

EL PODER POLÍTICO Y LOS JEFES EN LA SOCIEDAD GUARANÍ:

Entre el paradigma de Pierre Clastres y el análisis de las figuras presentadas en los documentos del siglo XVI

Tetsuya Banno

INTRODUCCIÓN

En el análisis sobre el poder político en Sudamérica, salvo la región de los Andes, el antropólogo francés Pierre Clastres ha insistido en que las sociedades indígenas, las cuales él llamaba “las sociedades contra el Estado”, no tienen jefes sin poder coactivo ni dominio político sobre los miembros de la comunidad y, además, en que el poder político es característico de la sociedad que está bajo la institución estatal.¹ De acuerdo con esto, en la época prehispánica los indígenas en Paraguay no habrían conocido ningún poder político.

A esta teoría, aunque no ha tenido críticos notables,² el antropólogo japonés Yoshihito Shimada se ha opuesto en dos puntos fundamentales. Uno es la crítica a su imagen del jefe. Entendemos siguiendo a este antropólogo japonés que Clastres ha descrito al jefe indígena ubicado afuera de la red del intercambio entre los miembros de la comunidad, es decir,

1) Clastres, Pierre, “Exchange and Power,” *Society Against the State*, translated by Robert Hurley, New York: Zone Books, 1987, pp.27-47. Este artículo primeramente se publicó en 1962. Clastres, Pierre, “Echange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne,” *L’Homme* II: 1, 1962, pp.51-65.

2) Santos Granero, Fernando, “Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America,” *Man*, New Series, 21: 4, 1986, pág. 657.

afuera de la sociedad. La sociedad indígena que ha examinado Clastres, está formada en base a los tres tipos de intercambio, cada uno de los cuales es independiente de los otros; el de las mujeres, el de los bienes, y el de las palabras. Pese a esto, entre el jefe y los miembros no hay intercambios normales; los sujetos de la comunidad ceden al jefe nada más que mujeres y, a cambio, el jefe les devuelve los bienes y palabras. De esta manera, el jefe se excluyó de la red del intercambio general y de la sociedad.³

Agregando a la exclusión del jefe de la sociedad, Shimada ha indicado otro punto crítico al poder político sin coacción, que, según Clastres, tienen los jefes sudamericanos, salvo los andinos. El crítico japonés ha insistido en proponer que en cualquier sociedad se conserva el poder político con coacción,⁴ la teoría de Clastres sobre “el poder político sin coacción” contiene la confusión entre la coacción sin fuerza y la coacción con fuerza. El investigador francés, considerando que el Estado es la institución dominante de la violencia, ha excluido la coacción con fuerza del análisis respecto al poder político en la sociedad sin Estado. Contra esta interpretación, el antropólogo japonés, a supuesto que la coacción en todo caso posee los dos aspectos de “con fuerza” y “sin fuerza”, ha insistido que, al analizar el poder político en la sociedad “pre-estatal”, se debe investigar cómo es la coacción sin fuerza.⁵

Además de estas cuestiones presentadas por Shimada, contra el paradigma de Clastres hay unas cuantas críticas positivas: por ejemplo, el antropólogo francés Philippe Descola lo ha criticado señalando no solo la estratificación prehispanica con la aplicación de los recientes estudios et-

3) Shimada, Yoshihito, *Ijigen-Koukan no Seiji-Jinruigaku (Antropología política de los intercambios hetero-dimensionales)*, Tokio: Keisoushobou, 1993, pág.306.

4) Shimada, *Ijigen-Koukan no Seiji-Jinruigaku*, pág.297.

5) Shimada, *Ijigen-Koukan no Seiji-Jinruigaku*, pag.315.

nohistóricos y arqueológicos sino también el papel político de los líderes religiosos con la utilización de las investigaciones antropológicas en Amazonía.⁶

El objeto principal de este artículo no es la crítica independiente de los estudios de Clastres ni la rehabilitación de su teoría, sino la revisión de sus trabajos circunscribiéndose a la historia de la sociedad guaraní. Si bien esta teoría no es eficaz en los estudios de Amazonía tampoco en los estudios antropológicos de los guaraní, al igual que en los ejemplos que muestra Descola, se ha presentado la complejidad del poder político, aún sobrevive en la historiografía de Paraguay o de los guaraní su paradigma del poder político y su imagen idealista aplicada a los jefes guaraní.⁷ Por lo anterior, consideramos necesario repasar sus investigaciones.

Inicialmente, consultando los estudios de la antropología política y de la ciencia política, revisaremos la teoría o paradigma de Clastres en cuanto al poder y buscaremos los puntos de vista que a su teoría le faltan. En segundo lugar, examinaremos el poder político en la sociedad guaraní utilizando los documentos del siglo XVI, sin los cuales no podríamos encontrar el significado del poder político en la sociedad guaraní.

Con este trabajo intentamos profundizar más los estudios de la sociedad guaraní y, además de esto, forjar el modelo del poder político de los guaraní aplicado a la sociedad que surgió en Paraguay a mediados del siglo XVI.

6) Descola, Philippe, "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique," *Revue Française de Sciences Politiques*, 38: 5, 1988, págs. 819 y 821-822. El antropólogo norteamericano en el campo de Amazonía, Michel F. Brown ha estimado la tesis de Clastres con demasiada simplicidad. cfr. Brown, Michel F., "Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity," *L'Homme*, 33: 2-4, 1993, pág.309.

7) Por ejemplo, Necker, Louis, *Indios guaraníes y chamanes franciscanos, Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1990.

