

Oscar Calavia Sáez\*

## La jefatura indígena, hoy

**Resumen:** El contraste entre una jefatura *interior* y *exterior* ha servido durante mucho tiempo para aislar el análisis del liderazgo indígena propiamente dicho de las formas inauténticas de liderazgo que imponía el contacto con agencias económicas, políticas y religiosas externas al grupo. Pero tales jefaturas *externas* ya han alcanzado una duración, una diversidad y una tradición dignas de nota, al mismo tiempo que se repensaba el balance entre interior y exterior en la sociología nativa. Liderazgos ligados a los blancos o a la ciudad ya no pueden ser vistos como epifenómenos del “contacto”; son el tema de autobiografías de sus protagonistas, y elemento central en el relato de las transformaciones experimentadas por sus grupos en la historia reciente.

**Palabras clave:** Política; Jefatura; Yaminawa; Brasil; Siglos XX-XXI.

**Abstract:** The contrast between *internal* and *external* chieftainship has for a long time served to isolate the analysis of indigenous leadership in the classical meaning from those unauthentic forms of leadership imposed by contact with economical, political and religious agents from outside the group. But these *external* chieftainships are remarkable for their duration, diversity, and tradition, while the balance between internal and external in native sociology has been reconsidered. Leadership forms tied to white society or to the city can no longer be regarded as epiphenomena of the “contact”; they form the subject of autobiographies of their protagonists, and a central element in the recounting of transformations that their groups have experienced in the recent past.

**Keywords:** Politics; Chieftdom; Yaminawa, Brazil; 20<sup>th</sup>-21<sup>st</sup> Centuries.

---

\* Oscar Calavia Sáez es doctor en antropología por la Universidade de São Paulo. Residente en Brasil desde 1986, es profesor en la Universidade Federal de Santa Catarina, autor, entre otros libros, de “O nome e o tempo dos Yaminawa: etnología e historia” (São Paulo: Editora da UNESP 2007); “Las formas locales de la vida religiosa. Antropología e historia de los santuarios de la Rioja” (Madrid: CSIC 2002); “Fantasmas falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro” (Campinas: Editora da UNICAMP 1996). Por su novela “Las botellas del señor Klein” (Madrid: Ediciones Lengua de Trapo 2008) ganó el Premio Internacional de Novela Tigre Juan de Oviedo; y por su novela “La única margen del río” (Sevilla: Algaida 2008), mención especial del Premio Logroño de Novela.

## 1. Partiendo de Clastres

Las reflexiones sobre la jefatura entre los indios de las tierras bajas sudamericanas se pueden organizar en torno a una famosa descripción de Pierre Clastres, basada en su etnografía de los Aché y en su relectura de los profetismos tupi-guaraní (Clastres 1974). El jefe de Clastres es la negación de todo lo que se podría esperar de un poder político: un jefe polígamo, en deuda con ese grupo que le ha hecho donación de sus mujeres, trabajando incesantemente para hacerlo todo; un jefe sin poder, que habla constantemente porque su palabra es la encarnación de lo social. Demasiado constante para ser verdaderamente escuchada o para ser verdaderamente significativa, esa palabra otorga presencia a todo eso que ni tiene que decirse, pero es bueno que alguien diga: la bondad de la vida social, la necesidad de los buenos modales, el vínculo entre unos y otros. El jefe no puede torcer voluntades, en rigor está para hacer que se haga lo que se quiere hacer. La fórmula de Clastres suena a anarquismo primitivo; o bien a anarquismo preventivo, ya que la sociedad no solo niega el poder al jefe, sino que también elimina las bases sobre las que algún día podría edificarlo, desterritorializando la sociedad para exorcizar el surgimiento del Estado. Una fórmula lo bastante anarquista para que, a pesar de la fascinación que siempre ha ejercido, y de la intuición de que efectivamente corresponde a algo que nos sorprende en las sociedades indígenas, siga pareciendo a muchos demasiado anarquista y demasiado sesentayochesca.

En realidad, la teoría sobre la jefatura primitiva de Clastres debe en buena parte su prestigio a la larga tradición a la que sirve de origen Montaigne (2004), con sus observaciones sobre los caníbales. Junto a lo que Montaigne sabía sobre la vida de aquellos caníbales en el Brasil, contaba mucho en su reflexión algo que él mismo había podido observar: la sorpresa de unos Tupinambá en Francia cuando al entrar en contacto con el mundo cortesano comprobaron que aquellos soldados suizos corpulentos obedecían al rey de Francia, un niño enclenque. ¿Cómo hombres hechos y derechos podían estar a las órdenes de un niño? Y es más, ¿cómo los pobres podían resignarse a su condición en lugar de simplemente arrebatar a los ricos sus bienes (Montaigne 2004)? Observaciones naturales –y por ello mismo profundamente racionales– que conllevaban también toda una negación de la idea del contrato social, o por lo menos de ese contrato social establecido y viciado por siglos de artificio. Un intelectual brasileño, Afonso Arinos de Melo Franco (Franco 1976), mantuvo ya hace medio siglo que con estos y otros elementos los indios brasileños, viva imagen del hombre natural, habían hecho una contribución decisiva a la Revolución Francesa y por ende a todas las revoluciones modernas. Clastres volvió a pulir un espejo revolucionario en que ya muchos se habían mirado.

