



EL TENDOTÁ, FIGURA CLAVE DE LA TEORÍA POLÍTICA AMERINDIA PARA UN DEBATE ONTOLÓGICO-POLÍTICO¹

SPENSY K. PIMENTEL

El cacicazgo es una especie de dignidad hereditaria como nuestros mayorazgos, pero muy singular porque el que la posee no difiere de los demás indios en casa, vestido, ni insignia; ni exige tributo, respeto, servicio, ni subordinación, y se ve precisado a hacer lo que todos para vivir. Tampoco manda en la guerra, y si es tonto le dejan y toman otro.

FELIZ DE AZARA (1742-1821),
*Descripción e historia del Paraguay
y del Río de la Plata.*²

Preguntándole qué ventajas alcanzaba de la superioridad de que se hallaba investido entre los suyos, pues era entre ellos capitán, nuestros marinos le llamaban rey, díjome que la de ir a la cabeza en la guerra. Interrogado sobre el número de hombres que le seguían, mostrome un lugar para significarme que tantos como podía contener el sitio que señalaba (cuatro o cinco mil). Habéndole dicho si fuera de la guerra duraba aún su autoridad, contestó que gozaba del privilegio, al visitar los pueblos que dependían de su mando, de que lo abriesen senderos al través de las malezas y arbustos, por donde pudiera pasar a gusto.

MICHEL DE MONTAIGNE (1533-1592),
"De los Caníbales".³

¹ El presente análisis utiliza datos de la investigación doctoral financiada por las agencias Capes y Fapesp (Proceso 2011/11.200-5 e *Projeto Temático Redes Ameríndias* — 05/57134-2).

² Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/descripcion-e-historia-del-paraguay-y-del-rio-de-la-plata--0/>

³ Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/ensayos-de-montaigne--0/>

El análisis de las categorías que los guaraní-kaiowa⁴ de Mato Grosso del Sur, Brasil (véase mapa 3, p. 35), utilizan para discutir su vida en comunidad y sus movimientos colectivos ofrece, entre otras posibilidades, la de repensar algunos de los viejos dilemas occidentales sobre la articulación entre la iniciativa individual y la igualdad/horizontalidad en los colectivos humanos. Aquí nos interesa reflexionar en torno a una figura específica del pensamiento político guaraní-kaiowa: el *tendotá* —término que se aplica al líder o al guía del grupo—. Para comprender mejor la potencia de este calificativo en el contexto de una discusión ontológico-política es necesario trazar un breve recorrido histórico del modelo clásico del “jefe sin poder” establecido en la etnología sudamericana, así como de la oposición entre esta figura y la conocida idea de que el fundamento del poder radicaría en la coerción —ya que el *tendotá* no es ni una cosa ni la otra—. Advertimos que el fundamento de este artículo es una investigación cuya meta fue construir una teoría etnográfica⁵ de la política practicada por los guaraní-kaiowa, en el sentido sugerido por Goldman (2006: 30). El objetivo sería buscar “la ciencia social del observado” en los términos definidos por Lévi-Strauss (1967b [1954]: 404), lo cual distinguiría la antropología de la sociología que, de acuerdo con este autor, estaría más preocupada en construir una teoría del observador.

⁴ Localmente, y según el hablante, prefieren la locución kaiowa y guaraní, o guaraní y kaiowa, con lo cual subrayan que se trata de dos grupos distintos que, pese a las circunstancias históricas, actualmente están juntos.

⁵ Este término se toma prestado de Malinowski con el siguiente sentido: “Uma teoria etnográfica, de seu ponto de vista, não se confundiria nem com uma teoria nativa [...], nem com o que Malinowski viria a denominar mais tarde ‘uma teoria científica da cultura’ [...]. Uma teoria etnográfica tem, portanto, como objetivo central elaborar um modelo de compreensão de um objeto social qualquer (linguagem, magia, política etc.), o qual, mesmo produzido em e para um contexto particular, possa funcionar como matriz de inteligibilidade em e para outros contextos. Nesse sentido, permite superar os conhecidos paradoxos do particular e do geral, assim como, talvez, os das práticas contra as normas ou das realidades em oposição aos ideais [...]. Uma teoria etnográfica procede um pouco à moda do pensamento selvagem: emprega os elementos muito concretos coletados no trabalho de campo —e por outros meios— a fim de articulá-los em proposições um pouco mais abstratas, capazes de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo” (Goldman, 2006: 28).

La bibliografía clásica sobre la política entre los pueblos amerindios generó un modelo descriptivo que, de manera general, fue reiterado. Lévi-Strauss (1967 [1944]), por ejemplo, describe el comportamiento del jefe nambikwara, quien guía a su grupo familiar en las caminatas realizadas durante el periodo de secas en la región habitada por este pueblo. El jefe es el encargado de garantizar el bienestar de los compañeros, quienes en cualquier momento pueden dejar de seguirlo si les llegase a desagradar. El jefe no tiene un poder coercitivo, ya que sus únicos “instrumentos de poder” son su generosidad, su perspicacia y —lo que no se explica en el texto de Lévi-Strauss pero puede ser fácilmente comprendido— su eficiencia. A cambio, el jefe recibe del grupo, básicamente, el privilegio de la poligamia. La realidad de grupos “sencillos” como los nambikwara incluye, de manera esencial, el “consentimiento” como el fundamento de la posición del jefe. No hay coerción posible. En este “contrato social”, el jefe recibe varias mujeres y, a cambio, es obligado a ofrecer seguridad o “garantías contra las necesidades y peligros” que amenazan al grupo. La concepción moderna de Estado como un tipo de “sistema de seguridad”⁶ es, según Lévi-Strauss (1967 [1944]: 60), un regreso a la “naturaleza básica de la organización política y social”.