LAS CUESTIONES DEJADAS POR CLASTRES

Los puntos más cuestionables de la teoría de Clastres que han provocado las críticas son dos: el primer es que no ha dado ninguna definición explícita sobre el concepto de poder que ha tratado, y el otro es que no hay ninguna indicación clara sobre que tipo de jefes ha discutido.

Como es bien sabido, Clastres ha basado su imagen de los jefes en la del antropólogo norteamericano Robert H. Lowie,⁸ quien ha dividido los jefes de los indígenas panamericanos en dos tipos; los jefes titulados (*titular chiefs*) y los fuertes (*strong chiefs*),⁹ entre los cuales, como lo ha descubierto Clastres, los primeros son aplicables a los jefes sudamericanos, salvo los andinos. El experto en los indígenas estadounidenses ha definido al jefe titulado como el que, pese a que goza del prestigio social, no tiene la soberanía, y ha presentado sus tres caracteres; conciliación, generosidad, y oratoria.¹⁰ A cambio de hacer estos tres papeles, según Clastres, el jefe no disfruta de nada más que de una prerrogativa; el don de mujeres desde sus miembros de la comunidad.¹¹ En tanto que seguimos su trabajo, el jefe sudamericano no es dominante sino sustentante, ni ejerce ninguna coacción sobre los súbditos, ni tiene ningún poder político en la comunidad.

El poder político, sin embargo, Clastres no lo ha analizado a detalle. Como ha notado Shimada, el francés no se ha referido al trabajo de Max

8) Por ejemplo, véase Descola, "La chefferie amérindienne," pp.820-821.

9) Lowie, Robert H., "Some aspects of Political Organization Among the American Aborigines," *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 78: 1/2, 1948, pp.11-24.

10) Lowie, "Some aspects of Political Organization," pp.15-16. Lowie ha señalado como ejemplo del jefe fuerte "el emperador Inka." cfr. Lowie, "Some aspects of Political Organization," p.17.

11) Clastres, "Exchange and Power," pp.32-35. Esto es la originalidad de Clastres y lo que ha aplicado sobre la teoría de Lowie.

Weber ni a las obras de las sociedades africanas sin Estado.¹² Para Clastres la definición del poder era manifiesta y no era necesario explicarla de nuevo.

Aunque el mismo Clastres no ha mencionado precisamente la noción del poder, la antropóloga norteamericana Karin Andriolo, en el artículo de revisión de su trabajo, *La société contre l'Etat: Recherches d'anthropologie politique*, ha asociado su pensamiento sobre el poder con la tesis presentada por Hannah Arendt. Su concepción de poder, según Andriolo, se ha aclarado en la distinción entre poder y regimiento; este último preconditiona la separación entre los dominantes y los dominados y, por otro lado, el primero es una acción en concierto, o sea, la formación de un acuerdo en un conjunto de personas.¹³

En otras palabras, la teórica política alemana ha distinguido el poder de la fuerza o violencia. Según ella, en el mundo público, es decir, en un lugar donde convive la gente, es normal que surja el poder, el cual no es propiedad de un individuo sino de un grupo, y es natural que se conservará el poder en cuanto se mantenga el propio grupo.¹⁴ Al contrario, la fuerza se puede aplicar a los sujetos por la única persona quien logra el dominio a base de violencia, es decir, por el tirano. En este sentido, el poder consiste en la confusión entre la palabra y la acción, a su vez, la fuerza estriba en la división entre ellas. La fuerza siempre acompaña a la coacción sin acuerdo.¹⁵

El poder contrapuesto a la fuerza o a la coacción, que ha descubierto Clastres en los jefes sudamericanos,¹⁶ comprueban algunos de los casos

12) Shimada, *Ijigen-Koukan no Seiji-Jinruigaku*, págs.311-314.

13) Andriolo, Karin, "Brief Review: On Power in Egalitarian Societies", *Dialectical Anthropology* 3, 1978, pp.193-194.

14) Arendt, Hannah, *On violence*, Orlando; A Harvest Book Harcourt, 1970, p.44.

15) Arendt, Hannah, *Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, pp.200-207.

descritos en las etnografías en Amazonía; por ejemplo, en el caso de Aguaruna, una etnia de la selva amazónica peruana, Brown ha mostrado que el jefe no ejercía la coacción física para el trabajo comunitario. Primeramente llamaba a los habitantes de su pueblo para participar en la construcción de nueva escuela. Después en el mismo día del trabajo, no hacía nada más prepararles cerveza de mandioca en su casa y les decía que él mismo iba a trabajar. Sin necesidad de ejercer coacción alguna, todos los reunidos a su casa asistían a la construcción.¹⁷

Este caso de 1977 se confirma la teoría de Clastres en dos puntos siguientes. El primero, el jefe ejerció algún poder o conservaba algo que forzó a los vecinos de su pueblo a hacer lo que él quería sin que practicara coacción ni persuasión, lo cual coincide con el concepto de Clastres que las palabras pronunciadas por los jefes no son para escucharse, ni son mensajes elocuentes ni signos lingüísticos para transmitir órdenes.¹⁸ Segundamente, si bien les preparó la cerveza de mandioca, el agasajo tampoco sirve de nada para hacer trabajar a los vecinos. Como ha señalado Clastres, en las sociedades sudamericanas la generosidad no es operativa para forzar a sus miembros a hacer algún trabajo sino la obligación de los jefes. Si dejasen de regalar, perderían su cargo.¹⁹ El poder no se basaba en nada, pero los vecinos trabajaban a medida del deseo del jefe.