Vale la pena notar, de todos modos, que esa imagen del anarquista natural no es en sí misma natural, o en otras palabras que la reflexión de Montaigne no era la única que la política indígena podía inspirar a los europeos. Mientras las conquistas ameri-

canas de los franceses –durante mucho tiempo puntuales y efímeras– alimentaban esas reflexiones utópicas, y mientras en el Brasil los jesuitas proverbializaban el anarquismo indígena con su descripción de una lengua en la que no había *f*, *l* ni *r* y que por lo tanto no había fe, ley ni rey, en la América Española la falta de poder político llamaba mucho menos la atención. Cronistas, conquistadores y misioneros, al referirse a la falta de autoridad política visible en tal o cual pueblo indígena, usaban con frecuencia un término que en la tradición peninsular ya se aplicaba a las poblaciones que vivían libres de señorío: *behetrias*. Los indios vivían en *behetria*; podía ser un estado marginal y bajo, porque no le cabían las honras de las cortes y los placeres de la obediencia, pero que no tenía nada de anormal en sí.<sup>1</sup> Podía incluso ser un estado más atractivo. Junto a los elogios que los agentes imperiales suelen hacer de los grandes estados indígenas de Mesoamérica y los Andes, donde el boato político podía rivalizar con el europeo, no faltan en las llamadas “crónicas de indias” algunas páginas que evocan a Montaigne, o que van un poco más allá de él en su atracción por la vida de los bárbaros. Véase lo que dice el licenciado Polo de Ondegardo (1914) comparando los ordenados y sumisos nativos andinos –buenos peones del orden colonial que él mismo representaba– con los bárbaros Chiriguano, tan rebeldes al orden colonial como lo habían sido al incaico.<sup>2</sup> O lo que dice dos siglos después Félix de Azara de los Guaraní de las misiones y de sus respectivos bárbaros, los Guaycuru (Azara 1969). Lo que Montaigne descubre entre los Tupinambá no era, a fin de cuentas, tan diferente a lo que Tácito había descubierto entre los Germanos, más de un milenio antes. Los cronistas españoles parecen por su lado sentir una sombra de atracción por algo que parece más la destrucción del orden que un orden original.

## 2. Una política diferente

A izquierda y derecha de Clastres se han situado (raramente sin hacer referencia explícita a él) muchas otras evaluaciones de la jefatura indígena. Una de ellas ha consistido en señalar que esas sociedades sin poder político son más un resultado de los procesos de conquista que una condición primitiva. Residuos de sociedades mucho más densas y jerarquizadas, decapitadas por la violencia colonial y sobreviviendo en regiones marginales. Antes de eso había en las tierras bajas sudamericanas reinos indígenas, cacicatos mucho más sólidos que los pequeños bandos descritos por la etnología de los siglos XIX y XX, y en general autoridades más ejecutivas que lo que

---

1 Los diccionarios de la época muestran que la palabra, que inicialmente designaba una situación jurídica concreta y compleja, había adquirido un tinte peyorativo, análogo al que puede tener ahora la palabra *anarquía*.

2 Cf. Polo de Ondegardo (1914), y el análisis de su texto por Saignes (1974).

Clastres describe.<sup>3</sup> Paradójicamente, el mismo proceso colonizador puede hacer resurgir este poder en forma de jefaturas de guerra al servicio de los colonizadores como fue el caso de los líderes indígenas aliados a los barones del caucho, o de caudillos “resistentes” a esos mismos colonizadores, como el famoso Ajuricaba de los Manaos (Brown 1993: 310-311).

Otro camino ha sido el de recordar que no deberíamos buscar el poder político en una posición semejante a la que le corresponde en el viejo mundo, con su diferenciación básica entre lo político y lo religioso.<sup>4</sup> Así, profetas o chamanes pueden desempeñar funciones plenamente políticas. Fernando Santos Granero (1993) indica el liderazgo ejercido entre los Amuesha por los *cornanesha*, sacerdotes monógamos y detentores de claves místicas de reproducción, como una alternativa al dilema entre el anarquismo clastreano y el despotismo sagrado propuesto anteriormente por Lowie. Los poderes chamánicos son lo único que permite extender el vínculo social más allá de la parentela propia en un universo “individualista” como el de las Guayanas (Rivière 1984) y hacen también lo propio en muchas otras situaciones en que, expuestas a un influjo exterior arrollador, las sociedades indígenas tienen en el chamanismo su única institución inequívocamente propia.

Pero en fin, lo más frecuente ha sido observar que eso mismo que Clastres describió puede no ser *poder* en el sentido que la tradición política europea daba a la palabra –un poder coercitivo y siempre tendente a lo descomunal si no se lo controla debidamente– pero es de todos modos un poder, cuya descripción más detallada han emprendido desde entonces los etnólogos: manejo de las redes de parentesco, acumulación de los status de los descendientes (Maybury-Lewis 1984: 251), control de los hombres a través de las mujeres (Turner 1979, encabezando un extenso linaje teórico), primacía por haber ocupado en primer lugar un emplazamiento, o ejercicio constante de un *ser el primero* en las diversas tareas (cf. el sentido del término *tenetãmõ*, entre los Arawete (Viveiros de Castro 1986: 301-310, 354-358), negociación, retórica, mediación o explotación decidida de las disputas faccionales, prestigio adquirido por la destreza en artes que pueden ir de la guerra y la caza al trenzado o al canto... todo eso puede perfectamente constituir un jefe, incluso cuando el jefe tenga pocas posibilidades de imponerse a sus seguidores y prácticamente ninguna de torcer su voluntad. Esas etnografías más finas del poder indígena han ganado fuerza de convicción a medida que, también en el Occidente, el poder dejaba de estar encarnado en símbolos estatales o en figuras singulares (los De Gaulle, Kennedy o Kruschev de

---

3 Esa revisión de la jefatura esta incluida en una revisión general de la historia indígena que desmiente el atomismo de las bandas aisladas de Clastres; cf. el conjunto de los trabajos presentados en Cunha (1992), muy en particular la re-evaluación de la arqueología amazónica por Anna Roosevelt (1987; 1993: 259-260).

