el Chaco y en la Puna contemporáneos

Nicolás Richard.....	47
----------------------	----

## **ESTUDIOS DE CASO**

Relaciones entre tierras altas y bajas altoperuanas en la guerra de independencia: Santa Cruz de la Sierra, 1810-1816

Cecilia G. Martínez .....	71
---------------------------	----

¿Prácticas funerarias singulares o compartidas? Muerte y ancestralidad en poblaciones sub-andinas de la cuenca del San Francisco, noroeste de Argentina

Gabriela Ortiz.....	95
---------------------	----

Compadrazgo y dinámica reticular en Valle Grande, Jujuy Juan Pablo Ferreiro .....	109
Nupcialidad y trashumancia en los valles orientales de Jujuy durante la primera mitad del siglo XIX Federico Fernández.....	135
Historia, memoria y pasado reciente entre los guaraníes de la Misión San Francisco (Pichanal, Salta): una aproximación Nahuel Pérez Bugallo .....	153
Ingenios azucareros y relaciones interétnicas Federico Bossert.....	163
<b>Bibliografía</b> .....	187
<b>Nota sobre los autores</b> .....	209

### ÍNDICE DE FIGURAS, GRÁFICOS E ILUSTRACIONES

Figura 1. Taita Huara, chama .....	16
Figura 2. Rabi “Toro” Ortíz tocando la zampoña.....	19
Figura 3. El tuvicha Guirahesa de Cuevo con su familia .....	21
Figura 4. Taparindu, el último tuvicha chané .....	24
Figura 5. Ofrenda marcapateña (dibujo) .....	43
Figura 6. Ofrenda marcapateña .....	44
Figura 7. Altar marcapateño .....	45
Figura 8. La Puna y el Chaco entre estructuras troncales .....	54
Figura 9. Estructuras troncales en la Puna .....	57
Figura 10. Estructuras troncales en el Chaco .....	62

Figura 11. La gobernación de Santa Cruz de la Sierra a fines del siglo XVIII....	94
Figura 12. Región del valle del Río San Francisco .....	99
Figura 13. Restos óseos incompletos .....	101
Figura 14. Gráfico de partes esqueléticas recuperadas en el sitio Pozo de la Chola según las clases etarias .....	101
Figura 15. Sectores excavados en Pozo de la Chola.....	102
Figura 16. Contexto de hallazgo de los diferentes restos óseos humanos en distintos sitios del valle de San Francisco .....	103
Figura 17. Sector exclusivo de inhumaciones en Pozo de la Chola .....	103
Figura 18. Vértebras y fragmento de calota craneana de uno de los entierros de Huachichocana .....	104
Figura 19. Grafo de compadrazgo de Valle Grande, 1800-1851.....	120
Figura 20. Grafo de compadrazgo de Valle Grande, 1801-1816.....	124
Figura 21. Grafo de compadrazgo de Valle Grande, 1824-1829.....	127
Figura 22. Grafo de compadrazgo de Valle Grande, 1840-1844.....	129
Figura 23. Período I, Años 1801-1816.....	145
Figura 24. Período II, Años 1827-1833.....	145
Figura 25. Período III, Años 1852-1855.....	146
Figura 26. La capilla de la Misión San Francisco del Altosano del Tabacal, 1938 .....	161
Figura 27. El padre Roque Chielli observando la ejecución del turúmi en Pichanal .....	162
Figura 28. Nueva capilla de la Misión de Pichanal .....	162
Figura 29. Indios chorotes y maticos en el ingenio San Isidro .....	184
Figura 30. Tipos de indios maticos recién llegados al ingenio La Esperanza: “osacos” (niños), “chinas” (mujeres) y “soldados” (hombres).....	185
Figura 31. Trabajadores criollos en la entrada del ingenio La Esperanza .....	185
Figura 32. Indígenas armados en el ingenio Ledesma .....	186

# MODELOS DE LIDERAZGO AMERINDIO: UNA CRÍTICA ETNOLÓGICA

*Diego Villar* ■

## ¿Sistemas políticos sudamericanos?

Estas páginas discuten la posibilidad de plantear una filosofía de la jefatura indígena tal como fuera postulada por Pierre Clastres (1962). Más allá de la retórica clastreana, tan envolvente como sugestiva, la idea misma de una filosofía política supone una serie de connotaciones que conviene revisar –las cuales, hay que decirlo, no fueron necesariamente alentadas por el propio Clastres. En primer lugar, sugiere la elucubración de un conjunto más o menos orgánico de conceptos articulados con cierta consistencia, cuando sabemos que las líneas de fuerza que modelan al líder indígena suelen definirse en instancias más prosaicas. En segundo término, tal vez debido a ese mismo sesgo trascendental, el rótulo fuerza cierta inflexión moralista hacia el deber ser preocupándose por cómo deberían gobernarse los hombres más que por cómo efectivamente lo hacen (Fortes y Evans-Pritchard 1940: 4). Tercero, y aquí sí cabe responsabilidad a Clastres, en el contexto americanista la idea también hace pensar en una teoría unívoca, transparente, aplicable a una casuística uniforme por más que mute su denominación: “tierras bajas”, “selva”, “bosque tropical”, etc. Esta homogeneidad resalta aún más en la contraposición (programática mas nunca sistematizada) con los estados “totalitarios” de los Andes, que asumen el papel inquietante de horizonte último de la comparación. Pero tanto en las tierras altas como en las tierras bajas lo cierto es que la realidad etnográfica e histórica no deja de mostrar gamas cada vez más ricas de matices y transformaciones que resisten las ambiciones generalizadoras. Por último, la tesis clastreana evoca la existencia de un modelo autónomo, definido y definible al margen de la contingencia. La evidencia fáctica, por el contrario, impone progresivamente la aparición de estructuras políticas nativas definidas en tramas variables de articulaciones, dependencias y tensiones

que hasta obligan al observador desapasionado a dudar cuándo determinada institución es “indígena” y cuándo deja de serlo.

En estas condiciones una forma razonable de sopesar la cualidad del fenómeno es discutir comparativamente esas relaciones —y como dijera un predecesor ilustre, las relaciones entre esas mismas relaciones. Para ello puede analizarse, por ejemplo, la influencia concreta de las teorías, los preconceptos y hasta las proyecciones de los observadores externos a la hora de entender las formas amerindias de autoridad. Para hacerlo proponemos un doble estudio de caso precedido por una breve genealogía de la construcción de los estereotipos sobre el liderazgo indígena en las tierras bajas, que paradójicamente jamás dejó de ligarse en mayor o menor grado con la forma en la cual se pensaron las instituciones homólogas en las tierras altas.