16) Clastres, "Exchange and Power," p.30. Cuando murió repentinamente en un accidente de tráfico, a la edad de 42 años, época en la que hubo emprendido el nuevo proyecto sobre la violencia o guerra en la sociedad "arcaica." En su cabeza habría el concepto de que la sociedad de guaraní consiste en el equilibrio entre la paz en la comunidad y la violencia en el exterior. Cfr. Clastres, Pierre, *Archeology of Violence*, traducido por Jeanine Herman, New York: Semiotext (e), 1994. Su edición original en francés se publicó con el título *Recherches d'anthropologie politique* en Paris: Editions du Seuil en 1980. Y tenemos su edición en español traducida por Estela Ocampo con el título *Investigaciones en antropología política* publicado en Barcelona: Editorial Gedisa en 1996.

17) Brown, "Facing the State, Facing the World," pp.308-309.

18) Clastres, "The duty to speak," *Society Against the State*, pp.153-155.

19) Clastres, "Exchange and Power," pp.30-31.

Relacionado a esto, Clastres ha expresado en un artículo que los jefes sudamericanos no han tenido ni tienen ningún poder.²⁰ Por esta manifestación ha criticado la sociedad bajo la institución estatal, donde el Estado monopoliza a la violencia, y el poder acompañado tanto de la fuerza o violencia como de la subordinación jerárquica.

Sin embargo, su perspectiva sobre el poder del jefe sudamericano no es más que un ideal. Como ya hemos señalado, su pensamiento estribará en la noción de Arendt, a quien el sociólogo norteamericano Steven Lukes ha censurado el análisis de poder y ha indicado que la filósofa, al analizar el poder, se ha referido a la antigüedad clásica y ha utilizado la etimología.²¹ Si se aplica a las sociedades sudamericanas, su imagen es irreal proponiendo que lo público significa el espacio en el que se congregan los individuos libres e iguales y se discute con sensatez. Si la idea de Clastres hubiese provenido de la concepción de Arendt, la estimación negativa a Clastre sería forzosa.

Indicando que su concepción de poder se ha basado en la filosofía política occidental, Descola ha comentado que, al investigar el poder político de los indígenas sudamericanos, no se debe dejar a un lado la autoidad religiosa o, mejor dicho, hay que redefinir el poder como la capacidad de influir en la naturaleza, lo sobrenatural o los hombre a través del hechizo o la magia.²² Brown también ha señalado la relación entre la au-

20) Clastres, "Copernicus and the Savages," *Society Against the State*, pp.11-12. Este artículo primeramente se publicó en noviembre de 1969 en la revista llamada *Critique* n° 270. Este proceso de pensamiento es el mismo de Lowie. Clastres fue seguidor de Lowie no solo en la tipología de papeles de jefe sino también en la perspectiva de poder, lo cual se puede comprobar en el trabajo siguiente; Lowie, Robert H., "Some Aspects of Political Organization among the American Aborigines," Ronald Cohen and John Middleton eds., *Comparative Political Systems: Studies in the Politics of Pre-industrial Societies*, Austin: University of Texas Press, 1967, p.64.

21) Lukes, Steven, *Power: A Radical View*, second expanded edition, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005, p.32.

22) Descola, "La chefferie amérindienne," p.822.

toridad política y la espiritual o religiosa y ha citado la obra de Santos Granero.²³ En cuanto a la autoridad religiosa, las etnografías de los guaraní nos han enseñado que hay también unos líderes místicos, llamados *ñanderú* y *pajé*,²⁴ a los cuales no ha atendido Clastres. Esto también nos da un ejemplo de su falta de experiencia sobre Sudamérica o del idealismo en su análisis del poder del jefe.

La escasez de empirismo, lo que ha criticado Shimada gravemente a Clastres,²⁵ provoca otra cuestión: el antropólogo francés no ha dado ninguna indicación a la tipología del jefe guaraní. Como ya hemos anotado, los guaraní tenían dos líderes místicos, *pajé* y *ñanderú*, entre los cuales hay diferencias; *pajé*, llamado *shaman o chaman* por autores modernos, es el médico y hechicero mágico, adivino, y no pertenece a ninguna comunidad sino anda de una aldea a otra y, a su lado, *ñanderú*, que significa “nuestro padre,” se dedica a curar y a la hechicería y, ante todo, es llamado también *tey’i-rú*, “padre comunal o de la familia extensa,” la cual es la base de la organización social y política de los guaraní. *Ñanderú* o *te’yi-rú* la dirige bajo el patriarcado y hereda de su posición de padre a hijo. Por otro lado, en el caso de *pajé*, que atrae la magia a la gente, es elegido por el ser supremo.²⁶ A pesar de la diferencia de sur-

23) Brown, “The New Politics of Identity,” pp.312-313. En cuanto a la obra de Santos Granero, véase supra nota 2.

24) Por ejemplo, González Torres, Dionisio, *Cultura guaraní*, 2 da ed., Asunción: Editorial Lito-color, 1997, págs.166-167 y Schaden, Egon, *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*, Asunción: Universidad Católica, 1998, especialmente el capítulo VII.