4 Sobre el particular, y para el caso Kaxinawa, cf. los textos de Deshayes/Keifenheim (1982) y Deshayes (1992), y mi comentario crítico en Calavia Sáez (2006: 137-138).

la época de Clastres) y pasaba a ser algo más fluido, más diluido en negociaciones, componendas, consensos, imagen o formación de opinión. Ya no nos puede sorprender que no se encuentren gobernantes en una sociedad indígena más allá de tal o cual *big man* que controla un segmento doméstico importante, pues ya sospechamos que el poder de nuestros gobernantes explícitos no supera ni aún alcanza el que tienen los *big men*, muchos e invisibles, que controlan la economía privada. El mundo se ha vuelto, a fin de cuentas, menos categórico de lo que solía ser.

Hay que notar que, atravesando todos esos análisis, hay otro aspecto muy digno de tenerse en cuenta, y es que raramente, en la región que nos ocupa, hay un cuerpo político que preexista al jefe. O en otras palabras, exceptuándose casos repartidos aquí y allá, y sobre todo un núcleo centro-brasileño compuesto por los pueblos del Alto Xingu y por los grupos Gê (entre quienes las aldeas, por cierto, tienen en sí una cierta entidad política, figurando en su trazado un verdadero mapa social), no hay una entidad política dada, de la que seguidamente surja un jefe. En la mayor parte de los casos, el jefe lidera un grupo que él ha creado, y es difícil distinguir un relevo en el poder de una nueva encarnación del grupo. El jefe crea su grupo, y cada quiebra de un liderazgo suele suponer una reorganización del grupo en que los segmentos que él había unido se separan y se agregan a otros o se configuran como nuevos colectivos.

Junto a todas esas líneas teóricas, hay otra que se presentaba declaradamente menor hasta no hace mucho tiempo, la que se refería a las llamadas jefaturas *externas*. “¿Quién manda aquí?” es, como sabemos, una de las primeras cosas que los agentes coloniales, sean comerciantes, militares o misioneros, preguntan a los nativos, y esa pregunta depende tanto de una expectativa cultural como de una necesidad pragmática: la autoridad, una vez descubierta, será instrumentalizada, en la medida de lo posible, en los planes del agente. Obviamente, en el caso de que la pregunta no obtuviese respuesta satisfactoria y no fuese posible saber quien mandaba realmente allí, era urgente improvisarlo. Buena parte de los “jefes indígenas” son *brokers*, mediadores cuyo atributo principal, o a veces único, consiste en dominar la lengua de los blancos y ser capaces de tratar con ellos, sin más autoridad que la que adviene de esa intermediación. El juicio más bien pobre que se hacía de tales figuras –antes de ser asumido por los propios indígenas, que a veces hablan del contraste entre una jefatura *externa* y un poder interno y difuso, encarnado en algo así como “los ancianos de la tribu”– se rutinizó en las etnografías, y después pasó a ignorarse (a menudo sin una buena revisión o al menos una jubilación explícita), en la medida en que jefaturas inequívocamente externas aumentaban su espacio y su significación, como ya mostró Brown en 1993; dar continuidad a esa revisión será la principal contribución de este artículo.

### 3. Vocabulario Yaminawa

Comienzo con un ejemplo etnográfico ya de por sí un poco antiguo y digno de revisión (Calavia Sáez 2006). Los Yaminawa, en la época en que realicé mi trabajo de campo entre ellos, o sea allá en inicios de los años noventa del pasado siglo, usaban tres términos para referirse a la autoridad política: *diyewo*, *tuxaua* y *liderança*. En lugar de reducirlos a un mínimo común denominador, vale la pena notar la especificidad histórica y lingüística de cada uno de ellos.

*Diyewo* es el término propiamente “nativo”, que además de ser traducido por “jefe” puede serlo también por “rico” y por “sabio”. Con ello está dicho todo: *diyewo* viene a designar la versión yaminawa del *big man*, un hombre prominente con una familia extensa que solo es extensa porque sus habilidades económicas o chamánicas o de cualquier otro género consiguen mantener a su lado hijos, hijas, yernos y nueras que en otro caso se unirían con facilidad a otra familia o se instalarían por su cuenta lejos de las fricciones cotidianas. Dos o tres varones yaminawa ya viejos –o sea, con numerosos nietos– eran a veces designados con ese término; uno lo era, reconocidamente –aunque probablemente contaba con otras virtudes–, porque conseguía celebrar todas las semanas sesiones de ayahuasca en su casa. *Diyewo* es un término elogioso que no recuerdo haber visto extendido a simples cabezas de familia, pero que sí se podía alzar para designar a un líder político más general (cuyas características no necesitaban ser precisamente las de un buen *diyewo*).

Este líder político más general podía ser más comúnmente designado como *tuxaua*. José Correa era el *tuxaua* de los Yaminawa en aquella época, aunque había otro individuo –uno de los *diyewo*– que era conocido por el apodo de *tuxaua*. *Tuxaua* es lo que podríamos llamar un vocablo indígena genérico, una de esas palabras que –tomadas de una lengua específica– acaban siendo aplicadas a todo y cualquier grupo indígena: *cacique* o *morubixaba* son otros buenos ejemplos en uso –en el último caso, ya en desuso– en Brasil.<sup>5</sup> *Tuxaua* era así el término que los agentes coloniales, en el caso, seringalistas, militares y funcionarios del gobierno, y especialmente de la FUNAI (Fundação Nacional do Índio), aplicaban a la figura que reconocían como autoridad del grupo. El *tuxaua* solía ser, de hecho, una autoridad, aunque raramente con todo ese carácter decisivo que desde fuera se le atribuía; un jefe de familia extensa, por ejemplo, cuya voz podía ser atendida, desoída o contestada por otros jefes equivalentes. Su reconocimiento por los agentes externos, sin embargo, acababa otorgándole una preeminencia inédita, convirtiéndolo en el canal por el que podía