Por su parte, Lowie (1967 [1948]) propone una síntesis panorámica de la “gama de variaciones” sobre las organizaciones políticas reportadas entre los amerindios, destacando, al igual que Lévi-Strauss, este tipo de descripción sobre el papel de la jefatura y minimizando las experiencias de articulación multilocal, como la Confederación Creek y la Liga de los Iroqueses. La perspectiva de Lowie implica “una tendencia hacia el separatismo” (1967 [1948]: 65), diferenciando así el panorama americano de lo observado en África. En este marco, se destaca la descripción de la situación local y, a partir de ésta, una vez más, la preeminencia de la figura del jefe. Solamente el imperio inca se destacaría como una

⁶ En este sentido, el texto publicado originalmente en 1944, refiere a la discusión pública suscrita, sobre todo en Inglaterra, por el Reporte Beveridge de 1942. El documento es considerado clave en la creación de un Estado de bienestar social (*welfare state*) en el país. Sobre este “regreso” es importante revisar la perspectiva de Murra (1978: 191) sobre el imperio inca como un “Estado redistributivo”.



excepción, pues abarcó, según las cuentas del mismo autor, seis millones de personas (Lowie, 1967 [1948]: 69-70). Fuera de este caso, la norma sería una situación “intermedia”, es decir, el énfasis no recaería en el poder coercitivo ni en la completa anarquía. “Con ello quiero decir: una condición con la diferenciación de uno o más individuos como cabezas (*headmen*), aun cuando su verdadero poder esté circunscrito o sea insignificante” (Lowie, 1967 [1948]: 70).

Para puntualizar esta condición, Lowie distingue “jefes titulares” de “jefes fuertes” —estos últimos son los que tendrían una “autoridad incuestionable” y existirían en un pequeño número de casos—. El autor organiza un panorama general de las variaciones posibles alrededor de la figura de los “jefes titulares”. La serie de episodios cortos, provenientes de diversas fuentes, muestra que su definición es vaga y, de manera general, afirma que el jefe no tiene poder coercitivo, y está obligado muchas veces a someterse a consejos y asambleas. La descripción deriva en la constatación de casos en que la voz del jefe es más cercana a un consejo que a una orden; en otras palabras, que el jefe tiene el poder para organizar una fiesta, pero no para castigar un delito (Lowie, 1967 [1948]: 72). Es común la referencia a que el jefe “trabaja como ninguno”, que tiene la “autoridad limitada” y que no posee ningún indicador de estatus superior, que no puede imponer penas, dar órdenes o interferir en asuntos privados. “En resumen, el típico jefe amerindio ostenta una posición social, pero le falta la soberanía” (Lowie, 1967 [1948]: 73). Este jefe es, todavía, un pacificador, un moderador cuyas tareas están separadas de la disciplina y de la violencia. Según el autor, se trata de una polaridad generalizada que incluso llega a ejemplificar con casos norteamericanos en los que hay una frontera clara entre jefes de guerra y jefes de paz. Para el caso de Sudamérica, el autor destaca que es común que el jefe de guerra se vuelva insignificante cuando regresa a su casa. “En resumen, en América las concepciones de liderazgo civil y militar eran diferentes” (Lowie, 1967 [1948]: 74).

En el caso de Clastres, el diálogo con Lévi-Strauss y Lowie se expresa en uno de sus primeros ensayos, *Troca e poder: filosofia da chefia indígena*, de 1962 (Clastres, 2003 [1974]: 45-62). Como



lo destacan Goldman y Lima (2001: 296), Clastres asume en su obra conclusiones de una generalidad “profunda” a partir de su caracterización del típico jefe amerindio. Inferencias que, en un periodo reciente, han llevado a un gran número de antropólogos, en Brasil y fuera de este país, a indagar en su legado (véase Pimentel, 2012: 28).

* * *

Los aspectos fundamentales que caracterizan a este “jefe titular” amerindio continúan siendo la oratoria, la generosidad, la capacidad de mantener la paz y de tomar la iniciativa, así como la poliginia. Podríamos decir que Clastres extrajo consecuencias de grandes dimensiones a partir de las descripciones que, en el momento en que escribió Lévi-Strauss —originalmente en 1944—, eran cercanas al funcionalismo y al evolucionismo. Hay que recordar que el texto sobre el jefe nambikwara dialogaba con la psicología de Freud y sus conjeturas sobre un “jefe primitivo”, el cual sería un tipo de “padre simbólico” (Lévi-Strauss, 1967 [1944]: 58). La “revolución copernicana” que Clastres generó en el ámbito de la antropología radica en su capacidad para percibir que lo que se había presentado como una “falta” podría ser pensado como un rechazo activo, en este caso como un rechazo a ceder la soberanía del grupo al jefe.⁷ De esa forma, Clastres pondera que solamente este cambio de percepción puede explicar las descripciones reiteradas que demuestran la fragilidad del jefe, constantemente amenazado con ser depuesto.

Sin embargo, ésta no es la única inversión entre “figura y fondo”, en el sentido propuesto por Wagner (1987), con la que es posible

⁷ La idea de una “revolución copernicana” en la antropología se articula con el hecho de que, hasta entonces, era común dividir en dos las sociedades humanas: las que tenían Estado y las que no. Frecuentemente, las sociedades con Estado eran consideradas “más evolucionadas”. Clastres propone otra manera de ver esta separación: ¿y si esta “falta” fuera, en realidad, un rechazo activo? Esto motivó la expresión “sociedades sin Estado” (véase Goldman y Lima, 2001 y 2003).



operar. En la descripción presentada por Lévi-Strauss hay elementos que nos llevan a la figura guaraní del *tendotá* y, de esta manera, a la oportunidad de repensar la relación entre autonomía individual e igualdad/horizontalidad. Sobre el periodo de sequía del año en el cual la aldea se dividía en grupos familiares que vagaban por el territorio, cazando y recolectando, el autor afirma lo siguiente:

Hay, en el grupo inicial, diversos hombres reconocidos como líderes (que probablemente adquirieron esa reputación a partir de su comportamiento durante su vida nómada) y que componen los núcleos relativamente estables alrededor de los cuales diferentes agregados se reúnen. La importancia, así como la permanencia del agregado a lo largo de sucesivos años, depende en gran medida de la capacidad de cada uno de estos líderes para mantener su posición y, eventualmente, para aumentarla. Así, se puede decir que el liderazgo no existe como resultado de las necesidades del grupo (*band*), sino, al contrario, el grupo recibe su manera, su tamaño e incluso su origen del líder potencial que lo antecede (Lévi-Strauss, 1967 [1944]: 51).