25) Como ha notado Shimada, antes de presentar el paradigma de poder, Clastres no había hecho el trabajo de campo. Cfr. Shimada, *Ijigen-Koukan no Seiji-Jinruigaku*, pág.297. El antropólogo japonés Kouzou Watanabe, quien ha traducido el libro de Clastres en japonés, ha presentado la lista de obras de Clastres, por la cual se puede rastrear cronológicamente sus trabajos. Cfr. Watanabe, Kouzou, “Metraux, Lévi-Strauss, Clastres: Yakusha atogaki ni kaete (Metraux, Lévi-Strauss, Clastres: la explicación sobre el autor por el traductor), en Clastres, *Kokka ni Kousuru Shakai (La sociedad contra el Estado)*, Tokio: Shoshi-Kazenobara, 1987, pág.323-326.

26) Véase supra nota 24. En cuanto a la raíz de poder, el antropólogo norteamericano Peter Wilson ha demostrado su opinión que, sin reducción en la religión, la ostentación, *show-off*, da origen al ↗

gimimiento, de papel, de fuente del poder y de otros, ambos son líderes guaraní.

Añadido a estos dos tipos de jefes, los guaraní tienen otro modo de líder, llamado *mburuvichá*, que es un jefe de la comunidad, unidad de las familias-extensas exógamas. *Mburuvichá* es un jefe guerrero y agrícola, y su autoridad no se basa en su herencia o proveniencia sino en su éxito en las guerras,²⁷ por lo cual, comparado con *te'yi-rú* y *pajé*, es caracterizado con transitoriedad.²⁸ Tanto en el caso de Nambikuara descrito por Claude Lévi-Strauss, uno de los maestros de Clastres, como en el caso guaraní, cuando el fracaso o descontento aparezca, los individuos o familias escapan de un grupo al otro.²⁹ *Mburuvichá* no es más que un líder en un momento extraordinario durante el cual se necesita más mano de obra de la que hay una familia extensa; guerra, roturación, por mencionados algunos.³⁰

Es tal líder que ha focalizado Clastres, que su paradigma ha mostrado al jefe sin coacción o fuerza. A pesar de que los indígenas sudamericanos, incluyendo los guaraní pero excluyendo a los andinos tienen jefes con poder, es decir, *tey'i-rú* y *pajé*, estos jefes han estado afuera de su perspectiva. En la historiografía paraguaya nunca se ha

✓ poder. Cfr. Wilson, Peter, *The Domestication of the Human Species*, New Haven & London: Yale University Press, 1988, p.119.

27) Susnik, Branislava, *El rol de los indígenas en la formacion y en la vivencia del Paraguay*, Tomo I, Asunción: Editorial UNIVERSO, 1982, págs.70 y 94.

28) Sobre la transitoriedad del liderazgo prehispánico, véase Roulet, Florencia, *La resistencia de los guaraní del Paraguay: a la conquista española (1537-1566)*, Posada: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones, 1993, pág.82.

29) Susnik, *El rol de los indígenas*, pág.52. En cuanto al caso de Nambikuara, véase Lévi-Strauss, Claude, "The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso," Cohen and Middleton eds., *Comparative Political Systems*, p.53.

30) Al principio, en la propia comunidad guaraní, si bien las familias se asocian por el matrimonio, la vinculación no sería tan aferrada como continua en perpetuo.

olvidado la tesis de Clastres sobre el jefe sin coacción o fuerza dándosele más atención a esta clase de jefes que a los otros dos tipos.

LOS JEFES GUARANÍ PRESENTADOS EN LOS DOCUMENTOS DEL SIGLO XVI

Aunque el paradigma de Clastres, sobreviviente hasta ahora, ha abstraído a los jefes con poder, los indígenas sudamericanos, en especial, los guaraní los tenían y los siguen teniendo. Si bien Clastres ha tenido intención de colocar a los jefes sin poder contra los tiranos o Estados, que monopolizan la violencia y dominan a las poblaciones, al analizar el poder político en la sociedad guaraní, se debe deponer esta idea preconcebida. Dado que los jefes guaraní se encuentran representados en los documentos del siglo XVI, investigaremos el poder político dentro de la sociedad guaraní.

Antes de discutirlo, daremos la explicación de las características de los documentos que se utilizan en este ensayo. Los escritos coleccionados en el Archivo Nacional de Asunción, que podemos aprovechar, son los recuerdos de causas peleadas en Paraguay del siglo XVI entre los vecinos, habitantes, o estantes para asegurar la facultad de servirse de los indios conquistados. Los conquistadores europeos o su descendencia, aunque les habían sido encomendadas unas cuantas familias de indios, basándose en el sistema de “encomienda”, una de las instituciones coloniales, o unos cuantos indios como *yanacona* por la autoridad colonial de Paraguay, nunca se habían garantizado, de hecho, los servicios de los indios, por lo cual se disputaban entre ellos los derechos sobre la servidumbre. En tales juicios se presentaba a los indios guaraní como litigantes o testigos y en tales ocasiones de vez en cuando se contaba sobre sus costumbres y mecanismos sociales. La mayoría de los relatos eran

pedazos empotrados en los testimonios y no ejercían influencia sobre el resultado de los pleitos. Sin embargo, nos dan la información significativa sobre la vida política de los guaraní.

En los escritos judiciales del siglo XVI aparecen solos dos tipos de jefes de los tres antes mencionados, es decir, *te'yi-rú* y *mburuvichá*, y no encontramos el *pajé*, el líder religioso andante.³¹ Además de eso, no se ha hallado ninguna indicación sobre los jefes en la lengua guaraní y, en lugar de las palabras guaraní *te'yi-rú*, *ñanderú* y *mburuvichá*, se usan las expresiones como “cacique” o “principal.”