---

5 *Tuxaua* es, como *morubixaba*, un término tupí, integrado desde antiguo en el portugués brasileño. *Capitão* o *chefe* se han usado con frecuencia con el mismo sentido, así como *cacique*, una palabra tomada de las lenguas antillanas. Vale la pena notar que *cacique* –como *jefe*, tomado del árabe– ha pasado también al vocabulario político europeo, designando un poder personal con connotaciones arcaicas o abusivas.

negociarse con esos nuevos poderes, o convirtiéndolo directamente en un patrón, un eslabón más en la cadena del *aviamento*.<sup>6</sup> Ese término genérico correspondía a una época en que el “indio” de los antropólogos y el “indio” de las instituciones brasileñas era un “indio” genérico, destribalizado poco antes de integrarse definitivamente, como se esperaba, en la economía y la sociedad nacional.<sup>7</sup>

*Liderança* pertenece a una época muy diferente, que en el momento de mi trabajo de campo estaba casi en su inicio. Inicialmente significa liderazgo, una condición y no una persona, pero ha pasado a usarse en ese sentido mucho más frecuentemente que la palabra líder, según una norma muy común en el portugués coloquial brasileño, donde no es raro que coloquialmente un *jefe* sea llamado *jefatura*. Común en el léxico de los organismos internacionales y más tarde de las organizaciones no gubernamentales (ONGs), el término *liderança* se impone en la medida en que triunfan, especialmente desde 1992, las políticas multiculturalistas. Es útil su ambigüedad, que permite aplicarlo a un individuo o a un colectivo indefinido –e indistintamente a hombres y mujeres–, porque se abre a una interpretación más democrática de la jefatura indígena. Y al mismo tiempo es el término que se suele asociar a los nuevos intermediarios entre la sociedad indígena y la nacional, que en general –y esto es, claro está, un cambio dramático– ya no son, como los *tuxauas*, hombres maduros de cierto prestigio, sino en general jóvenes que desarrollan sus carreras, no siempre estrictamente políticas,<sup>8</sup> en el seno de instituciones externas. A diferencia de los *tuxauas*, intermediarios de la explotación extractiva o de las políticas desarrollistas, las *lideranças* suelen asociarse a políticas reivindicativas, y con el incremento de los proyectos de afirmación étnica o de desarrollo sostenible acaban con frecuencia administrando un poder externo cada vez más sensible, máxime cuando ese poder apunta para el proyecto paradójico de tornarse “indio”.<sup>9</sup> A diferencia

---

6 *Aviamento* o, en el español local *habilitación*, era el sistema que organizaba el negocio extractivo en la Amazonia, desde las grandes casas comerciales de Belem o Manaus (y sus financiadores de Londres) hasta los minúsculos almacenes de los puestos avanzados en la selva; de cada uno de esos puntos partían, “río abajo” productos de la selva, y “río arriba” manufacturas, en un flujo de intercambio que casi no se valía del dinero. Aunque el sistema no subsista en su integridad, ha dejado su huella. Alguna vez oí designar a Correa como patrón, y de hecho muchos jefes indígenas de la Amazonia brasileña eran, hace unas décadas, fundamentalmente “patrones” (cf. Melatti 1985).

7 Esa integración viene en cierto sentido prefigurada por una tendencia frecuente a mimetizar dentro del grupo las jerarquías burocráticas del Estado, definiendo caciques y vicecaciques, ministros, secretarios –incluyendo uno para las cuestiones de diversidad de culto y otra para las cuestiones relativas a las mujeres, como pude observar yo mismo en 1998 en la aldea yawanawá del Río Gregorio (para un caso semejante en la Amazonia peruana vd. Chaumeil 1990: 103).

8 Los cargos de agente educativo o sanitario son alternativas muy comunes.

9 La idea está tomada de una intervención de Eduardo Viveiros de Castro en un grupo de trabajo en un congreso realizado en Caxambú (Minas Gerais) en 2006. Mientras no pocas veces los propios

de los *tuxauas*, también, las *lideranças* raramente se adecuan al modelo social legítimo en las aldeas: demasiado jóvenes, demasiado solteros, a veces demasiado ajenos a la vida local.

Hay que añadir que a pesar de todos esos matices los tres términos, *diyewo*, *tuxaua* y *liderança*, parecían en 1993 susceptibles de aplicarse a los mismos sujetos. No son términos que clasifiquen, que introduzcan diferencias discretas, pero desde luego remiten a universos políticos dispares: podrá llamarse *diyewo*, *tuxaua* y *liderança* a un mismo individuo, pero en cada uno de esos casos se estará designando una *persona* diferente. ¿Habría así una especie de continuo que fuese de la autenticidad nativa del *diyewo* a la improvisación de la *liderança* pasando por la imposición colonial del *tuxaua*? Creo que no.

#### 4. Dentro y fuera

La principal cuestión aquí en pauta es la de la exterioridad. No ya preguntarse si el exterior, o sea, la economía, la cultura o la política de los blancos, ha penetrado en el interior de la sociedad indígena hasta disolverla –una esperanza o un temor muy comunes hace veinte o treinta años– sino preguntarse si ese interior tuvo alguna vez la identidad que le atribuimos. Buena parte de la reflexión etnológica brasileña más reciente se ha dirigido hacia ese carácter “antropofágico” de las culturas indígenas de las Tierras Bajas, que las lleva a la adopción aparentemente indiscriminada de objetos, palabras, credos o cuerpos venidos de fuera, sin por eso convertirse de forma estable a cualquier nueva ortodoxia.<sup>10</sup> La misma capacidad de asimilar exterioridad que se manifestaba en el sistema de parentesco o en el chamanismo rige ahora las relaciones con el mundo globalizado. ¿Que tradición más sólida que esa de absorber sin reparos explícitos las tradiciones que se ofrecen, sean estas la de una religión cristiana, la del fútbol o los signos nacionales brasileños, o la de la misma ideología indianista?