Un punto arbitrario para iniciar este ejercicio podría ser la obra clásica de José de Acosta. Cercano a Felipe II, el jesuita de Valladolid fue llamado “el Plinio del Nuevo Mundo” por su estadía de varios años en América, la cual le permitió explicar los efectos fisiológicos de la altura, conjeturar teorías sobre el poblamiento americano según criterios bíblicos y hasta inventariar las “naciones de indios” en una escala jerarquizada: primero las “monarquías” (incas y aztecas), las formas políticas más civilizadas; luego las “comunidades” o “behetrías”, concejos ad hoc congregados para elegir los líderes grupales en tiempos de guerra o de necesidad; finalmente, “el tercer género de gobierno es totalmente bárbaro, y son indios sin ley, ni rey, ni asiento, sino que andan a manadas como fieras y salvajes” (Acosta 1590, libro sexto: 430)<sup>1</sup>.

Por su tinte evolutivo el esquema trádico bien puede resultar pintoresco, pero varios siglos después fue retomado por otro religioso influyente para la teoría americanista: el padre John M. Cooper. De familia cuáquera pero católico por parte de madre, Cooper fue un respetado lingüista, psiquiatra y etnólogo que influyó mucho en el *Handbook of South American Indians*, para el cual colaboró con meticulosos artículos comparativos sobre los indígenas patagónicos, los juegos, las trampas

---

1 Entre eatoa bárbaroa inefablea el jeuita menciona a loa “braailea”, a loa “chiriguanaa” y a loa “chunchoa” (Acosta 1590: libro sexto, p. 431). La fórmula más citada figura no obstante en otra obra: “...los hombres aalvajea, aemejantea a laa beatiaa, que apenaa tienen aentimientoa humanoa. Sin ley, ain rey, ain pactoa, ain magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo, y aun cuando lo tienen fijo más se parece a una cueva de fieras o a establos de animales” (Acosta 1984 [1588]: 67-68, cf. Pagden 1982: 146-196, Villar y Combès 2012: 20-25, Salomon 2012: 28).

de caza, las técnicas de fuego o los estimulantes y narcóticos nativos (Steward ed. 1946-1950, cf. Métraux 1950: 48). Lo que interesa es que Cooper (1942) clasificaba a los indígenas sudamericanos en tres grandes “divisiones areales-temporales” de la más simple a la más compleja: primero la “cultura marginal” (por ej. los gé, bororos, guató, sirionós, guayakíes o bien los indios del Chaco, la Pampa o la Patagonia); luego la “cultura de la selva” (los indios de las Guayanas, la cuenca del Orinoco o la costa brasileña septentrional); finalmente la “cultura de la sierra” (básicamente las sociedades andinas), que oficiaba una vez más de paradigma de la complejidad social –y no hace falta demasiada perspicacia para advertir en esta escala la división subyacente en los tres primeros tomos del *Handbook*.

En efecto, el monumental *Handbook of South American Indians* consagró la oposición entre tierras altas (paradigmáticamente asociadas con “altas culturas” como la incaica) y tierras bajas (asociadas de modo igualmente arbitrario con los “cazadores-recolectores” o los “agricultores incipientes”). Ambas categorías genéricas cifran universos incomparables, contrapuestos cuando no irreductibles: de un lado están la complejidad, la jerarquía, la diferenciación social, la integración regional-estatal; del otro la sencillez, la homogeneidad social, el igualitarismo político, y la atomización (Steward ed. 1946-1950). En este contexto de ideas, la codificación de la teoría del liderazgo político amerindio se debe a Robert Lowie (1948), quien contrapone el singular monopolio incaico del poder coercitivo con la autoridad más laxa de los líderes amazónicos, chaqueños, patagónicos, guyaneses y de las planicies norteamericanas, “jefes titulares” caracterizados con epítetos como “separatistas”, “autónomos” o “sin poder”, y que comparten tres rasgos fundamentales: (1) son apaciguadores y hacedores de paz, por más que eventualmente dirijan acciones guerreras; (2) son generosos y pródigos; (3) dominan el arte de la oratoria. De allí la célebre fórmula: “El típico jefe americano es un pacificador, un benefactor de los pobres, un prolijo Polonio” (Lowie 1948: 16).

Pero, como dijo justamente Polonio, si Lowie estaba loco en su locura había método, pues su tesis fue retomada por la influyente antropología política de Clastres. En una retórica más cargada –hay que pensar en la Francia de la década de 1960– lo que en Lowie era “separatismo” o “autonomía” se transforma en “libertad”, “igualitarismo”, “separatismo anárquico” y hasta “democracia”: “Cuando se considera su organización política, la mayoría de las sociedades indígenas de América se distingue esencialmente por el sentido de democracia y el gusto por la

igualdad” (Clastres 1962: 52). Esta filosofía política admite pocas excepciones: los tainos (arawak) de las Antillas, la simbiosis guaycurú-arawak del Chaco boreal, y por supuesto los Andes. Más allá de esos casos predominan las tres viejas claves del liderazgo amerindio de Lowie (apaciguamiento, generosidad, elocuencia), a las que debe añadirse una cuarta: la poliginia –y hay que observar que Clastres (1962: 56) apela en este punto a un argumento murdockiano, alegando que de 180 sociedades poligínicas 162 la reservan para sus líderes. La consecuente teoría del jefe como “prisionero del grupo” y los argumentos demográficos, sociológicos y metafísicos sobre la propensión centrífuga de la política amerindia son bien conocidos<sup>2</sup>.

Respetando las grandes líneas argumentales trazadas por el linaje Lowie-Steward-Clastres, el modelo canónico de la jefatura dominó el universo americanista durante varias décadas, aplicándose sin problemas a las Guyanas, al Brasil Central o al mismo Chaco<sup>3</sup>. Sólo comenzó a ser cuestionado en las últimas décadas, cuando las excepciones arqueológicas, históricas y etnográficas se acumularon progresivamente en áreas como el Xingú, el Chaco boreal, el piedemonte andino o los célebres llanos de Mojos (Susnik 1994, Santos Granero 2002, Heckenberger 2002, Combès y Villar 2004, Fausto 2005).