El término “cacique” no es perteneciente del idioma castellano y, primeramente, fue inscripto en el año 1729 en la primera edición de *Diccionario de autoridades* por Real Academia Española, en el que se ha anotado lo siguiente:

*señor de vasallos o el superior en la provincia o pueblo de los indios: y aunque en las muchas partes de las Indias tienen otros nombres, segun sus idiomas, los Españoles los llaman a todos Caciques, que parece lo tomaron de las Islas de Barlovento, que fueron las primeras que se conquistaron. Es voz Mexicana, que significa señor.*³²

En esta explicación se apunta que la palabra se tomó “de las Islas de Barlovento”, las que se ubican en el mar Caribe. El término “cacique” tiene origen en la lengua caribeña.

En este diccionario, añadiendo la explicación, se ha dado un ejemplo

31) Aunque en los estudios antropológicos sobre los guaraní, ya hemos anotado, se ha descrito las tres especies de jefes y Susnik ha indicado lo mismo en su trabajo que se trata de la sociedad prehispanica y colonial, no se ha hallado las palabras relacionadas a *pajé* en los documentos jurídicos del siglo XVI que hemos explorado en el Archivo Nacional de Asunción. Cfr. Susnik, *El rol de los indígenas*. Esta obra no ha tenido ninguna nota, por lo cual no podemos consultar sus referencias.

32) Podemos consultar todos los diccionarios publicados por Real Academia Española en la página de web; <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>, accesada el 3 de julio de 2009.

de uso de esta palabra en *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, libro 6, título 7, lomo 12,³³ donde se ha escrito lo siguiente:

*Ningun juez ordinario pueda prender Cacique ni Principal, si no fuere por delito grave*³⁴ (Subrayado del autor con la finalidad de enfatizar ciertos fragmentos.)

Esta exposición sugiere la semejanza y compatibilidad entre estas dos palabras “cacique” y “principal.”

En el caso paraguayo, también es cierto que las dos tienen el mismo sentido. En un testimonio de 9 de diciembre de 1589, Jacome de Paiba, vecino de Asunción, la primera ciudad levantada por los españoles en Paraguay, había respondido como testigo de cargo que “*sabe conoçe e bido que el dho abapitu fue su principal y cacique de los yndios de las tres casillas q de suso Estan Referidos*” (subrayado del autor).³⁵ Nos encontramos también en una cédula de encomienda dada a un colonizador como lo siguiente:

“En veinte y cinco dias del mes de henero de mill y quinyentos y ochenta y siete as^o se hizo encomienda al cap^t dy^o nun^{ez} de prado de los caciques baltasar en el pueblo de guatal en la prouincia de juriquisaua en el partido que enpadrono Eer^{do} de sosa q fueron de don ant^o de an^{azco} y otro ciento y tres yndios en esta manera los cinq^{ts} y cinco de los en el pueblo de g^o de mendoç^a o por otro nombre guarai yndio principal en el ptido de juriquisaua en el dho pueblo

33) *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, firmada por Carlos II en Madrid el 18 de mayo 1680, es llamado también *Recopilación de 1680*. Fue una compilación de la legislación promulgada hasta la fecha por los monarcas castellanos para regular sus posesiones en América y las Filipinas.

34) <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>, accesada el 3 de julio de 2009.

35) El pleito de Diego Romero contra Bartolomé de la Matilla, 16 de agosto de 1589-9 de abril de 1590, Archivo Nacional de Asunción, Nueva Encuadernación, vol.296, folio 85 recto. (En adelante se indica como ANA NE: 296, fol.85 r.)

*her^{do} y domingo y los quarenta y ocho estantes en el Rio del jexui en la casa y pueblo de baltasar yndio principal en el partido que enpadrono simon jaques q fueron de p^o de mondragon la qual dha encomienda se le hizo con todos los sujetos yndios e principales por dos vidas hizo se le cedula en forma”*³⁶ (subrayados del autor)

Esto no dice nada especial sobre la nomenclatura entre los dos términos.

Por otro lado, algunas escrituras nos enseñan las palabras compuestas; por ejemplo, en una petición presentada por un vecino de Asunción se halla la siguiente expresión; “*Santiago cacique principal del pueblo del yta*” (subrayado del autor).³⁷ Añadido a esta frase, el testimonio de una india en un pleito entre dos vecinos nos muestra esta otra: “*el qual dho ju^o yarua es hijo del cacique mayor de los yndios*” (subrayado del autor).³⁸

Hablando el sentido de las dos frases, debemos prestar atención al cacique llamado Santiago, a quien vemos en el interrogatorio presentado en otro pleito, donde se dice como “*yten se pregunte a sanctiango caciq mayor del pueblo de yta*” (subrayado del autor).³⁹ Viendo que se había dado los dos títulos, a pesar de ser distintos, a la misma persona, siendo “Santiago” y “Sanctiango” cuyo nombre es el mismo diferenciando de la ortografía, su sentido será único.

Debido a las dos frases “cacique principal” y “cacique mayor” tienen el mismo significado, investigaremos si hay una diferencia entre la palabra simple, “cacique” o “principal”, y la compuesta, “cacique mayor”

36) El título de encomienda al capitán Diego Nuñez de Prado, 25 de enero de 1587, ANA NE: 577, fol.148 r.

37) La petición presentada por Joan de Caldibar, 28 de marzo de 1596, ANA NE: 295, fol.28 r.

38) El pleito de Gaspar Fernández contra Juan Sánchez Guijosa, 27 de julio de 1592-14 de septiembre de 1593, ANA NE: 295, fol.89 r.