En otras palabras, cabe pensar si no sería ya un poco ingenuo conservar aquella dicotomía entre jefes externos e internos, que parecía incontestable hace algunas décadas, ahora que las fronteras entre la aldea indígena y el resto del planeta aíslan muy poco, sobre todo cuando esas fronteras sirvieron siempre mucho más para cualificar que para evitar lo extranjero.

En los últimos veinte años, el nuevo indigenismo protagonizado por las ONGs ha introducido grandes novedades en el panorama indígena. Ha sido así un poco por

---

“indios” han emprendido el proyecto explícito de volverse “blancos” es obvio que “volverse indios”, o “reconocerse como indios” solo tiene sentido asumiendo un punto de vista “blanco” en que esa identidad genérica puede pensarse.

10 Un panorama de esa tendencia puede encontrarse en un texto mío publicado también en Indiana (Calavia Sáez 2003).

todas partes, pero muy especialmente en lugares como el Brasil, donde el peso demográfico de la población indígena es muy pequeño (difícilmente llega al 0,2% de la población) lo que hace que recursos financieros a veces muy modestos puedan revolucionar estructuras locales. Algunas palabras bien escogidas caracterizan la nueva era: *cultura*, contribución de los antropólogos fervientemente adoptada por los indios (cf. la discusión clásica de esa transferencia en Sahlins 1997); *ecología*, en sus variantes preservacionistas y sobre todo conservacionistas, con el imperativo del desarrollo sostenible (Calavia Sáez 2006); y en fin, menos citada pero igualmente importante, *proyecto*, el término clave de la práctica administrativa de las ONGs, ahora tan indigenizado como la *cultura* o la *ecología*.<sup>11</sup> Ya en 1993 un líder yaminawa me hablaba de su intención de conseguir un *proyecto* para juntar a su pueblo y liderarlo. Desde hace veinte años los *proyectos* han llovido sobre los pueblos indígenas: quizá en su mayor parte hayan tenido como objetivos principales la *cultura* o la *ecología*, pero no hay duda de que *todos* ellos –aunque se dedicasen, por ejemplo, a la salud, otro tema clave– se han enganchado en mayor o menor medida a esos conceptos.

No es este el lugar de evaluar el éxito o el fracaso de esos proyectos, que naturalmente se ha repartido de modo muy desigual en ese universo heterogéneo, pero se puede decir que una especie de fracaso a priori puede haber afectado a todos, en la medida en que ni la *cultura* ni la naturaleza pueden significar para los pueblos indígenas lo mismo que significan para sus aliados.<sup>12</sup> Agentes ingenuos podrían frustrarse con la sensación de que los *proyectos* sirven, dentro de las aldeas, a objetivos muy diferentes –no necesariamente opuestos– a los previstos. En general se ha hecho caso omiso de una eficiencia que la mayor parte de esos proyectos muestra, y que raramente está –si es que lo está alguna vez– entre sus metas previstas: a saber, la creación de nuevas elites indígenas y de nuevos líderes. O sea, se busca promover alternativas económicas sostenibles, o una preservación o rescate de la cultura tradicional, y eso se hace con protocolos que suponen la participación igualitaria y asamblearia de la población indígena<sup>13</sup> pero casi inevitablemente el resultado es el empoderamiento de grupos o figuras dentro de esa comunidad. A veces, ese empoderamiento afecta a grupos o individuos que ya cuentan con un liderazgo claro, produciendo eventualmente un ascendiente mayor –a veces en la forma de un distancia-

---

11 Una de las primeras tesis de maestría en antropología, defendida hace pocos años por un indígena baniwa (Luciano 2006) se centra en la noción de *proyecto*, definido ya en el título como “el modo en que el blanco trabaja”.

12 Sobre ese “campo de negociación” entre los ambientalistas y el “buen salvaje ecológico” y los “infortunios de la traducción” que en él pueden surgir véase Conklin/Graham (1995); también Siffredi/Spadafora (2001).

13 En el vocabulario de las ONGs, esa población es designada siempre como *comunidad*, una comunidad de trazos democráticos y vagamente socialistas.

miento físico, de líderes que pasan a residir con más frecuencia en la ciudad, aunque hagan sus visitas periódicas a las bases. Pero en otras ocasiones los beneficiados son bien grupos ajenos al poder local, o generaciones más nuevas de los mismos grupos dominantes, favoreciendo un relevo más rápido en la autoridad.<sup>14</sup>

Esos procesos, resultan pues en buena medida invisibles, simplemente porque contrarían algunos tópicos muy caros a la ideología tradicionalista o democrática de los propios proyectos, y así los propios antropólogos –cuya relación con los indios se suele dar en el seno de los proyectos, cuando no son ellos mismos quienes los dirigen– se han parado muy poco a observar la paradoja de que jóvenes del grupo, por ejemplo, levanten la bandera de la tradición en aldeas donde lo tradicional es que los jóvenes sigan las banderas de los mayores (a veces poco o nada tradicionalistas). La tradición cultural o la ecología, por ejemplo, han servido para agregar nuevos grupos políticos que se suman a un campo donde ya disputaban grupos formados a través del parentesco o de fidelidades políticas más antiguas (Ávila 2004). En suma, hay una ebullición creciente animando la vida política de las aldeas, a veces ya de por sí saturada. Dependiendo del volumen y sobre todo de la continuidad de los proyectos, los nuevos liderazgos, que disputan su legitimidad en un ambiente no siempre dispuesto a aceptar revoluciones, pueden estar empeñados en una indigenización de aquel despreciado liderazgo indígena “externo”. Un episodio común en estos casos es el de la busca por parte del líder creado “desde fuera” de una respetabilidad interna. Muy frecuentemente, esos nuevos líderes, que desde muy jóvenes han pasado largos periodos fuera de su aldea, no son muy duchos en las actividades que un hombre de respeto debería dominar: son cazadores o agricultores inexpertos, no se han sometido a los rituales de iniciación, o son ajenos al chamanismo o a las religiones que lo han sustituido. No pocas veces en función de eso sus ínfulas tradicionalistas pueden ser vistas con ironía, y se encuentran en esa posición ambigua de quien administra un capital extranjero y deseado, pero se ve al tiempo contaminado por él. Muy especialmente, esos neo-líderes pueden sufrir de un exceso de *cultura* y un defecto de *sociedad*: por las mismas razones ya dichas, son solteros, o se han casado con mujeres blancas, o con mujeres de otros grupos indígenas (o a veces, apuntando a una exogamia panindígena, con mujeres indígenas de otros países americanos) y cuentan con dificultades considerables para insertarse en las redes sociales locales. De todos modos, esa *liderança* demasiado exótica tiene bazas importantes que jugar, y no es difícil encontrarse con que ese líder que empezó siendo incluso moleestamente externo se encuentre años después como un jefe densamente *nativo*.