## La producción de grandes hombres

Precisamente al norte de los llanos de Mojos, en la Amazonía boliviana, un millar de chacobos (familia lingüística pano) habita una veintena de comunidades situadas entre los ríos Ivón, Benicito y Yata en en las provincias Vaca Díez y Yacuma del departamento del Beni (Córdoba, Valenzuela y Villar 2012). Desde finales del siglo XVIII es posible registrar una serie de contactos esporádicos pero más o menos continuos entre los indígenas pano-hablantes y misioneros jesuitas, franciscanos y seculares que ingresaban a la selva desde los Andes y los llanos de Mojos

---

2 El corolario es que el antídoto contra la emergencia de estructuras de poder centralizadas es el mesianismo tupí-guaraní (Clastres 2009 [1974], Clastres 1975, Terray 1989, Sztutman 2009).

3 La canonización del linaje Lowie-Steward-Clastres en la teoría etnológica amerindia está casi completamente naturalizada (ver por ej. Santos Granero 1993, Descola 1998). Es curioso que el mito fundador del amazonismo, forjado en buena medida sobre el rechazo de la *descent* africanista (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979, Viveiros de Castro 1996), haga silencio sobre el descuido implícito de otros aportes relacionados que bien podrían resultar iluminadores; como si, por el hecho de compartir cierta conceptualización de la afiliación grupal que aparentemente no se aplica a las tierras bajas, obras como las de Evans-Pritchard (1940) o Turner (1957) no tuvieran nada que aportar al entendimiento de la sociología amerindia. Releyendo los matices cualitativos de los clásicos es difícil dejar de preguntarse si el decreto de caducidad de la teoría africanista no ha sido apresurado.

(Villar, Córdoba y Combès 2009, 2010). A finales del siglo XIX e inicios del XX, estos grupos también mantuvieron un contacto intermitente con otros agentes colonizadores durante el llamado “boom del caucho”, por más que a diferencia de otros indígenas de la Amazonía boliviana no se asentaron de modo permanente en las barracas gomeras (Córdoba 2012). Como sea, lo cierto es que hasta la década de 1950 los chacobos se mantuvieron en relativo aislamiento, y que los contactos circunstanciales no alteraron demasiado su organización social (Nordenskiöld 2003 [1922], Hanke 1956, Kelm 1972, Prost 1983, Córdoba 2008, Villar, Córdoba y Combès 2009).

En este marco que con algunas reservas podríamos llamar “tradicional”, las decisiones grupales y la administración de la justicia quedaban en manos de los adultos que lideraban los *maxobo* (lit. “gente de la misma cabeza”), los grupos de afiliación en los cuales se dividían antiguamente los chacobos. Se trataba básicamente de personajes con influencia política por su posición estratégica en las redes de parentesco, pues su ámbito de influencia raramente trascendía el ámbito local o doméstico. Más allá del mismo la resolución de conflictos quedaba librada al arbitrio de equilibrios coyunturales de poder entre las facciones y los grupos parentales. Estos líderes, entonces, parecían corresponder bastante bien a la caracterización canónica del “jefe titular”. Primero, porque nada permite afirmar que las ideas de sucesión o herencia del cargo tuvieran demasiado sentido para los chacobos. Segundo, porque todos los testimonios coinciden en que nadie era capaz de imponer coerción física o verbal hacia otras personas. De hecho es difícil pensar una situación en la cual un chacobo pueda dar una orden directa a los demás<sup>4</sup>. La situación típica es que un líder que busca iniciar alguna acción colectiva –por ejemplo, cortar leña para preparar chicha para celebrar una fiesta–, comienza a trabajar con su hacha en silencio, solo, hasta que comienzan a acercarse los demás observándolo, haciendo comentarios, incluso descansado a un costado, y sólo luego de un tiempo alguien toma la iniciativa de ayudarlo o sustituirlo. El liderazgo cotidiano es así una cuestión de ejemplo, inspiración y carisma más que de coerción. El único contexto en el cual un hombre puede dar órdenes a otro con cierta seguridad de ser obedecido es cuando un suegro demanda una tarea a su yerno en el seno doméstico. Hay que entender en este punto que la uxori-localidad es el principio estructurador básico de la sociabilidad chacobo –incluso hay un término de afinidad

---

4 Para una descripción diferente del liderazgo chacobo tradicional, que rastrea vectores jerárquicos en cuestiones como la etiqueta de la bebida, las técnicas corporales o el saludo ritual, cf. Erikson 2000.

específico (*rais*) mediante el cual se llaman recíprocamente un hombre y los padres de su esposa, que no tiene equivalente en el caso de una mujer y sus suegros. La típica unidad doméstica está conformada por un hombre, sus hijas y los esposos de las mismas orbitando alrededor suyo; los yernos viven en su casa cumpliendo una suerte de servicio temporalmente variable hasta que nacen los primeros hijos y construyen sus casas alrededor de la del suegro. Pero si un chacobo ordena algo a otro en cualquier otra circunstancia cotidiana, lo más probable es que el destinatario del mandato siga descansando en su hamaca sin prestarle la más mínima atención (Córdoba 2008).

**Figura 1. *Taita Huara, chama* (Centro Argentino de Etnología Americana, 1973)**

El surgimiento de la autoridad política centralizada debe ponerse en conexión con los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que en 1954 llegaron a la región, instalaron una base en la laguna Tumichucua y comenzaron a trabajar entre los chacobos, los ese'ejjas y los cavineños. En 1955 los esposos Gilbert y Marian Prost se instalaron entre los chacobos durante un cuarto de siglo, período en el cual desempeñaron el papel de misioneros, maestros, patrones, enfermeros y hasta

asesores legales. Si su objetivo declarado consistía en evangelizar a los indígenas, la meta implícita era integrarlos en los mercados regionales y socializarlos como “ciudadanos productivos” (Córdoba 2012).