39) El pleito de Sebastián de Bargas contra Doña Beatriz de Abreu, 1 de octubre de 1591-17 de mayo de 1597, ANA NE: 296, fol.25 r. El interrogatorio fue escrito el 25 de enero de 1592.

o “cacique principal.”

Al discutir esta cuestión, resulta muy fascinante el testimonio que hizo un cacique presentado ante la justicia en el pleito durante los años 1595-96 como lo siguiente:

*“se acuerda muy bien...ql enpadronandor fue el capⁿ simon xaques y que el asiento donde el padron les coxio se dize quriynqua frontera el Remate de un arroyo aquellos llaman piabi y questauan todos junto en un asiento y que despues del padron se diuidieron cada cacique a donde mejor le parecio.”*⁴⁰ (subrayado del autor)

De acuerdo a este testimonio el líder del grupo más pequeño, que componía un asiento o una aldea, se le llamaba “cacique,” por lo cual, aunque sea probable que los funcionarios o escribanos españoles en la época colonial no hubiesen tenido la terminología unificada, la palabra simple “cacique” o “principal” significaba *te’yi-rú*.

Esto confirman otros fuentes. En un traslado, certificado por el escribano Juan Cantero, de cédula de encomienda firmada por el gobernador Francisco de Vergara en 28 de octubre de 1564, se halla la frase *“los quarenta y tres En la casa de peru ttayaoba yndio principal”* (subrayado del autor).⁴¹ Tomando en consideración los estudios antropológicos de Paraguay, la frase subrayada, en especial, la palabra “casa,” tiene sentido. Siendo la familia extensa, ya hemos anotado, la base de la organización social de los guaraní, todos sus miembros vivían y viven juntos en una casa comunal, llamada *maloka*, por lo cual este término “casa” significa *maloka*. Cuando “casa” es *maloka*, la palabra “princi-

40) El testimonio de un cacique, llamado Juan Farel, de la encomienda de Diego Romero, 10 de junio de 1596, en el pleito de Pedro Sánchez Valderrama contra Anton Denis, 14 de agosto 1595-24 de diciembre de 1596, ANA NE: 305, fols.141 v-142 r.

41) El traslado de la cédula de encomienda, 14 de abril de 1589, en el pleito de Juan Sánchez Guíjosa contra García de Villamayor, 16 de mayo de 1588-17 de septiembre de 1592, ANA NE: 302, fol.102 v.

pal” implica *te’yi-rú*.⁴²

La palabra “casa” se usaba también en plural: por ejemplo, en el pleito de Baltasar de Medina contra Diego Romero, se encuentra la frase “*las cazas de mi caciq ju° Farel.*”⁴³ En cuanto a la diferencia entre la palabra singular y la palabra plural, hay un indicio en el testimonio de una india como testigo de Baltasar Medina, en el cual la declarante respondió a la segunda pregunta del interrogatorio con la frase “*las casas de ju° farel*” y a la quinta pregunta con “*el pueblo de ju° farel*” (subrayado del autor),⁴⁴ por lo cual el vocablo en plural “casas” se puede sustituir por la palabra “pueblo”. Una vez más siguiendo los estudios antropológicos, los *maloka* se agrupaban formando aldea, llamado *tava*,⁴⁵ lo cual indica el término “casas” o “pueblo.”

El jefe de “casas”, “pueblo”, o *tava*, según los trabajos antropológicos, será *mburuvichá*, líder momentáneo. En el caso ya mencionado, el citado Juan Farel sería este tipo de líder, ya que, a pesar de que Romero le había llamado “*mi cacique*”, en su información le había dicho también “*cacique mayor*”.⁴⁶ La palabra *mburuvichá*, aunque no es del todo seguro, se habría traducido en “cacique mayor” o “cacique principal.”

A la llegada de los españoles, la sociedad guaraní tenía a lo menos dos tipos de líder, vale decir, *te’yi-rú* y *mburuvichá*. Sin embargo, Domingo Martínez de Irala, uno de los conquistadores antiguos y gobernador del Río de la Plata y Paraguay (1537-42, 45-56), ha escrito, oponiendo a la institución de encomienda, lo siguiente:

42) Nos encontramos en otros documentos la frase combinada entre “casa” y “principal” o “cacique.” Véase, por ejemplo, ANA NE: 296, fol.5 v.

43) La petición presentada por Diego Romero, en el pleito de Baltasar de Medina contra Diego Romero, 23 de agosto de 1595-22 de mayo de 1597, ANA NE: 296, fol.111 r.

44) La declaración de María, india. ANA NE: 296, fol.117 v.

45) Por ejemplo, véase González Torres, *Cultura guaraní*, pág.165.

46) La información presentada por Diego Romero, ANA NE: 296, fol.122 r.

“por ser tierra miserable y de muy poca y derramada población y gente sin señor principal a quien obedezcan ni tener que dar de rentes ni tributos a los conquistadores sino solamente el servicio de su persona” (subrayado del autor)⁴⁷

A Irala le parecía que en la sociedad guaraní no había ningún jefe que sujetara a la gente. Desde la perspectiva occidental, ni *te'yi-rú* ni *mburuvichá* eran aristócratas sin vasallos ni tampoco tenía ningún poder político.