---

14 Desde el punto de vista de la *liderança* indígena (Luciano 2006: 102), los proyectos, por necesarios que sean, pueden ser vistos como recursos muy peligrosos, cuya gestión expone a hostilidades, desgaste político o incluso, muy frecuentemente, amenazas de hechicería: vivir fuera de la aldea, en alguna ciudad próxima, puede eventualmente tornarse una necesidad.

Podría citarse aquí, como pionero, el caso de Raoni, el líder txucahamae. Antes de su alianza con el astro pop Sting, Raoni había ganado notoriedad en Brasil cuando, en un episodio muy divulgado en la época, fue llamado, junto con el Kamayura Sapaim para tratar con sus recursos chamánicos la enfermedad de un ilustre científico, el naturalista Augusto Ruschi. Al margen de otros aspectos notables del caso, hay que notar que Raoni tomó prestado su chamanismo de Sapaim, como tomó su participación en todo el episodio para destacar políticamente dentro de su grupo, donde los chamanes carecían en absoluto del papel y el prestigio que tenían entre los Kamayura (Pereira 1991). Muy pocos años más tarde Raoni se presentaba al mundo convincentemente como representante de la tradición. Michael Brown (1993) analizó la aparición de esa primera generación de líderes indígenas globalizados entre finales de los años 80 y la gran ocasión proporcionada por el quinto centenario y la Eco-Rio de 1992: triunfaron con ellos una nueva ideología indianista, una nueva relación entre los líderes y sus pueblos y un abanico diferente de alianzas en el mundo de los blancos. Desde aquella generación carismática esos elementos se han generalizado y forman parte del panorama político indígena. Como muestra Oakdale (2004), el discurso entonces dirigido a una audiencia planetaria tiene, cada vez más, un uso local, sirviendo a la legitimación de un nuevo tipo de líder, y deslizándose del vocabulario de la naturaleza (global) al de la cultura (local).

Pero el panorama multicultural no se limita a ese incremento de sujetos y emblemas políticos. A veces puede suponer creaciones más originales, que reformulan más radicalmente los modelos tradicionales de la jefatura. Ya hemos hablado antes de que la función primordial del jefe puede ser nada más ni nada menos que crear el grupo, pero el universo de los proyectos puede ampliar esa creación dotándola de una faz utópica. Es el caso de Paulo Meri Ekureu, una *liderança* bororo (Silva 2006) que, con el apoyo de un proyecto del Ministerio de Cultura –en la época era ministro Gilberto Gil, el famoso compositor tropicalista– planeaba construir una aldea bororo tradicional, es decir, de acuerdo con las mismas descripciones que fascinaron en su día a Levi-Strauss, una aldea circular muy distinta del modelo de aldea más o menos regional impuesto con un esfuerzo de décadas por misioneros y agentes indigenistas.<sup>15</sup> La parte más notable de ese proyecto, para lo que aquí nos ocupa, consistía en su modelo de jefatura:

Quién irá a dirigir allí no es cacique. Ese nombre ya se va a borrar. Va a tener otro nombre.  
¿Qué nombre?  
No sé. La comunidad que more allí es quien va...  
¿Pero va a ser elegido?

---

15 El proyecto era digno de una reflexión antropológica profunda por muchas razones. No sería la última de ellas una de las funciones que esa nueva aldea tradicional vendría a desempeñar: la de acoger a los *turistas* que quisiesen investigar *la cultura bororo*.

No, no existe elección. Nosotros vamos a dirigir hasta morir.

¿Nosotros, quien?

Yo. La idea es nuestra, estamos intentando.<sup>16</sup> Después que muera es mi hijo quien se va a encargar.

Más tarde, y a la pregunta de si ese proyecto es una restauración de algo antiguo o se trata de algo nuevo, Paulo responde:

Estoy intentando realizar lo que mi espíritu manda... Son cosas del misterio. Yo no tengo así: “yo quiero aquello, es aquello”. Eso es para Saddam Hussein, para los dictadores. Eso no viene de la dictadura. Eso viene del buen espíritu. El espíritu manda y tenemos que hacer...

Cuando dices gran espíritu ¿yo puedo pensar en que?

El gran espíritu que yo siempre vengo a considerar es Dios, el creador... (Silva 2006: 373).

Tomando del discurso de ONGs y misioneros salesianos conceptos de cultura y divinidad –y nótese bien, se trata aquí de Dios, y no de alguna entidad tomada del panteón bororo– Paulo Meri realiza aquí una síntesis entre la noción de un jefe creador de su grupo y algo que recuerda al derecho divino del antiguo régimen, opuesto tanto al contrato social como al despotismo, y desde luego muy ajeno al antiguo mundo bororo, quizás uno de los mejores ejemplos de la anarquía ordenada del conjunto amerindio.