El líder no es el resultado de la acción del grupo. Por el contrario, el grupo es el resultado de la acción del líder. Precisamente ésta es la inversión necesaria para comprender de qué se trata la política en este caso, para entender la figura del *tendotá* guaraní. Los kaiowa que conozco son extremadamente cuidadosos en iniciar una acción, en saber quién va a “tomar el frente”, es decir la iniciativa para realizar algo, sea en el espacio familiar o en el grupo local. Éstas son acciones que comprenden desde un plantío, una cacería y una fiesta, hasta el diálogo con un presidente municipal, el jefe de la FUNAI (Fundación Nacional del Indio) o el procurador del Ministerio Público, así como una protesta, una ocupación, etcétera. *Tendotá* es el término kaiowa que distingue a la persona que va adelante, que inicia una acción. Algunas personas traducen “política” como *tendotá puakapy*, es decir tema del *tendotá*. *Tendotá* también es una cualidad deseable de quien está en una posición de liderazgo. De esta manera, es simultáneamente un sustantivo y un calificativo y puede hacer referencia tanto a la persona real como a lo que se espera de ella. A menudo, este término puede traducirse como liderazgo, lo cual implica que ordinariamente al jefe no

se le denomina *tendotá*. De hecho, es inusual que alguien utilice dicho término de este modo. No obstante, las personas exigen de un líder una serie de iniciativas, acciones y características, que evoca esta idea en ciertos momentos de los diálogos. *Tendotá* no es exactamente un título, como *mburuvicha* —principal o capitán—. ⁸ Cualquier hombre mayor (y también una mujer, de acuerdo con la situación) ⁹ puede asumir la posición de *tendotá*, es decir, liderar una fila, iniciar una acción. Al igual que *tendotá*, el término *mburuvicha* o *tuvicha* fue registrado desde los primeros contactos entre los europeos y los grupos de lengua guaraní. ¹⁰ Sin embargo, la importancia del calificativo *tendotá* para los líderes resurgió con más fuerza en los últimos años durante el periodo de post-redemocratización de Brasil, cuando los guaraní-kaiowa pusieron en práctica con mayor ímpetu las actitudes características del *tendotá*.

Para comprender el contexto en que viven los guaraní-kaiowa es preciso saber que actualmente conforman el segundo grupo indígena con mayor población en Brasil. Son casi 50 mil personas que habitan en el sur del estado de Mato Grosso del Sur, en la frontera con Paraguay, en cerca de 30 tierras indígenas y en un poco más de 30 campamentos —muchos de ellos ubicados en la

⁸ Capitán era el término usado por la administración federal para distinguir al intermediario elegido por la comunidad para que la administrara. En el contexto de las reservas, es común, como veremos adelante, que el capitán busque asumir roles tradicionalmente relacionados con el *mburuvicha*, con la finalidad de intentar legitimarse (lo que, en última instancia, es siempre imposible). Por tal motivo, en algunas ocasiones haré referencia en este texto al *mburuvicha*/capitán.

⁹ Una mujer, debido a la muerte del esposo, puede asumir el liderazgo de un grupo familiar con el auxilio de sus hijos hombres. Los cargos en las escuelas pueden dar también a algunas mujeres la posibilidad de actuar políticamente, “iniciar una fila”. Se observa, sin embargo, que esta posición expone a las personas a todo tipo de disputas políticas, de tal manera que, muchas veces, las mujeres evitan la situación.

¹⁰ La traducción clásica de *mburuvicha* como “principal” posibilita paralelos con la idea de “magnificación” registrada en la Melanesia (véase Sztutman, 2012). En el *Tesoro*, de Montoya (1876 [1639]), observamos que el término *tuvicha* se relaciona tanto con la dimensión como con la posición entre “grande” y “superior”. Se dice *che ruvicha*, “mi jefe” (algunos sustantivos en guaraní varían con el pronombre posesivo). *Mburuvicha* se traduce regularmente con el mismo sentido que *tuvicha*.



orilla de las carreteras, otros en ocupaciones al interior de haciendas privadas y la mayoría en condiciones precarias—. ¹¹ Particularmente durante el periodo autoritario por el cual pasó el país entre 1964 y 1988, este pueblo indígena fue sometido a una política de confinamiento. ¹² Decenas de grupos locales fueron transferidos arbitrariamente a ocho reservas demarcadas a inicios del siglo pasado por el antiguo Servicio de Protección al Indio (SPI). En estos lugares, las autoridades federales elegían a un “capitán”, generalmente algún líder de un grupo local o aquel que tenía el potencial para serlo. Así, lo transformaban en el encargado de administrar la vida de decenas de grupos ante los cuales no tenía ninguna legitimidad. De esta manera, diversos “capitanes” fueron reconocidos como déspotas. Incluso, el movimiento de recuperación de las tierras, de donde este grupo indígena fue expulsado es también un movimiento político de insurrección en contra de esas autoridades impuestas. Hoy los guaraní-kaiowa ocupan aproximadamente 50 000 hectáreas y reivindican la demarcación de un área diez veces mayor. Desde 1980, gran parte de la vida política guaraní-kaiowa ha estado relacionada con estos procesos de ocupación de la tierra —más de treinta, como indicamos antes—. Sin embargo, el gobierno federal se resiste a delimitar áreas de dimensiones más amplias. Por tanto, abrir nuevas aldeas implica ocupar las haciendas en las que, antes del confinamiento, se encontraban originalmente los guaraní-kaiowa. Estas áreas son denominadas *tekoha*, “lugar en donde se vive a nuestra manera”.

De este modo, el *tendotá* es aquel que tiene la capacidad de movilizar a un grupo para seguirlo y abrir una nueva aldea, un nuevo lugar de residencia y de vida. En el contexto actual, sería imposible

¹¹ Los campamentos son ocupaciones dentro de haciendas o fincas de colonos no indígenas establecidas a lo largo del siglo XX en la región —normalmente producen soya, maíz, caña y ganado bovino en un régimen extensivo—. Hasta hace poco tiempo, los campamentos se establecían regularmente en áreas de bosque y a las orillas de los ríos. Recientemente, como una forma de presionar al Estado para que regularice sus tierras, los indígenas comenzaron a ocupar las estancias de las haciendas o fincas.