A pesar de eso, los colonizadores europeos se habían litigado sobre los caciques o *te'yi-rú*, aunque no sería necesario hacerlo cuando no tuvieran ninguna influencia sobre sus miembros de la familia extensa. El pleito de Gaspar Fernández contra Juan Sánchez Guijosa es un ejemplo de la querrela sobre si un indio era cacique o no.⁴⁸ Fernández pensaba que no podía disfrutar de los servicios de indios encomendados por causa de que su cacique, llamado Juan Yarua, estaba en el poder o casa de Guijosa.⁴⁹ Lo notable es lo que mencionó un testigo por parte de Guijosa, vecino de Asunción, que los caciques tenían poder de enviar sus indios a su encomendero.⁵⁰ En otras palabras, a los españoles les parecía que los caciques conservaban la dirigencia o el poder con coacción sobre sus miembros de familia extensa.

Si bien llevaba el poder con coacción, el liderazgo no era absoluto. En un testimonio de un proceso, la india llamada Isabel ha declarado que el cacique llamado Abapitu “*antiguamente no era princi [sic.] sino bn*

47) Respuesta del gobernador Domingo Martínez de Irala a Pedro Orantes, en García Santillán, Juan Carlos, *Legislación sobre indios del Río de la Plata en el siglo XVI*, Madrid: Imp. del Asilo de Huérfanos DHL S. C. de Jesús, 1928, pág.405.

48) El pleito de Gaspar Fernández contra Juan Sánchez Guijosa, 27 de julio de 1592-14 de septiembre de 1593, ANA NE: 295, fols. 66 r-100 v.

49) Petición presentada ante capitán Hernandarias de Saavedra, teniente de gobernador, 27 de julio de 1592, en el pleito de Fernández contra Guijosa, ANA NE: 295, fol. 66 r.

50) El testimonio de Pedro Sánchez Valderrama, vecino y regidor de Asunción, 2 de septiembre de 1592, en el pleito de Fernández contra Guijosa, ANA NE: 295, fols.79 v-80 r.

yndio señalado y q el cacique de todos los de aquel pueblo antiguamente era aybara y q quando se fueron a beber al yacarayti se debidieron y hicieron cada vno por si sus casillas donde bebian”.⁵¹ En este caso siendo diminutivo de “casa”, el término “casilla” se refería a la familia nuclear. De esta manera, cuando se dividió la familia extensa en familias nucleares, la cabeza de éstas, es decir, Abapitu se haría cacique. Es posible que sin herencia naciera nuevo cacique.

A su vez, el “cacique mayor” sería más particular que “cacique”, lo cual, de nuevo evocándose al ejemplo del “cacique mayor del pueblo de yta” llamado Santiago, se aclarará más. El pueblo llamado “yta,” que hoy escribimos como “Itá,” fue una reducción instalada por los frailes franciscanos, donde se habían reunido unos cuantos grupos o familias extensas de guaraní desde varios lugares de Paraguay. En Itá, vocablo guaraní cuyo significado es piedra, Santiago, llevando una vara con cruz, hizo los servicios públicos, entre los cuales uno fue la comisión del teniente general de gobernador de traer a una india sobre la cual se trató en una petición,⁵² y el otro fue la averiguación en Itá sobre a quién pertenecían los indios que se litigan en un pleito.⁵³ En esta averiguación Santiago había ejercido el poder, sobre lo cual un cacique llamado Agustín Caquetima ha dicho; “*por man^{do} del santiago bino este t^o a la dha aberiguación*”.⁵⁴ Santiago le mandó al cacique Agustín que participase en la averiguación. Además de eso, Santiago reunió a todos los in-

51) El testimonio de una india llamada Isabel, 9 de diciembre de 1589, en el pleito de Francisco de Romero contra Bartolomé de la Matilla, 16 de agosto de 1589-9 de abril de 1590, ANA NE: 296, fol.88 r.

52) La petición de Caldibar, ANA NE: 295, fol.28 r.

53) El interrogatorio y los cuatro testimonios por la parte de doña Beatriz de Abreu, en el pleito del Sebastián de Bargas contra doña Beatriz de Abreu, 1 de octubre de 1591-17 de mayo de 1597, ANA NE: 296, fols. 25 r, 27 r-v, 28 r-v, 29 r-v, 30 r-v.

54) ANA NE: 296, fol. 28 v.

dios del demandante y de la demandada. Aunque estas acciones como llevar la vara con cruz estuviese bajo la autoridad colonial,⁵⁵ es cierto que el “cacique mayor” era comandante.

Relacionado al papel de “cacique mayor,” en un informe presentado por un indio se ha dicho que “*gonc^{alo} ati casique prinsipal de la encomienda de g^l fran^{co} nun^{ez} daualos...yo bine con mis sujetos y demas yndios de mi aylllo y proximidad a la dicha ciudad Real*”. Ati había venido a Asunción para solicitar contra el presbítero ante la justicia colonial que devolviesen sus tres súbditos.⁵⁶ Este caso se ha mostrado que el “cacique principal” es el que practica un liderato político.

Aunque el *mburuvichá*, que los estudios antropológicos han presentado, provenga del “cacique mayor” de la época colonial, bajo el dominio español el “cacique mayor” gozaba del poder político. A su lado, el “cacique” o *te'yi-rú* también poseía el poder con coacción, lo cual, no obstante, se basaba en la autoridad patriarcal.

CONCLUSIÓN

En cuanto al poder político de los jefes sudamericanos incluyendo los guaraní salvo los andinos, aunque hemos tenido unos cuantos críticos, el paradigma del antropólogo francés Pierre Clastres, el cual se podría expresar como jefe sin poder o sin coacción, ha sobrevivido en los estudios sudamericanos, especialmente en la historiografía paraguaya.