Otro caso muy diferente en su origen puede ilustrar mejor el potencial innovador de los sujetos indígenas en la situación actual. Myriam Alvares, en una tesis que elabora actualmente bajo mi dirección, describe la trayectoria de Guigui, el líder más importante de los Maxakali de Minas Gerais. Cerrando un periodo marcado por graves conflictos civiles, con enfrentamientos violentos y serios problemas de alcoholismo insuflando esos mismos conflictos, Guigui, que en cierto sentido reúne aquellos papeles de *diyewo*, *tuxaua* y *liderança* (y suma a ellos su éxito como jefe bélico) ha conseguido instrumentar en su favor el control de los recursos públicos (especialmente los de la Fundación Nacional de la Salud), introducir reformas cruciales (especialmente el control de la bebida alcohólica y el control de la sexualidad de las mujeres jóvenes) y crear todo un universo ritual nuevo, que sumado al tradicional transforma la aldea en una especie de Negara del interior brasileño. Influyendo como jefe y ya no como padre de familia en la política matrimonial, o sea, distribuyendo esposas entre sus adictos al modo de los monarcas feudales, y gobernando una aldea saturada de ocasiones colectivas –reuniones y fiestas, que apenas dejan tiempo para cualesquiera otras actividades–<sup>17</sup> Guigui alcanza un tipo de jefatura con alta

16 En el portugués original: “A gente é dono da idéia, a gente tá tentando”.

17 Téngase en cuenta que los Maxakali viven fundamentalmente de los subsidios del estado y las ONGs, transferidos por medio de numerosos proyectos. Minas Gerais es un estado rico, con

concentración de poder, y una transformación profunda de la constitución política maxakali, a la que el influjo masivo del exterior suministra motivos y energía, pero sin poder controlar las formas ni el sentido en que unos y otros son usados.

## 5. De vuelta a Clastres

No hace mucho, envié a una revista especializada un artículo cuyo tema era la autobiografía de una serie de líderes indígenas brasileños. Al evaluar el texto, la editora de la revista me objetó la inclusión en esa lista de un sacerdote católico indígena. ¿Por qué razones lo consideraba un líder, o más exactamente un líder *indígena*?

Tuve que reconocer que mis razones no estaban claras, y reflexioné sobre lo que me había llevado a incluirlo. Examinemos la lista. En el dicho artículo se hablaba de José Correia, cacique de un grupo yaminawa a finales de los años de 1980 y principios de los 90, que desde entonces ha transitado por la política indigenista acreana –o por la política acreana en general– a veces como funcionario de la agencia indigenista oficial del Brasil, o como una especie de político indio genérico. Se hablaba también de David Kopenawa, un chamán yanomami conocido internacionalmente, y que en realidad deberíamos considerar, más que por los papeles o acciones que haya desempeñado dentro de su aldea, por su papel de intelectual nativo portavoz de su propio pueblo o del conjunto de los pueblos de la selva amazónica. En cierto modo semejante a él, aunque en escala mucho más provincial, Leonardo Werá Tupá ha sido también un portavoz asiduo de los Guaraní del litoral de Santa Catarina, interlocutor de numerosos investigadores y actor en alguna producción cinematográfica; durante un tiempo –muy joven aún– fue cacique en una de las aldeas de la región, pero su condición de relativo *outsider* –que por lo demás comparte con los anteriores nombres– mal integrado en las redes locales, criticado por su inestabilidad y por no ser cabeza de familia, ha truncado su carrera. Y en fin, el sacerdote católico tuyuka, Justino Sarmiento, uno de los dos indígenas ordenados sacerdotes como frutos tardíos de los colegios salesianos del Alto Río Negro. Considerando el historial de cada una de las figuras, y lo que suele ser la práctica de siglos del clero católico –especialmente en el Brasil– que hace del sacerdote mucho más un administrador de almas que un especialista ritual, no sería aventurado suponer que de los cuatro protagonistas del artículo sea precisamente Justino quien ejerce un liderato más cotidiano. No me sorprendería –aunque no tengo datos al respecto– que él permanezca más tiempo junto a sus feligreses, y que tenga una influencia más concreta y continuada sobre su vida, que hable más con ellos o para ellos.

---

población indígena muy escasa. Los Maxakali viven esencialmente como actores de su propia autenticidad.

Y sin embargo, la objeción de la editora –que finalmente no publicó mi artículo, aunque por razones muy otras–<sup>18</sup> era correcta: Justino no era, tal como yo lo presentaba, una *liderança* indígena. Pero no lo era por una razón que tenía poco que ver con su ejercicio de autoridad: en el relato autobiográfico que yo extractaba en el artículo, Justino era el único que hablaba en nombre propio, y no en nombre de su pueblo. Ninguno de los otros protagonistas tiene probablemente una autoridad interna significativa –en el sentido de que pueda movilizar redes de parentesco y reclutar actores locales para sus empresas. Como él mismo, ninguno de los otros ostenta algún tipo de representación legitimada por elecciones, papeles hereditarios o cualquier otra otorga de la sociedad indígena. A diferencia de Justino, sin embargo, los otros tres pueden ser cómodamente designados como *lideranças* indígenas. De hecho, la lista de *lideranças* de casi cualquier pueblo indígena podría extenderse indefinidamente: educadores, mujeres, chamanes, artistas. A veces, esta pluralidad indefinida de líderes puede ser algo así como una negación de aquella jefatura única impuesta otrora por una sociedad nacional más adicta a modelos autoritarios, a veces llega a aproximarse a aquella situación proverbial en que hay “mucho cacique para poco indio” o simplemente postular un ideal en que, como decía una vez un indio en un texto que infelizmente no recuerdo para citar debidamente “aquí todo mundo manda, aquí todo mundo es cacique”, una confirmación por el revés de la vieja fórmula anarquista de Clastres.