¹² Sobre este periodo puede verse el reporte de la *Comissão Nacional da Verdade* sobre las violaciones contra pueblos indígenas, difundido en 2014 (http://www.cnv.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=571).

no pensar en una persona que tome tal iniciativa como un líder guerrero. Un *tendotá* requiere atributos militares, ya que es necesario trazar una serie de estrategias para defender al grupo de los ataques de los hacendados y de sus paramilitares, llamados “pistoleros” por los indígenas. La figura evocada por el *tendotá*, como lo mencionamos, es la fila. El *tendotá* es una figura de movimiento, pues “jala” una fila, “jala” un grupo, inicia el abandono de lo viejo y la búsqueda de lo nuevo (*tujá-pyahu/viejo-nuevo*, dinámica frecuentemente evocada), provoca salir de un lugar donde las cosas no son buenas, donde ya no hay alegría (*vy’a*), donde todo está “envejecido”, para buscar lo nuevo, buscar la alegría. De manera significativa, según indican los diccionarios etimológicos, la expresión “fila india” es una traducción de *indian file*. Esta elocución tuvo su origen en los Estados Unidos y los colonos europeos la transformaron en sentido común al observar a los indígenas caminando en fila cuando iban a la guerra —todos los cuales pisan en la huella del que va adelante “para dar la impresión de que, por allí, ha pasado un único hombre”—. Tylor (1881: 244) registró este uso en un segmento dedicado a las guerras indígenas norteamericanas.¹³

También es posible hacer paralelismos con ejemplos amazónicos, siempre y cuando consideremos que, en relación con las disputas territoriales que ocurren entre los guaraní-kaiowa, en dicha región la situación es diferente a la del centro-oeste de Brasil. Así, al evaluar la capacidad de un líder, el énfasis se coloca en su habilidad para abrir nuevas aldeas, como suele suceder, por ejemplo, con los wajãpi, donde estas personas son conocidas como *jovijã* (Gallois, 2001), término traducido como sabio o jefe —correlato de *tuvicha*, según Gallois (información personal)—. En tal contexto amazónico, la capacidad de iniciativa se destaca como un factor del desempeño de estas figuras. Indudablemente, la apertura de una nueva aldea en medio de la selva no puede compararse con la dificultad que implica para un grupo guaraní-kaiowa recuperar las áreas de residencia tradicional que han sido invadidas

¹³ En portugués se dice “fila indiana”, que refiere a la población de la India, un equívoco que dificulta hacer la relación con esta práctica indígena.



por hacendados. Aun así, los parámetros de evaluación para estos personajes son similares.

Además del ejemplo wajãpi, existe una cercanía notable —incluso lingüística—¹⁴ con el calificativo araweté *tenetã-mõ*, como lo describe Viveiros de Castro (1986: 300-320). De hecho, al dar cuenta del sentido de este término, traducido de manera general como “líder”, el autor destaca la importancia de los “movimientos colectivos” y de “iniciar una acción”: “*Tenetãmõ* significa ‘en primer lugar’, ‘el que sigue adelante’, ‘el que inicia’. [...] El líder *arawete* es el que inicia, no el que ordena” (Viveiros de Castro, 1986: 301). Entre estas ideas y actitudes descritas se puede observar una gran similitud —aun cuando se trata de contextos completamente distintos—. A diferencia de los guaraní-kaiowa, grupo que actualmente puede tener, en el contexto de confinamiento promovido por el Estado, más de cinco mil personas en una sola localidad. En la Amazonía, por ejemplo, cuando el autor antes citado realizaba su trabajo de campo, se trataba de un grupo de 136 personas (Viveiros de Castro, 1986: 718).

Pese a las diferencias, otros casos suscitan la misma impresión. Entre los cazadores tupi awa-guajá, en el estado de Maranhão, Garcia, quien los ha visitado recientemente, nota una cercanía con los comportamientos descritos por Viveiros de Castro y afirma que “la relación entre las voluntades y la acción no poseen un centro fijo de irradiación. No hay una orden que los movilice para la caza o cualquier actividad, y los eventos pueden ocurrir ‘por voluntad propia’” (Garcia, 2010: 278). Es, según el autor, como si hubiera una propagación epidémica de voluntades. Esta idea de “contagio” sugerida por Garcia se encuentra en el mismo eje reflexivo de Fausto, cuya investigación se concentra en los parakanã, otro grupo tupi amazónico. Los registros parakanã son cercanos a lo observado en torno al *tendotá*. Se reporta, por ejemplo, el cognado *tenotara* (Fausto, 2001: 278).

¹⁴ No podemos restringir las comparaciones a los correlatos, pues esto sería un engaño. Sin embargo, registro aquí algunos casos en que, según lo demuestran las etnografías, el paralelo también se presenta en las descripciones de las prácticas y de las relaciones.

En el caso guaraní-kaiowa, los movimientos colectivos generados por la tristeza y los conflictos son motivados tanto por la escasez —sobre todo la falta de alimentos— como por los desacuerdos entre las personas. “En la casa donde no hay pan todo el mundo se pelea y nadie tiene la razón”, dice el dicho de los blancos o *karai*,¹⁵ como son llamados los no indígenas por este pueblo. Esto fue lo que sucedió en las reservas del SPI con una intensidad creciente a partir de 1970. Situación que, sumada al ambiente de redemocratización y a diversas personas dispuestas a auxiliar a los indígenas en la exigencia, en la defensa y en la formulación de sus derechos (lo que en la Constituyente resultó en la Carta de 1988), generó las condiciones necesarias para la proliferación de los *tendotá*. El mundo guaraní-kaiowa es un mundo de movimiento. Su confinamiento podría ser comparado con el represamiento de un río. La presa se llenó de tal manera que reventó. Estar estancado en las reservas puede ser insoportable. *Ndavy’aei*, “no estoy contento”, es una explicación común para los comportamientos que, de manera frecuente, acaban en suicidios por ahorcamiento (Pimentel, 2006).¹⁶

El contraste entre la tristeza, la desmovilización de la vida en las reservas y la vitalidad cotidiana en los campamentos que buscan ocupar nuevamente sus tierras motiva a las personas. El entusiasmo se inicia entre los ancianos y se disemina entre la familia. Para ocupar las tierras, los guaraní-kaiowa deben conciliar dos factores: por un lado, la elección de lugares que mantengan las características más cercanas a las ideales y, por otro, el diálogo con las exigencias de la legislación brasileña, las cuales definen cuáles son las “tierras de ocupación tradicional”. Así, debido a las particularidades históricas del sur del estado de Mato Grosso del Sur, existe una tradición según la cual las tierras indígenas producto de estos procesos de identificación no rebasan las 10 000 hectáreas —en algunos casos, el total no llega a mil, como es el de Sucuriy y Jaguari,

¹⁵ Término kaiowa asociado con la cosmología y usado para designar a los no indígenas. En contextos como el prehispánico, indicaba a los chamanes poderosos (“caraiba”, entre los tupíes del litoral en el siglo XVI).