La teoría de Clastres ha conservado dos faltas graves: una es la definición explícita de poder y la otra es la indicación clara sobre a que tipo de jefe se ha referido. En cuanto a la noción de poder, aunque el

55) De hecho, el mismo Santiago declaró que el fraile de San Francisco juntó a todos los indios. ANA NE: 296, fols. 29 r-v

56) El informe presentado por Gonzalo Ati, cacique principal, sin fecha, ANA NE: 547, fol. 29 r.

mismo Clastres no ha citado nada, según la antropóloga norteamericana Karin Andriolo, que ha escrito un artículo de revisión de su trabajo representativo, *La société contre l'Etat*, se ha basado en la tesis de Hannah Arendt. Su teoría ha distinguido el poder de la fuerza o violencia: el poder es perteneciente no de un individuo sino de un grupo de individuos y lleva el consentimiento entre ellos, y, a su vez, la fuerza siempre acompaña la coacción sin acuerdo. El poder contrapuesto a la fuerza, de hecho, es aplicable a unos de los casos descritos en las etnografías en Sudamérica, en especial, en Amazonía, sin embargo, la idea de Arendt o de Clastres no ha representado más que un tipo de líder o jefe sudamericano. En el panorama de Clastres se ha eliminado la autoridad religiosa o la influencia invasora de magia al campo político. Clastres, bajo la escasez de empirismo, no ha percibido la existencia de líderes místicos. En especial, en la sociedad guaraní sobre la cual se ha tratado en este ensayo, se conservaban y aún se conservan los tres tipos de líderes; *te'yi-rú*, *mburuvichá*, y *pajé*. Entre ellos *te'yi-rú* y *pajé* son místicos y perpetuos, y, a su vez, *mburuvichá* es guerrero y agrícola y, además, transitorio. Éste es el tipo de líder que ha focalizado Clastres.

Contra la gestión de Clastres revisamos a modo de analizar los documentos históricos, en especial, los escritos judiciales del siglo XVI, los cuales, por los testimonios de los mismos guaraní, ofrecen información significativa sobre la vida política de la sociedad guaraní, no encontrándose el líder religioso andante, *pajé*, ni las palabras guaraní *te'yi-rú* y *mburuvichá*.

En lugar de los términos guaraní, han aparecido en los manuscritos las palabras “cacique” o “principal”, las cuales se han utilizado en toda la Hispanoamérica. Las dos palabras tienen el mismo sentido y, de vez en cuando, forman la frase compuesta, es decir, “cacique principal”. Con-

sultando los estudios antropológicos, la palabra simple corresponde a *te'yi-rú* y la compuesta a *mburuvichá*. Aunque uno de los primeros conquistadores había indicado la escasez de jefes políticos en la sociedad guaraní, los caciques tenían el poder político con coacción basándose en la autoridad del patriarca. A su vez, “cacique principal” o “cacique mayor” también tenía este poder en la época colonial.

Dadas las conclusiones de este ensayo, se desenredan los puntos de discusión que ha conservado el paradigma de Clastres y se aclaran las figuras del jefe guaraní en la época colonial.

Sin embargo, al mismo tiempo, dejaremos sin solución dos cuestiones en este ensayo. En primer lugar, nos queda en duda si el dominio español reflejaba o no en el poder político de la sociedad guaraní. La llegada de los españoles había provocado en Paraguay un conflicto sin límite, por lo cual sería probable que *mburuvichá*, que en su naturaleza conservaba el carácter de transitoriedad, mantuviese su poder con coacción. Además de esto, para facilitar su dominio los españoles o sus descendientes habrían intensificado el poder político de *mburuvichá* o “cacique mayor” o en caso de necesidad habrían elevado a un cacique en la posición de “cacique principal”. Relacionado al otro punto, por causa del atributo de los documentos utilizados en este trabajo, no se aborda el tema del líder religioso o mágico y de la destreza de magia o hechicería de *te'yi-rú*, sobre los cuales los antropólogos como Descola y Brown le han criticado a Clastres. Cuando investiguemos más el aspecto de magia, pondremos en claro el liderazgo y poder político guaraní.

Political Power and Chiefs in Guaraní Society: The Paradigm Presented by Pierre Clastres and Descriptions Found in Sixteenth-Century Juridical Documents

Tetsuya Banno

The purpose of this paper is to revise, from the perspective of Paraguayan or Guaraní history, the paradigm of South American lowland chiefs without power presented by the French anthropologist Pierre Clastres. Although criticized by some anthropologists, Africanists and Amazonists, this paradigm is still held by Paraguayan historians to be valid. Clastres's works, however, contain two serious problems: he neither defines the notion of power nor clarifies what type of chief he discusses, despite the fact that there are defined types of Guaraní chiefs; *mburuvichá*, *te'yi-rú*, and *pajé*. Results of the analysis are as follows: 1) Clastres's thesis is no more than an idealistic view. In disregard of magic or magical powers, which is a source of political power, Clastres is not able to recognize the typology of the chief and remains vague when discussing the chief. 2) Based on analysis of the sixteenth-century Paraguayan judicial documents reserved in the Archivo Nacional de Asunción, although these documents do not mention one of the three types of chief, namely *pajé*, the other two types are described as holding political power with coercion: the one of the types - referred to as the *cacique or principal*, chief of extended family - could give orders to members under the patriarchy and the another one - referred to as the *cacique mayor* or *cacique principal*, chief of community group of coexisting extended families linked by exogamy - could exercise political force in the community.