En efecto, las líneas de acción de los Prost bien podrían haber figurado como ejemplo de ética protestante en alguna obra de Weber. Las metas eran ciertamente lingüísticas (traducción de textos bíblicos) y prácticas (educación bilingüe, alfabetización, escolarización, sanidad comunitaria, formación de líderes y maestros nativos, introducción de la ganadería, capacitación laboral en diversos oficios). Sin embargo, la agenda no se limitaba al asistencialismo: “Los chacobos no avanzaban porque había elementos de su construcción social que estaban en oposición fundamental con el Plan Maestro de Dios para los vivos” (Prost 2003: 149). Ahora bien, al interpretar este tipo de fórmulas hay que ir más allá del fanatismo religioso: los Prost eran lingüistas competentes y antropólogos versados en la entonces floreciente antropología componencial, y pronto observaron que la propia organización social chacobo constituía un “obstáculo” para el bienestar colectivo: “Una de las mayores fuerzas que impiden la emergencia plena y la gratificación de necesidades ‘superiores’ (dominio, logro de nuevas metas, curiosidad intelectual) es la presencia de una organización social limitante”. Hacía falta desarrollar “necesidades superiores” como la “libertad individual, la realización personal, la familia nuclear, el liderazgo político, la capacidad de trabajo colectivo y el desarrollo intelectual” (Prost 1983: 119, 133-134). Se hacía necesaria una intervención sociológica –de la cual, curiosamente, jamás dieron cuenta en sus escritos: así, desactivaron las enemistades intra e interétnicas; desarticularon el antiguo sistema de parcialidades *maxobo*; neutralizaron prácticas tradicionales como la uxrilocalidad, el matrimonio de primos cruzados o la poliginia; procuraron reemplazar la familia extensa por la familia nuclear como célula básica de la vida social; forzaron el proceso de “patronización” (la imposición de apellidos castellanos) con su consecuente redefinición de los criterios locales de endogamia y exogamia; promovieron la idea misma de “Pueblo Chacobo” como una entidad cerrada, autónoma, homogénea, con contornos definidos –es decir, una “etnia” en sentido pre-barthiano. En el plano productivo, el “Plan Maestro” requería a la vez la migración de los chacobos hacia zonas con mayores posibilidades de inserción en el mercado regional comercializando el caucho, la madera, la castaña o el palmito (Córdoba 2008, 2012, Villar, Córdoba y Combès 2009: 78-82).

Es en este contexto de naturalización de valores occidentales como el “individuo”, la “libertad” o la “familia” (nuclear) que debe entenderse la lógica de intervención sobre la estructura política nativa. El diagnóstico era terminante: las “posiciones emic de liderazgo no existían en la estructura social chacobo” (Prost 1983: 134). El proceso de transformación implicaba por tanto la necesidad de consolidar a determinados individuos como líderes comunitarios, con la idea rectora de constituir figuras poderosas que pudieran representar al grupo ante el exterior. Mientras tanto, los misioneros se veían a sí mismos como “guardianes” de la “sociedad igualitaria por antonomasia” (*the ultimate egalitarian society*). ¿Pero cómo trascender el callejón sin salida del paternalismo? El problema era que la “piedra fundacional” del orden social chacobo, la uxori-localidad, fortalecía el lazo primario madre-hija y a la vez impedía con su “control represivo” el surgimiento de las relaciones maritales secundarias (esposo-esposa), la libertad personal y la familia nuclear. La subordinación uxori-local del yerno a sus suegros se traducían pues en un “un tipo encubierto de esclavitud” que al conjugarse con el igualitarismo impedía cualquier estructura efectiva de autoridad (Prost 2003: 140-143, 155). La respuesta al atolladero era funcionalmente obvia: neutralizar la uxori-localidad.

En un apartado de su tesis de maestría, llamativamente titulado “Un experimento”, Gilbert Prost describe cómo convirtió en líder a un joven chacobo tras “liberarlo” del servicio uxori-local e instalarlo en la misión. Desde febrero de 1976 hasta 1980 instruyó al muchacho en la administración de los recursos naturales, la comercialización de las materias primas y la titulación legal de los territorios comunitarios: “Por primera vez en la historia reciente los chacobos tenían un cacique tribal que era libre para ayudarlos a todos” (Prost 1983: 133-137). En efecto, desde finales de la década de 1970 y comienzos de la de 1980, bajo la eficiente dirección del joven líder, los chacobos comercializaron exitosamente el caucho, la castaña y el palmito organizándose en cooperativas, se enfrentaron cuando fue necesario con caucheros y madereros, y lograron titular cada vez más territorio.

**Figura 2. Rabi “Toro” Ortiz tocando la zampona en una fiesta  
(Diego Villar, Tapayá, 2010)**

Hoy aquel joven formado por los misioneros norteamericanos es un líder pujante, inteligente, expeditivo, que cuenta con un poder sin fisuras que constituye la última instancia de decisión no sólo entre los chacobos sino también en las organizaciones regionales de representación indígena como CIRABO (Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia). Sabe moverse en la arena política nacional (se jacta de conversar por teléfono con el presidente Evo Morales); es plenamente consciente de la importancia de emplear estratégicamente la etnicidad para atraer fondos y captar la atención externa (por ejemplo anotando como “pacaguaras” a los hijos de uniones entre criollos o chacobos y mujeres pacaguaras para incentivar la etnogénesis de un grupo considerado tradicionalmente como extinto); e incluso promulga una teoría propia de gestión demográfica desalentando tanto las tradicionales técnicas anticonceptivas y abortivas de las mujeres como también los programas externos de control de la natalidad, con el objetivo confeso de poblar más rápidamente las

tierras comunitarias (de hecho, en los últimos años los chacobos, que son apenas un millar de personas, se encuentran ante el problema de ocupar efectivamente su enorme territorio, que bajo la figura legal de “Tierra Comunitaria de Origen” abarca nada menos que 510.000 hectáreas y suele ser invadido por madereros, pescadores o cazadores furtivos).

Más importante aún, el discípulo de Prost es un líder con notoria legitimidad para el uso de la violencia: mató a tiros varios chanchos de otras personas porque defecaban dejando parásitos en el suelo, suele obligar a las mujeres que quieren abortar o abandonar sus hijos a conservarlos, castiga “huasqueando” (i.e. latigazos en la espalda con una liana) a los jóvenes que se pelean o emborrachan en las fiestas, e incluso llegó a darle una paliza a un misionero hace pocos años. Todo se conjura entonces para poner en duda la imagen cándida de la “sociedad igualitaria por antonomasia” de la que hablaba Prost, como así también la imagen canónica del “jefe titular” o “sin poder” atribuida a las tierras bajas sudamericanas.

### **Homo hierarchicus, homo æqualis**

Al sur de los llanos de Mojos, en el Noroeste argentino, viven actualmente los chanés. Dicta la tradición etnológica que pertenecían originalmente a la extensa familia lingüística arawak, y que luego de una lenta migración se establecieron en las laderas orientales de los Andes bolivianos donde a partir de finales del siglo XV fueron sometidos por migrantes guaraníes que a su vez llegaban desde las lejanas costas atlánticas –según algunos en busca de la legendaria “Tierra sin mal”, según otros tras el rastro fabuloso del oro incaico (Métraux 1948, Clastres 1975). De la fusión entre ambas sociedades, en la frontera occidental del Gran Chaco nació el grupo que la literatura conocería como “chiriguano” (Schmidt 1938, Susnik 1994, Combès 2005, Saignes 2007). Si bien los chanés contemporáneos hablan un dialecto guaraní y comparten en buena medida la cultura de sus conquistadores históricos, han mantenido en zonas como la cuenca del río Itiyuro la conciencia de su diferencia –lo que no impide que los estudios sobre los “chiriguanos” *lato sensu* (i.e. ava-guaraníes, isoseños, tapietes, simbas) sean una referencia comparativa ineludible a la hora de comprender su vida social (Bossert y Villar 2004, 2005, 2011, Combès y Lowrey 2006, Combès y Villar 2004, 2007, Villar 2005, 2011).