¹⁶ Sobre el contexto actual de la juventud guaraní-kaiowa, que implica una crisis de violencia y suicidios, véase Pimentel, 2014.



de 535 y 404 hectáreas, respectivamente—. De esta manera, y con base en los criterios de muchos —entre los cuales me incluyo— toda la región sur de aquella entidad debería ser considerada “de ocupación tradicional”, dado que se cuenta con una vasta documentación histórica sobre la presencia de los guaraní-kaiowa. Pese a esto, durante los últimos años, los indígenas han buscado ocupar áreas con presencia comprobable en un pasado reciente —documentada de manera convincente por antropólogos, abogados, jueces y otros profesionales *karai* encargados de analizar la demanda de tierra— y presencia de asentamientos relacionados, de alguna manera, con los grupos familiares que realizan la ocupación. Afortunadamente, el paradigma que generó esta demarcación de tierras “en islas” ha sido superado en el debate más reciente.

Además de la necesidad de considerar estas “reglas del juego” impuestas por los *karai*, los guaraní-kaiowa buscan, a través de sus ocupaciones, sitios que de manera general tengan características *pyahu*, es decir lugares en donde exista una relativa abundancia de recursos de flora y fauna, así como agua y otros factores.¹⁷ Durante la organización del proceso de ocupación, los *tendotá* —en diversos casos se cuenta con más de un *tendotá* al frente de este tipo de procesos— deben aliarse con uno o más *ñanderu/ñandesy* (rezadores tradicionales). Esta alianza se fortalece en el momento de la ocupación de la tierra (véase Pimentel, 2012).¹⁸ Entonces, el *tendotá* encabeza la fila que conduce a una nueva ocupación. Es el encargado de asegurar que el nuevo lugar será, de manera objetiva, capaz de satisfacer las necesidades de su grupo: agua, leña, madera para construir casas, suelo fértil para plantar y, antiguamente, abundancia de caza y pesca. Hoy, además de todo esto, debe encargarse de surtir la comida (canastas básicas), instalar la escuela, brindar atención a la salud y un pozo artesiano (ambos proporcionados por el

¹⁷ Las características ambientales elegidas por los kaiowa y guaraní para establecer sus asentamientos se describen de manera exhaustiva en los reportes ambientales que componen los procesos de identificación y delimitación de sus tierras indígenas. Meliá (1989) presenta una reflexión sobre la síntesis de estas características relacionadas con los grupos hablantes del guaraní.

¹⁸ La articulación de los líderes indígenas ocurre en el llamado movimiento *Aty Guasu* —Gran Asamblea Guarani-Kaiowa, surgido entre los años setenta y ochenta. Para conocer más detalles, véase Pimentel, 2015.

gobierno), etcétera. Todo ello exige una estrecha colaboración con los chamanes *ñanderu/ñandesy*. Finalmente, el *tendotá* tendrá que manejar las discusiones con las “autoridades competentes” para obtener las autorizaciones necesarias con el objetivo de lograr la permanencia de su grupo en este nuevo espacio. Al final de cuentas, si antes todo era *tekoha* en Mato Grosso del Sur, hoy todo es hacienda.

El periodo de movilización de un grupo para la ocupación de un área se caracteriza, en todos los sentidos posibles, por su gran intensidad. Los líderes guaraní-kaiowa de otras áreas pueden sentir asombro por la unión surgida en el grupo durante el proceso de reocupación de un *tekoha*. Los *mborahei* o *jeroky* (cantos-rezos) llegan a ser una actividad cotidiana y son bastante concurridos. Los más viejos narran historias sobre el lugar a los más chicos, cuentan cómo eran las cosas antes, lo que se hacía, etcétera. Hablan también de los árboles y los animales, y enseñan a los niños aquello que no conocen. En este lugar, los más chicos caminan por el monte, buscan agua, colectan plantas que sirven como medicina y, a veces, cazan y pescan.

Mongu'e (moverse) es otra traducción posible que el pensamiento guaraní-kaiowa ofrece para “política”. Y de esto se trata: el momento de reocupación del *tekoha* es de movimiento, de agitación frenética. Esto favorece la unión y las actividades colectivas, y refuerza lo colectivo —intensificando las sesiones nocturnas de *jeroky* y ofreciendo repetidos discursos públicos sobre la importancia de portarse bien, para que nada salga mal—, como un imperativo para la sobrevivencia. En este momento se necesita que todos vigilen, ya que cualquier descuido puede resultar en una tragedia: los atentados ejecutados por los funcionarios de las haciendas son una amenaza constante. Los jóvenes solos, por ejemplo, son extremadamente vulnerables. Éste es el momento en que el colectivo debe permanecer concentrado en la lucha para garantizar su permanencia en la tierra ocupada, un período que además se convierte en una oportunidad para la educación política de los jóvenes. Por un lado, aprenden disciplina, pues deben seguir las orientaciones del líder y realizar actividades como la vigilancia, el envío de mensajes y la comunicación. Por otro lado, los jóvenes pueden sentirse apreciados por el grupo, útiles para el colectivo, hecho que contrasta



con la falta de sentido de la vida en las reservas, comúnmente vinculada con los sentimientos que conducen a la violencia inmotivada y a los suicidios por ahorcamiento (Pimentel, 2006).¹⁹

Esta etapa de la lucha compone, actualiza y recrea relaciones. Es un momento en que el colectivo se (re)compone, incorpora aliados y expulsa a los que colaboran con grupos opositores que aceptan beneficios sociales y dinero a cambio de informaciones o sabotaje. Cuando esta movilización intensa se debilita, cada grupo familiar cuidará de su propia sobrevivencia y las acciones colectivas que demandan a un mayor número de personas —o un mayor grado de consenso— se logran con mayor dificultad.