Claro está que podemos objetar que esa proliferación del liderazgo viene a ser un equívoco de traducción. O bien los blancos –siguiendo, por cierto, una tradición centenaria– distribuimos alegremente un status de autoridad a cualquier personalidad sobresaliente, sin saber nada de las redes efectivas de poder que actúan en el mundo indígena; o bien los indígenas usan exageradamente un concepto cuyo significado comprenden bien pero dimensionan mal. Es muy posible que ambos equívocos coincidan, pero el caso es que coinciden en ser equívocos eficientes: si el jefe de Clastres, líder de un grupo aislado y auténtico, no hacía más que hablar *para* sus paisanos de una sociedad que no existiría sino por esa palabra, saber hablar *por* ellos es bastante para caracterizar a una *liderança*, en un mundo en que la cultura indígena cuenta con actores externos empeñados en poner en pie una autenticidad lejana.

---

18 Una versión en portugués fue publicada poco después (Calavia Sáez 2007).

**Bibliografía**

- Ávila, Thiago (2004): “*Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer*”: os Krahô e a biodiversidade. Tesis de maestría. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropología.
- Azara, Félix de ([1817; 1923] 1969): *Viajes por la América meridional*. Colección Austral, 1402. Madrid: Espasa-Calpe.
- Brown, Michael Forbes (1993): “Facing the State, Facing the World: Amazonia’s Native Leaders and the New Politics of Identity”. En: *L’Homme*, 33.2-4: 307-326.
- Calavia Sáez, Oscar (2003): “Extranjeros sin fronteras. Alteridad, nombre e historia entre los Yaminawa”. En: *Indiana*, 19/20: 73-88.
- Calavia Sáez, Oscar (2006): *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do Alto Acre*. São Paulo: Editora da Universidade do Estado de São Paulo.
- Calavia Sáez, Oscar (2007): “Autobiografía e liderança indígena no Brasil”. En: *Tellus*, 12: 11-32.
- Chaumeil, Jean Pierre (1990): “Les nouveaux chefs...”: pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne”. En: *Problèmes d’Amérique Latine*, 96: 93-113.
- Clastres, Pierre (1974): *La société contre l’état: recherches d’anthropologie politique*. Collection “Critique”. Paris: Minuit.
- Conklin, Beth/Graham, Laura (1995): “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics”. En: *American Anthropologist*, 97.4: 695-710.
- Cunha, Manuela Carneiro da (ed.) (1992): *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.
- Deshayes, Patrick (1992): “Paroles chassées. Chamanisme et chefferie chez les Kashinawa”. En: *Journal de la Société des Américanistes*, 78.2: 95-106.
- Deshayes, Patrick/Keifenheim, Barbara (1982): *La conception de l’Autre chez les indiens Kashinawa*. Tesis de doctorado. Paris: Université de Paris VII.
- Franco, Afonso Arinos de Melo ([1937] 1976): *O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Col. Documentos brasileiros, 7. Rio de Janeiro: Olympio.
- Luciano, Gersém José dos Santos (2006): “*Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar*”: experiências dos povos indígenas do alto Rio Negro. Tesis de maestría. Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais.
- Maybury-Lewis, David ([1967] 1984): *A sociedade xavante*. Col. Etnologia brasileira. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Melatti, Julio César (1985): “Os patrões marúbo”. En: *Anuário Antropológico*, 83: 155-198.
- Montaigne, Michel Eyquem de ([1588] 2004): *Les essais de Michel Montaigne*. Collection Quadrige. Villey, Pierre/Saulnier Verdun-Louis (eds). Paris: Presses Universitaires de France.
- Oakdale, Suzanne (2004): “The Culture-Conscious Brazilian Indian. Representing and Reworking Indianness in Kayabi Political Discourse”. En: *American Ethnologist*, 31.1: 60-75.
- Pereira, Renato Barbos Rodrigues (1991): “Xamanismo e medicina: o ‘Caso Ruschi’ reavaliado”. En: *Ciência Hoje*, Especial Amazônia: 24-31.

- Polo de Ondegardo, Juan ([1574] 1914): "Informe sobre el origen y costumbres de los chiriguanos...". En: Mujía, Ricardo (ed.): *Bolivia-Paraguay: anexos*. La Paz: APCOB Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano, 2, pp. 82-98.
- Rivière, Peter (1984): *Individual and Society in Guiana: a Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge Studies in Social Anthropology, 51. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Roosevelt, Anna Curtenius (1987): "Chiefdoms in the Amazon and Orinoco". En: Drennan, Robert D./Uribe, Carlos A. (eds.): *Chiefdoms in the Americas*. Lanham, MD: University Press of America, pp. 153-185.
- Roosevelt, Anna Curtenius (1993): "The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms". En: *L'Homme*, 33.126/28: 255-283.
- Sahlins, Marshall David (1997): "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção". En: *Mana*, 3.1: 41-73; 3.2: 103-150.
- Saignes, Thierry (1974): *Une frontière fossile: la cordillère chiriguano au XVIII siècle – contribution à l'étude des rapports entre Indiens et Espagnols dans une bordure coloniale de l'Amérique ibérique*. Tesis de doctorado. Paris: École Pratique des Hautes Études.
- Santos Granero, Fernando (1993): "From Prisoner of the Group to Darling of the Gods: An Approach to the Issue of Power in Lowland South America". En: *L'Homme*, 33.126/28: 213-230.
- Siffredi, Alessandra/Spadafora, Ana (2001): "Nativos y naturaleza. Los infortunios de la traducción en las políticas de sustentabilidad". En: *ILHA* (Florianópolis), 2: 101-119.
- Silva, Aramis Luis (2006): "A cultura como caminho para as almas". En: Montero, Paula (ed.): *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, pp. 343-380.
- Turner, Terence S. (1979): "Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapó". En: Maybury-Lewis, David (ed.): *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard Studies in Cultural Anthropology, 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 179-214.
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha (1986): *Araweté: os deuses canibais*. Col. Antropologia Social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.