Los misioneros franciscanos de finales del siglo XIX, cuyas observaciones etnográficas suelen ser bastante confiables, reportaron la existencia de una

organización política relativamente jerárquica entre estos indígenas, llegando a hablar de cargos “monárquicos y hereditarios”: “El bastón de mando no debe salir de la casa –digamos– real” (Giannecchini 1996 [1898]: 302). Cuando Erland Nordenskiöld visitó a los chanés del Itiyuro, en 1908, describió asimismo los títulos rimbombantes de sus informantes (“jefe”, “regente”, “sobrino del gran jefe”) y sobre todo la obsesión por el atesoramiento de alcornias, estirpes y prosapias. A diferencia de otros grupos chaqueños, anotó, “entre los chiriguano y los chané las familias de los jefes forman una especie de aristocracia”. Estos “brotes de nobleza” no sólo se evidenciaban en el poder efectivo de los *big men* sino en su predilección por genealogías profusas, que el sueco no dudó en calificar como “linajes” (Nordenskiöld 2002 [1912]: 157, 211-213).

**Figura 3. *El tuvicha Guirahesa de Cuevo con su familia (D. Giannecchini y V. Maschio, Álbum fotográfico de las misiones franciscanas en la República de Bolivia a cargo de los colegios de Tarija y Potosí, 1898)***

Un siglo más tarde los habitantes de Tuyunti, la comunidad chané más numerosa, esgrimen una genealogía que presenta a su cacique como descendiente directo, por línea patrilineal tras siete generaciones, del mismo cacique Cochou de tiempos de Nordenskiöld: Cochou, Mocapoy, Tabariti, Chukure, Tupare, Acharéi, Mayari, Taparindu. Este tipo de datos obliga a revisar en qué sentido preciso resulta pertinente hablar aquí de conceptos como “linaje”, “sucesión” o “descendencia”.

La etnografía y la etnohistoria de los chanés permiten apreciar ciertos matices. En primer lugar, no parece probable que la idea de “línea” refleje de forma objetiva los procesos reales de transmisión del poder político. Si bien es cierto que en el seno de las familias cacicales se heredan ciertos privilegios, también lo es que esto no siempre ocurre respetando a rajatabla los criterios (sólo preferenciales) de la descendencia patrilineal y el mayorazgo. En los casos concretos se constatan mecanismos sociológicos más tortuosos, y si bien las genealogías son esgrimidas por todos pueden ser modeladas, manipuladas y hasta fraguadas. Para poder persistir, de hecho, la afiliación a la dinastía cacical debió admitir desvíos por el lado materno que no se conciben con la presunta “patrilinealidad”, primacías eventuales de la alianza o la localidad por sobre la descendencia, así como también las lógicas eventualidades de muertes tempranas, descendencias trucas e hijos que por razones diversas jamás asumieron el cargo (Combès y Villar 2004).

La afiliación a los grupos cacicales puede ser entonces “objetiva” o “ficticia”, real o clasificatoria, pero es evidente que el liderazgo excede las condiciones individuales de tal o cual persona y que una serie de mecanismos ideológicos les permite a los chanés representarse su continuidad de forma bien determinada: una sucesión lineal, hereditaria, ininterrumpida de caciques que se conciben como descendientes directos los unos de los otros, y que rastrean la fuente de su legitimidad hasta un ancestro cuasi-mítico –es decir, como un linaje en el sentido clásico. Pese a que existen datos históricos que muestran apellidos cacicales diferentes a través del tiempo, que los distintos líderes de la dinastía procedían de diferentes sitios, o que en tiempos de Nordenskiöld había más “grandes” que los que mencionó el sueco (Bossert y Villar 2008: 280-282), el punto a retener es que los chanés prefieren pensar la sucesión de sus caciques como un linaje que se remonta hasta el proverbial Cochou –y en estas condiciones, no sorprende que todavía hoy buena parte de las disputas políticas se diriman en el campo genealógico.

Hay que prestar atención a estas retóricas de la pertenencia. La afiliación a las familias cacicales es en efecto una cuestión de “sangre”, “herencia” o hasta de “raza”, y asociarse con la élite significa ser “más chané” que el resto, pues el juego de proximidades y oposiciones políticas no se traduce sólo al idioma del parentesco sino también en clave de identidad étnica. Los ideales “jerárquicos” o “hereditarios” funcionan a la vez como marcas distintivas que diferencian claramente a los chanés de otros grupos vecinos (wichís, chorotes, nivaclés, tapietes, tobas), con jefes sujetos a los vaivenes del consenso. El linaje cacical es concebido como una casta de guerreros que no sólo garantizaba la autonomía del territorio chané sino a la vez la endogamia étnica; así, el exceso contemporáneo de matrimonios interétnicos, llamados “cruzados” o “entreverados”, es percibido como consecuencia directa de la declinación del poder cacical (Bossert y Villar 2005).

No se trata, sin embargo, de pura ideología. En primer lugar, porque es evidente que todavía hoy la pertenencia a los linajes cacicales permite asegurar prerrogativas: nombres personales, genealogías, toponimias, historias, relaciones, un acceso privilegiado a parcelas de cultivo, títulos de tierra y cargos políticos o administrativos. En segundo lugar, porque más allá del aparato simbólico que permite legitimar a quienes alcanzaron cierto poder, es posible rastrear los procesos diacrónicos que hicieron que algunos lo lograsen y otros no tanto, a nivel comunitario como intercomunitario. Es probable que la necesidad criolla de tratar con una autoridad centralizada y representativa haya influido a la hora de consolidar a ciertos grupos familiares como élite política. Pero las genealogías y la historia oral muestran con claridad que los capitanes explotaban con maestría el juego de las alianzas, administrando pragmáticamente las redes de parentesco según sus conveniencias. Por un lado, abrían la red afinal apelando a estrategias expansivas como la poliginia cacical (tomando como esposas a las hijas de los jefes locales para urdir redes supralocales: tener más mujeres equivalía a mayor capacidad de celebrar convites de chicha y por ende mayor influencia política)<sup>5</sup>. También digitaban la sucesión de los caciques subalternos casando a sus hijos, hermanos o primos a la cabeza de las parcialidades locales. Pero por otro lado, cuando las circunstancias lo requerían, también podían practicar la clausura de la red matrimonial mediante la alianza serial

---

5 Al menos en términos semánticos, lo que distingue idealmente al jefe chané no es la capacidad de coerción sino más bien la prodigalidad que plasma el concepto de *mbororekua*, glosado como la “compasión” o la “lástima” que tiene todo aquel que da por quien recibe; se trata del mismo sentimiento que los dueños tutelares de las cosas manifiestan por los hombres cada día, cuando éstos solicitan ritualmente sus bienes (Villar 2011: 179).