* * *

Podríamos pensar que el papel del *tendotá* se agota cuando el grupo se ha establecido en un sitio. Entonces, ¿se podría distinguir entre el “jefe de guerra” y el “jefe de paz”? A pesar de que entre algunos grupos amerindios estos papeles son distintos, no es lo que observamos entre los guaraní-kaiowa. Aquí, el juego es más complejo, ya que podemos encontrar ejemplos diferentes del agotamiento o de la conservación de estas figuras. Esto depende de la conformación del grupo local y de las condiciones históricas que éste enfrenta. Aun así, es necesario señalar que en un número representativo de casos los líderes que adquirieron gran prestigio durante el periodo de movilización por la ocupación de tierras pasaron, después de solucionarse la disputa, por un proceso de desgaste y terminaron sus vidas en una posición bastante incómoda en las tierras indígenas que lograron conquistar.²⁰ En este sentido, pese a conocer casos de líderes que han logrado superar tal proceso de ostracismo automático posterior a la batalla, se debe reconocer que, de manera general, el *tendotá* se aproxima al “jefe de guerra” descrito en la literatura, y que el *mburuvicha* podría ser

¹⁹ Los suicidios por ahorcamiento son el aspecto más triste de la crisis vivida en las últimas décadas por los guaraní-kaiowa. Desde 1980, más de 1 100 personas han muerto bajo estas condiciones.

²⁰ Véase una narrativa emblemática en Pereira, 2003.

considerado un “jefe de paz” —el cual conserva algunas características loables de la personalidad de guía, especialmente la capacidad de iniciativa—. Cuando un grupo se establece en un área, independientemente de quién se convierta en “el principal” durante ese periodo de “acomodación”, a él se dirigirá una serie de exigencias que involucran la necesidad de “tomar el frente” —comportamiento típico de un *tendotá*—. Así, las expectativas sobre el *mburuvicha* también estarán colmadas de estos elementos.

En la vida cotidiana, un grupo de personas que reside conjuntamente tiene varios problemas. Por ejemplo, una pareja que no se entiende: él toma alcohol, los dos discuten y él la golpea. Los de mayor edad considerarán que esto no es correcto ni aceptable. En tal situación, corresponde a los más viejos de la familia el papel de aconsejar a la pareja. Idealmente, para los guaraní-kaiowa, el grupo local es una gran familia, a pesar de que en un sitio de vivienda se reconozcan los diferentes *te'yi* (grupos familiares), es decir los lazos de afinidad que llevaron a estos grupos a vivir juntos. Así, una pelea de pareja puede ser un tema sobre el que “el principal” debe opinar. Sin embargo, actualmente un grupo local no está conformado de manera exclusiva por una gran familia. En raras ocasiones un solo grupo familiar habita un lugar y los malentendidos pueden surgir cuando el *mburuvicha* conversa con esta pareja utilizando el tono equivocado. Por ello, quizá se enfatiza el término “aconsejar” (*ñemoñe'ē*), pues un habla áspera generaría un malentendido o una agresión, hecho que hace necesarias la firmeza y el tacto. Otro ejemplo de esto ocurre cuando los vecinos ponen en marcha al *mburuvicha*/capitán y a sus auxiliares —policías, con el mismo nombre en portugués— durante una pelea.²¹ En este caso, posiblemente es necesaria una acción inmediata dado el peligro de que la mujer o los niños resulten lastimados. Si el hombre está borracho, tal vez intervendrán otros con el objetivo de contenerlo. En estos casos, aconsejar es imposible, por lo que a menudo “el principal”

²¹ Macedo (2009) habla sobre los *xondáro* guaraní (mbya/ñandeva del litoral). *Xondáro* es una guaranización del portugués “soldado” que refleja varios paralelos con los policías guaraní-kaiowa de Mato Grosso del Sur. Entre ellos, tal término se utiliza tanto en el campo del chamanismo como en el de la vida cotidiana de una aldea.



y sus hombres amarran al sujeto violento hasta que se tranquiliza. Si el hombre duerme no habrá más problemas y al día siguiente éste será aconsejado por “el principal”.

Además de las discusiones entre parejas, se encuentran las dificultades con los hijos. Los problemas con los adolescentes y los niños son también presentados ante el *mburuvicha*/capitán. En tales casos, éste debe “tomar la delantera”, ya que actualmente los jóvenes son un problema para la colectividad. Antes, éstos eran limitados por la socialidad que emergía de la familia; hoy, niños y jóvenes van a la escuela y se relacionan con integrantes de todos los grupos familiares. En algunos lugares, los grupos de jóvenes promueven alborotos nocturnos que son una de las fuentes de conflicto para las familias. Y si alguien tiene que tomar medidas es el *mburuvicha*/tendotá. En las situaciones de este tipo que presencié, la solución consistió en que grupos de hombres realizaran rondas nocturnas. Esta medida fue utilizada después de que un adolescente acuchilló a otro en uno de esos alborotos, generando un gran trastorno en el grupo. No obstante, ésa no es una solución aplicada a problemas similares entre las decenas de grupos guaraní-kaiowa, sino sólo un ejemplo de cómo las dificultades se canalizan hacia el *mburuvicha*/capitán.

Aun así, para comprender la complejidad del juego entre los términos/atributos *tendotá*, *mburuvicha* y capitán son necesarios más elementos. Las situaciones que narré exigen la mediación y el consejo —cualidades de un *mburuvicha*—, pero también la iniciativa y la imposición de la fuerza —relacionadas con el *tendotá*—, es decir, atributos típicos del momento en que surgieron los capitanes, ya que las generaciones anteriores a la actual no sufrieron el nivel de confinamiento territorial que hoy padecen los guaraní-kaiowa. Aclaro que no considero operativo elaborar generalizaciones sobre el pasado de esta colectividad indígena, ya que cada vez resulta más evidente que los grupos de lengua guaraní participaron, siglos atrás, en asentamientos con características disímiles a las establecidas por la literatura como “tradicionales”. Sin embargo, no debemos negar que la imposición del confinamiento en las reservas del SPI generó algo nuevo al impedir la autonomía de los grupos locales y no, como indiqué antes, al crear grandes asentamientos.

Históricamente, otras novedades inéditas son la escolarización masiva de los niños y el fácil acceso al alcohol de caña de azúcar, este último directamente relacionado con un mayor riesgo de agresiones domésticas, según la percepción de los indígenas del norte y sur del continente.²²

En algunas situaciones se exige al *mburuvicha* una importante capacidad de *tendotá*, ya que debe ser el primero en dialogar con “los de afuera”. Cualquier persona extraña que arriba al colectivo debe conversar con él. De acuerdo con la configuración del área donde se ubique un grupo, en ocasiones algunos tópicos son tratados directamente con los especialistas del colectivo. Por ejemplo, la Secretaría de Educación del Ayuntamiento local puede agendar un evento directamente con el profesor que coordina la escuela, y lo mismo ocurre en el área de la salud. Este contacto directo con los especialistas parecería más fácil y rápido, pero, tendencialmente, el especialista consultado encamina al *karai* hacia el *mburuvicha*, ya que si “no sabe lo que va a pasar”, toda la situación podría resultar en un malentendido. Una vez más, todo se relaciona con el respeto que necesariamente se debe tener al *tendotá*. Él es quien se “mantiene adelante”, quien “debe mantenerse adelante” y, por ello, es necesario respetar el hecho de que él debe “tomar el frente”.

Podríamos afirmar que este respeto por la posición del líder es compartido por un *mburuvicha* kaiowa, Luis XIV o la presidenta Dilma Rousseff. Sin embargo, la diferencia fundamental radica en que el *mburuvicha* no recurre a la coerción, pues la autoridad de éste depende de sus esfuerzos constantes para mantener la simpatía de todos los que lo rodean. Por este motivo, en una situación donde el confinamiento territorial no existiese, si alguien se sintiera molesto reuniría a su familia y se cambiaría de sitio —ésta es la especificidad amerindia—. Los “incómodos”, literalmente, se cambian de lugar. En los tiempos actuales, estos disgustados pueden permanecer en la localidad, pero ignorarán “al principal” y seguirán su vida sin reconocer su autoridad. De igual forma, dado el

²² Sobre la relación entre el consumo de bebidas alcohólicas y la alteración del comportamiento entre los guaraní-kaiowa, véase Pimentel, 2006.



reconocimiento de los derechos ciudadanos en el país, cada vez se requiere menos la intermediación del capitán para acceder a recursos como la jubilación rural o los apoyos como la Bolsa Familia.

* * *

En diversas ocasiones, las actitudes del *tendotá* inspiran admiración y, en otras, temor. Esto es un tema de conversación en cualquier colectividad. Los rumores que nacen como olas a partir de las acciones de los líderes también son una señal de que sucede algo distinto. Cuando toma la iniciativa, el *tendotá* “se destaca” y cuando da un paso adelante incita a los demás a seguirlo: hay aquí un juego, un movimiento. Esta figura, “al frente”, siempre estará condenada a ser más o menos ineficiente o impotente, como lo era el jefe clastresiano, así como excesivo, tal como un monstruo o un capitán de la reserva indígena.

Desde hace algunos años, la FUNAI ha desconocido a los capitanes elegidos por un colectivo guaraní-kaiowa como intermediarios para hablar en nombre de la comunidad y cuyas facultades son recibir y repartir recursos gubernamentales. Así, después de algunos cambios, la FUNAI dejó de imponer viejas formas de nombramiento y simultáneamente dejó de legitimar las elecciones internas de esos capitanes. Pese a esto, algunos órganos de gobierno del Estado y los ayuntamientos aún suelen establecer las políticas públicas y la distribución de los recursos en el transcurso del diálogo con estos personajes, hecho que complejiza el cuadro. De cualquier forma, las posibilidades de adquirir preeminencia entre los guaraní-kaiowa aumentan, ya que en este contexto es posible postularse como concejal, transformarse en “académico indígena”, etcétera.

Al “indigenizar”²³ las figuras promovidas por el indigenismo oficial o por la democracia liberal, tales como capitanes, concejales y otras, y con el fin de obtener éxito en su tarea política, los guaraní-kaiowa siguen utilizando los criterios con que se evalúa,

²³ En el sentido que Sahlins (1997) define “indigenización de la modernidad”.



positiva o negativamente, a los *mburuvicha* o *tendotá*. En este sentido, es legítimo elaborar una teoría etnográfica de la política entre los guaraní-kaiowa.

* * *

En resumen, lo que he argumentado es que la figura del *tendotá*, como prototipo del buen líder, está presente en los parámetros cotidianos de evaluación de los guaraní-kaiowa sobre un *mburuvicha*. La razón de ello es que la vida mundana está repleta de situaciones que exigen que alguien “tome la delantera”. Si consideramos lo antes dicho, esta decisión no representaría un “poder coercitivo”, sino simplemente en una iniciativa, una cuestión de liderazgo.

Además del contraste con la Amazonía antes expuesto, una reflexión sobre el término *tendotá* utilizado comúnmente en el guaraní paraguayo contemporáneo permite realizar otro interesante ejercicio comparativo. En este país es posible identificar tanto la ambigüedad como la cercanía de ese término con el de *mburuvicha*. En internet fácilmente se encuentran textos de periódicos que, por ejemplo, rezan así: “El *tendotá* (o *tendotá guasu*, o *karai tendotá* o, incluso, *mburuvicha*) Fernando Lugo encontró al *tendotá* Luiz Inácio Lula da Silva”. El registro de una curiosa discusión pública sobre el uso contemporáneo de este vocablo en el contexto no indígena se encuentra en Boidin (2007),²⁴ autor que describió las elecciones presidenciales paraguayas de 2003. Inicialmente, el uso de *tendotá* por parte de uno de los candidatos generó un debate. Una vez electo, Nicanor Duarte Frutos intentó cambiar el nombre de la residencia presidencial paraguaya de *Mburuvicha Roga* a *Tendotá Roga*, lo cual resultó imposible debido a que la oposición tradujo e interpretó este término como dictador. Así, el trabajo de esta autora es una oportunidad provechosa para percibir las resonancias ambiguas y toda la tensión que inspira el *tendotá*.