(la unión en bloque de una serie de hermanos reales o clasificatorios con otra), tradicional práctica chaqueña que sedimenta los lazos intergrupales de generación en generación, o bien recurrir al matrimonio avuncular, mecanismo típicamente tupí-guaraní atractivo en una sociedad con requisitos uxori-locales y a la vez una ideología de lealtad patrilineal: el líder toma una esposa secundaria evitando radicarse en una familia extraña, acaparando fuerza de trabajo (mujeres que preparan chicha) e incrementando su base político-militar (sobrinos que le deben lealtad). Si la ideología privilegia enfáticamente un discurso jerárquico de la herencia, la consanguinidad y la pertenencia, desde el punto de vista estructural, más que principios de organización social rígidos, la cualidad propia de los linajes cacicales chané (a los que podríamos pensar como “linajes clasificatorios” o “casas” en sentido lévi-straussiano) parece haber consistido en la capacidad de abrir o cerrar la red matrimonial según las prioridades coyunturales (Combès y Villar 2004).

**Figura 4. *Taparindu, el último tuvicha chané* (Diego Villar, Tuyunti, 2006)**

Ahora bien, este panorama —que una vez más podríamos caracterizar como “tradicional” por pura conveniencia argumental— se modificó crecientemente en las últimas décadas. En 1970 varios religiosos jesuitas basados en Bolivia formaron CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado), una entidad destinada a coordinar las sociedades rurales e integrarlas al desarrollo republicano. Por un cuarto de siglo la asociación dependió de la Compañía de Jesús, hasta que finalmente se transformó en una organización autónoma sin fines de lucro en 1994.

Como otras instituciones similares, CIPCA siguió en un principio el modelo del sindicato agrario andino, en pleno auge en Bolivia entre las décadas de 1950 y 1980. Se trataba de promover explícitamente la identidad de clase y a la vez diluir los particularismos regionales o étnicos, percibidos como supervivencias, para forjar identidades étnicas englobantes que pudieran contraponerse colectivamente con el Estado; es decir, en otras palabras, un proyecto político que naturalizaba la tenaz oposición entre “indios” y “blancos” (Villar y Combès 2012: 24-25). CIPCA promocionó la identidad “guaraní” (o pan-guaraní) a fin de aglutinar a los viejos ava-chiriguano, chanés, isoseños, tapietes y simbas. Lo hizo exitosamente, publicando por ejemplo varias obras de especialistas misioneros que —tal como en el caso chacobo— contaban con abundante experiencia en el tema indígena (Melià 1988, Pifarré 1989; Albó 1990), pero que a diferencia de los miembros del ILV son todavía figuras prestigiosas del escenario intelectual: Xavier Albó es una referencia insoslayable en los estudios andinos bolivianos, y Bartomeu Melià una suerte de “tótem” de los estudios guaraníes en Paraguay<sup>6</sup>. Este fondo de ideas constituyó el caldo de cultivo para que CIPCA, junto a varias parroquias católicas y a los representantes de unas cuarenta comunidades, constituyeran en 1987 la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), la máxima organización representativa del “Pueblo” o “Nación” guaraní en Bolivia.

La APG pronto emprendió dos políticas generales. La primera fue el enaltecimiento de “lo guaraní” como identidad étnica compartida por grupos antaño heterogéneos. El movimiento discursivo era doble y simultáneo. Por un lado se definía una identidad homogénea, formateada en torno de unos pocos clásicos conceptos guaraníes

---

6 Ciertamente hubo otras influencias en la construcción de las identidades indígenas en las tierras bajas bolivianas durante la década de 1980, como por ejemplo APCOB (Ayuda para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano) o las obras de los antropólogos alemanes Jürgen Riestler o Bernd Fischermann, que también instalaron en la agenda de debate sendas variaciones de la macro-oposición entre “indios” y “blancos”. Pero al menos en el caso guaraní, la influencia de CIPCA parece haber sido decisiva.

mistificados o por lo menos simplificados: *teko* (“modo de ser”), *iyambae* (“sin dueño”), *ivi marãey* (“tierra sin mal”). Por el otro, se suprimieron o invisibilizaron los procesos de fusión con otros grupos (arawak, chaqueños, criollos) con los cuales los guaraníes mantuvieron efectivos contactos históricos. En una curiosa ironía histórica, los guaraníes se reinventaron como los mestizos más puros (Combès y Villar 2007).

En el plano de la organización política, la segunda medida fue la promoción de la asamblea comunitaria (*ñemboati*) como “forma tradicional de organización política” en lugar de la institución cacical, cuyo poder se diluyó progresivamente en las “Capitanías” cuyas autoridades son electas colectivamente. Los apólogos guaranizantes fueron explícitos: “El guaraní considera que su libertad y poder de decisión es inalienable y no los entrega ni siquiera por contrato social a nadie. Si hay un jefe, lo es para instancias que tienen mucho de ocasional, para cosas concretas. La autoridad es retenida por el grupo y sus decisiones serán dadas a conocer por asambleas, mecanismos formales e informales de creación de opinión” (Melià 1988: 65).

Hoy los guaraníes son el grupo étnico más poderoso de las tierras bajas bolivianas en términos políticos, y a partir de este éxito las organizaciones indigenistas procuran profundizar su agenda de estandarización de la lengua, la cultura y la historia “guaraníes”: así, se multiplicaron talleres, seminarios, encuentros, libros, intercambios docentes y visitas rituales como la peregrinación guaraní trinacional de 1992, en conmemoración del aniversario de la batalla de Kurujuki (Hirsch 2003). Entre otras cosas, promueven como política “guaraní tradicional” la elección “democrática” de autoridades en asambleas colectivas.

Sin embargo, los chanés del noroeste argentino rechazan la guaranización compulsiva. Por un lado, si bien la legitimidad cacical compite con asambleas, consejos vecinales, organizaciones indigenistas e instituciones religiosas de la más diversa índole, no les resulta fácil descartar alegremente el argumento genealógico a la hora de discutir la legitimidad de tal o cual líder. Los cambios impuestos por las relaciones externas afectan más a ciertos valores jurídicos o políticos aislados que a la propia naturaleza de la razón genealógica, y muchas veces se procesan en los términos de la vieja lógica relacional (Dumont 1980 [1966]). Por otra parte, el imperialismo guaranizante suprime particularidades culturales y lingüísticas que los chanés perciben como autoevidentes, y que se entroncan tanto en antiguas enemistades étnicas y territoriales como también en el moderno registro nacionalista.

De hecho podría hablarse de una suerte de oposición chané: autóctono: argentino :: guaraní: migrante: boliviano. Para los chanés, los “guaraní” son los mbyá de Misiones, y se alinean sin ambages en la historia nacional argentina como “pueblos autóctonos” comprometidos en la defensa de las fronteras republicanas contra los invasores (Bossert y Villar 2005). Desde la guerra del Chaco (1932-1935) el patriotismo nacionalista se transformó en un idioma ideal para expresar la identidad étnica y la legitimidad política, que entre los chanés son indisociables. Este discurso cobró sentido en un contexto histórico preciso, caracterizado por grandes contingentes guaraníes que migraban desde Bolivia atravesando la por entonces imprecisa frontera, y a la vez el territorio que los chanés consideraban como propio. Para los chanés la retórica nacionalista no implica siquiera una idea nebulosa de “nación”, sino apenas otro registro para expresar el viejo sentimiento de autoctonía, y así oponerse a aquellos grupos frente a los cuales siempre debieron definirse –y, llegado el caso, una herramienta adicional para otorgarle a sus reclamos territoriales una legitimidad mayor que la que a su juicio poseen los grupos guaraní-hablantes que hoy los rodean. La reivindicación de autoctonía parece pues la reedición de la vieja oposición entre chanés y chiriguano, y su último avatar tal vez sea el rechazo de los chané tradicionalistas a las tendencias unificadoras de las organizaciones de representación indígena como la Asamblea del Pueblo Guaraní –un emprendimiento nacido al fin y al cabo en Bolivia, y que hasta el momento ha buscado sin demasiado éxito sus émulos en Argentina (Bossert, Combès y Villar 2008).

### **De lo múltiple sin lo uno**

La primera conclusión posible, si se quiere, es de orden comparativo y tiene poco de sorprendente. Todo sucede como si los modelos de jefatura propuestos para las tierras bajas sudamericanas fueran indisociables de sus homólogos de tierras altas. Desde la frondosa imaginación de Acosta a las elegantes teorías de Clastres, de las proliferas tipologías de Cooper y Lowie a los sindicatos agrarios bolivianos, para el etnólogo de las tierras bajas lo andino se sigue presentando como un telón de fondo *bon à penser*, o, en otros términos, el examen comparado de la política amerindia es un elemento más –junto a tantos otros– que sugiere que las “tierras altas” y las “tierras bajas” no son áreas culturales autónomas e incluso antagónicas, sino campos interdependientes cuyo conocimiento puede iluminarse recíprocamente (Villar y Combès 2012).

Segunda constatación. El análisis del liderazgo indígena se enfrenta con obstáculos semánticos o formales que podrían discutirse *ad nauseam*, y que complican cuando no imposibilitan la traducción antropológica. La observación de las técnicas corporales de los líderes nativos, así, puede sugerir que un jefe coercitivo tiene “más poder” que otro que no tiene forma de influir en sus seguidores que no sea mediante el ejemplo. “¿Cómo se define el jefe al que le falta autoridad?”, se preguntaba Clastres (1962: 52). Es precisamente a partir de este tipo de tribulaciones que debe analizarse por qué razón conceptos como “autoridad” o “liderazgo” se entienden como sinónimos de “coerción”, “dominio” o “jerarquía” pero no por ejemplo de “compasión”, tal como sugiere la categoría chané de *mbororekua*. De hecho, la deconstrucción de categorías como “jefes sin poder” (¿qué es al fin y al cabo lo que permite identificarlo como “jefe”?) muestra que nuestra lengua y tradición filosófica nos obligan a confundir autoridad con poder coercitivo; el cual, al fin y al cabo, debería entenderse como una forma más entre otras tantas de ejercer la autoridad política (Braunstein 2008: 26-28).

Los dilemas no se limitan a la semántica. Los sistemas políticos nativos no funcionan en un vacío. No tiene demasiado sentido pensarlos en abstracto, disociados de sus redes de articulaciones y dependencias<sup>7</sup>. Un ejemplo obvio es la incidencia de la guerra del Chaco en la conformación de nuevas formas de autoridad indígena que recompusieron los paisajes étnicos regionales (Richard 2008). Otro, como muestran los casos chané y chacobo, es la influencia de las proyecciones misioneras en las concepciones indígenas del poder: hay que recordar que se trata de religiosos que no se limitaron a la labor teológica sino que contaban con una amplia experiencia de campo, que los indujo a influir –a veces conscientemente y otras no tanto– en la sociología nativa.

Los casos expuestos muestran dos modelos indígenas de autoridad que se presentan como formalmente opuestos. Por un lado el tradicional modelo chacobo privilegia la iniciativa personal instaurando una carrera abierta al talento, y por tanto podría

---

7 Esto no implica en modo alguno que se descuiden la etimología, la simbología o la semántica nativas: así, podría aducirse que la categoría traducible como “jefe” en chacobo es *chama* (“fuerza”) mientras que los líderes chanés han sido denominados *mburuvicha* (lit. “grande”) o *kampita* (préstamo del “capitán” castellano). Desde un punto de vista comparativo es sugerente que los “grandes hombres” que regían los destinos supralocales fueran llamados *chama chamaria* (“fuerza” en superlativo) en el primer caso o *tuvicha mburuvicha* (algo así como “grande entre los grandes”) en el segundo, cuestión imposible de apreciar en su justa medida si no se analiza la importancia de fenómenos discursivos como la recurrencia y la reduplicación en las lenguas amerindias. Pero, más allá del nivel formal, estas categorizaciones dicen poco abstraídas de la dinámica cambiante del sustrato sociológico: como en todo, el significado institucional del liderazgo depende mayoritariamente del contexto.

caracterizarse con calificativos como “individualista”, “igualitario” o “egocentrado”, haciendo pensar en el “carisma” weberiano o hasta en la categoría latina de *auctoritas*. La legitimación del líder procede de la iniciativa, de la creatividad o de las eventuales cualidades valoradas por la comunidad, y lo que prima en la relación entre el líder y sus seguidores es aquello que comparten aunque sea en grado (Benveniste 1983 [1969]: 326-327). Por otro lado tenemos el modelo chané, basado en ideas de herencia, consanguinidad o descendencia que sería tentador describir como “holistas”, “jerárquicas” o “sociocentradas”, y que evocan la categoría latina de *potestas*: una capacidad de mando institucionalizada cuya legitimidad proviene del cargo y los privilegios formales, para la cual lo que pesa en la relación entre líder y su clientela es justamente aquello que los distingue. El *chama* chacobo lo es porque comanda las acciones colectivas: el *tuvicha* chané comanda las acciones porque es el líder.

Hay que entender que no se trata, o no se trata solamente, de formas de autoridad política. Son hechos sociales totales que se plasman en conexiones significativas con otros aspectos de la cultura. Operan como matrices de articulación cognitiva en dominios como la memoria oral, la concepción colectiva del tiempo, la onomástica, la toponimia o el tratamiento de la alteridad étnica. Si uno revisa las genealogías chacobo, por ejemplo, se encuentra con una memoria “horizontal” por la cual ego probablemente no recuerde a un bisabuelo pero es capaz de identificar con precisión decenas de primos de primero, segundo y tercer grado, en clara contraposición con la memoria chané, cuyas genealogías podrían definirse como “verticales” al remontarse hasta el siglo XIX y vertebrarse en torno de las administraciones y hazañas de tal o cual jefe, mientras que descuidan por completo a los parientes colaterales (es decir, en otras palabras, que es probable que un chané conozca a su tatarabuelo pero no a su primo hermano). Estos paradigmas relacionales tan distintos encuentran correspondencias en la sociología cotidiana, en la cual la actitud de muchos chanés obsesionados con la pureza étnica y la ideología endogámica contrasta de modo dramático con el reciclaje fagocitador de los chacobos, quienes están perfectamente dispuestos a aceptar que si un extraño come lo que comen ellos, se casa con una pariente suya, vive con sus suegros y chapucea la lengua sea integrado a la vida comunitaria, e incluso que en una o dos generaciones sus hijos y sus nietos sean considerados “puro chacobo” –una expresión castellana que no tiene sentido en su lengua y que es utilizada en forma risueña para imitar las preocupaciones de antropólogos, políticos y activistas de ONGs (Villar 2013).

Es posible, y hasta probable, que por el hecho de ser tipos ideales ambos modelos de sociabilidad sean exagerados, o que haya matices adicionales que hemos dejado de lado. Bien puede sonar excesivo hablar del pasaje de una autoridad “igualitaria” a otra “jerárquica” entre los chacobos, o del proceso inverso en el caso chané –lo mismo podría decirse respecto de un movimiento centrípeto en el primer caso y centrífugo en el segundo, para conservar la terminología clastreana. Bien pensado no tiene demasiado sentido analítico afirmar que una sociedad es “jerárquica” o “igualitaria”: lo más probable es que sea ambas cosas en momentos diferentes, e incluso que lo sea al mismo tiempo en relación con aspectos o contextos distintos<sup>8</sup>. Pero las correspondencias van más allá del juego formal de las simetrías y las potencialidades. El punto crítico es que los misioneros que trabajaron con ambos grupos manipularon su sociología de forma inversa en función de una lógica binaria: en un caso percibieron a los chacobos como la “sociedad de la igualdad”, sin autoridad ni jerarquía, que necesitaba jefes potentes para lidiar con el mundo externo; en el otro procuraron promover valores “igualitarios” desarticulando la estructura de linajes cacicales en jefaturas “democráticas”, electas por asambleas comunitarias. Es decir que las percepciones misioneras de la organización social nativa constituyen datos forzosamente relevantes para el análisis de las formas de autoridad indígena en tanto y en cuanto sus mediaciones han tenido efectos ambiguos, paradójicos, que hacen que el actual liderazgo chané se diluya formalmente en instancias de decisión como la asamblea colectiva mientras que el líder chacobo se muestra mucho más autoritario, pujante y expeditivo.

La tercera conclusión posible es de orden metodológico, y tiene que ver justamente con la referencia a los tipos ideales. De lo que se trata, en última instancia, es de aclarar qué debe entenderse cuando hablamos de “modelos”. La comparación de casos etnográficos impone la necesidad de plantear cierto recelo (cuando no escepticismo) sobre la capacidad de generalización antropológica –ni hablar de la capacidad de predicción y menos que menos de los acostumbrados fiascos de la “intervención”. La austeridad teleológica no debería ser un mero cliché. La pretensión de encajar los datos en modelos forjados a priori parece completamente inútil, pues al fin y al cabo se trata ni más ni menos que de modelos; es decir, de herramientas heurísticas, provisionales, descartables, elaboradas exacerbando ciertos rasgos considerados diagnósticos para contrastar contra ellas los casos particulares y

---

8 Imposible olvidar aquí la certera crítica de Needham (1974: 47-48) a la caracterización de una sociedad como “patrilineal” o cualquier otro rótulo monotético (“jerárquica”, “animista”, “capitalista”, etc.).

resaltar entonces su singularidad (Weber 1993 [1922])<sup>9</sup>. “Titulares”, “sin poder” o como sea que se caractericen las jefaturas amerindias, lo cierto es que los modelos que pretenden racionalizarlas son el medio para entender a los chacobos o los chanés, y no viceversa. En esta perspectiva la meta analítica no puede ser subsumir el dato etnográfico en modelos generalistas: al fin y al cabo, como sugirió alguien que entendía de estas cuestiones, el secreto es dejar la explicación a un lado y lograr que la descripción tome su lugar.

---

9 Las aporías de las clasificaciones inductivas son múltiples. Primero, porque a esta altura de la historia del conocimiento humano el afán de dividir el mundo en “cajas” –dos, tres, cuatro o las que fueren– es francamente absurdo. Segundo, porque por ingeniosa que sea la inducción es inexorable que aparezca la oveja negra de los epistemólogos. Tercero, porque cuando las excepciones no encajan suelen tratarse como dudosas formas mixtas cuando no anomalías o hasta aberraciones. Cuarto, porque el paso posterior suele incurrir en dosificaciones insólitas: así, “X” es 50% capitalista y 50% pre-capitalista, “Y” es 75% animista y 25% analogista, etc. Quinto, porque en todos los casos persiste el problema de la reificación y la atribución de autonomía, voluntad y racionalidad a entidades abstractas: la economía “obliga” a decidir, la amenaza de la centralización política “provoca” el suicidio colectivo, la mitología “piensa”, etc. (Wittgenstein 1997 [1953], Ryle 1963 [1949]).