Esto no es un hecho casual. Perrone-Moisés (2011) identificó diversos mitos amerindios que especulan sobre lo que sucedería si

²⁴ Agradezco a Graciela Chamorro por llamar mi atención sobre este texto.



un jefe llegase a adquirir poder absoluto. En la imaginación indígena, el jefe se transforma en un tipo de monstruo fuera de control, lo cual debe ser evitado. Entre los iroqueses o los wayana de las Guyanas hay narraciones que advierten a las personas sobre las desgracias que podrían ocurrir si el jefe guerrero obtiene poder absoluto. A partir de los relatos piaroa sobre la creación del mundo, Overing (2004) resaltó también la existencia de una “filosofía política” indígena enfocada en el “igualitarismo”, “único camino posible hacia un modo humano de vida social”. “La preocupación política es la de impedir la emergencia del tirano”, afirma esta autora (Overing, 2004: 19). Haré una breve reflexión sobre la aparente paradoja evocada al citar las reflexiones de Overing, ya que esta autora habla de “igualitarismo”, mientras que, por mi parte, a lo largo de este artículo he descrito una teoría fundamentada en la posición ocupada por las personas, es decir, una situación en la que quien está adelante se destaca, no es como los demás y, sin embargo, tampoco es el “principal”. En este segundo caso también se percibirían las desigualdades, pero es preciso discutir en qué sentido éstas sucederían.²⁵

En el caso del *tendotá*, por una parte, la jerarquía que se establece es efímera y se desvanece en cuanto se agota la acción, aunque perdura mientras el movimiento persiste y se renueva. Por otra parte, en cuanto un grupo se asienta en un sitio nuevo, surge la posición del “principal”. Dicha posición no es rígida, ya que depende del flujo constante de la distribución de los bienes (principalmente comida) a través de las fiestas. Con el paso del tiempo se establecen relaciones de parentesco potencialmente cada vez más estables —tronco o puntal son dos metáforas que emergen en esta relación con el *mburuvicha/tamōi* (abuelo) que llega a esta etapa de la vida (Pereira, 1999)—. Aun así, si la libertad de movimiento está presente, los colectivos continuarán en un flujo constante. Por tanto, no es posible asumir la existencia de ningún tipo de jerarquía rígida. Lo que siempre persiste es el prestigio. En tal sentido, el igualitarismo no sería lo opuesto o el antónimo de un proceso como éste, sino simplemente el otro lado de la moneda, o bien uno

²⁵ Al final, como intuye Clastres, se trata, para alejar el Estado, de “multiplicar los múltiplos” (2004: 185).



de los puntos de vista posibles en su descripción. De hecho, en una situación ideal, esto es, sin los actuales confinamientos territoriales que se padecen en la región, cualquier adulto mantendría potencialmente la posibilidad de “revocación inmediata” de las relaciones con el *tendotá* o con el *mburuvicha*. Overing no fue la única que percibió un “individualismo” en este comportamiento, pues Viveiros de Castro (1992: 66) usó el mismo término para definir la manera areweté de actuar frente a los movimientos colectivos, tal como lo hemos descrito anteriormente.

* * *

Recientemente, los guaraní-kaiowa han establecido un contacto directo con monstruos semejantes a los descritos en los mitos identificados por Perrone-Moisés y Overing. Nos referimos a los capitanes, una institución inaugurada por el SPI. Es así como los *karai*, con el objetivo de civilizar a los indígenas, hemos provocado una inmensidad de problemas. ¿Qué es lo que sucedió?

El “no poder”, la impotencia del *tendotá*, radica en el hecho de que todo lo que puede hacer es convencer a las personas de seguirlo. En cualquier momento del camino, alguien puede desistir del viaje y parar, o regresar al lugar de donde se partió. No hay nada que lo obligue cuando está en una fila. La idea sugerida por la imagen de la fila es exactamente compatible con la realidad verificada en un colectivo kaiowa que vive en una situación de libertad. Por el contrario, en las ocho reservas creadas por el SPI, la posibilidad de autonomía de las personas, la elección de seguir o no la fila, se debilitó, especialmente durante el periodo de desplazamiento masivo de las familias que fueron recluidas en estas áreas, donde este capitán monstruoso adquirió una fuerza total y la mayor parte de las familias fueron incapaces de huir del yugo de los jefes impuestos por el órgano indigenista brasileño.

En general, los antropólogos que durante las últimas décadas trabajaron entre los guaraní-kaiowa residentes en estas reservas registraron los abusos cometidos por los capitanes, en ocasiones en compañía de los funcionarios públicos. Los delitos reportados



son la deforestación ilícita y el alquiler ilegal de las reservas, así como la malversación de recursos públicos —canastas básicas, fomentos agrícolas, uso de vehículos— y diversos tipos de violencia como el asesinato, las violaciones, la quema de viviendas y la expulsión de familias. Todas estas prácticas se articulan, principalmente, con una estrategia para conservar el poder en el lugar de residencia e implicarían, conforme a los mitos, abusos de poder relacionados con la lujuria y la ganancia —como se expone en los relatos analizados por Perrone-Moisés—. En última instancia, su objetivo consistiría en ganarse a las familias adversarias, a los potenciales líderes emergentes y a los chamanes que dominan discursos y poseen la autoridad suficiente para cuestionar públicamente las acciones de los capitanes. En este sentido, tal vez los capitanes sean “más kaiowa” de lo que suponemos. El *tendotá*, como observamos en el debate paraguayo, entraña una inevitable ambigüedad que se intensifica gradualmente en la actuación de los líderes en los nuevos contextos.

De esta manera, el término *tendotá* remite a una figura de mayor complejidad que la comúnmente reconocida. El hecho de que los etnógrafos no presten suficiente atención a este problema se explica en gran medida por el papel negativo de los capitanes a lo largo del siglo XX. Sin embargo, el mundo kaiowa es cada vez más sofisticado y, a partir de la recuperación de algunas áreas de ocupación en los últimos 25 años, su papel resurge. De hecho, durante las últimas décadas, el movimiento guaraní-kaiowa por la recuperación de las tierras fundamentalmente se ha articulado en torno a la acción de varios *tendotá*.

El crecimiento de la población guaraní-kaiowa, acompañado de la falta de tierras, ha complicado gradualmente su vida política. Por ejemplo, es frecuente que en un área común se encuentren diversas personas que suponen tener el potencial para posicionarse como *tendotá*. Esta coexistencia de líderes numerosos en un mismo colectivo es evaluada como una complicación de la vida social guaraní-kaiowa. Las personas que residen en los lugares donde esto sucede afirman que esto “es mucha política”. Tal fue el caso de un área que visitamos, donde por lo menos seis personas se creían con potencial para ocupar el cargo de capitán o actuar como



tendotá: algunos habían sido capitanes en comunidades vecinas; otros habían desempeñado papeles como “vicecapitán”, auxiliando “al principal” en ciertos momentos de su vida. En consecuencia, todos se consideraban capaces de tomar la iniciativa en situaciones estimadas urgentes y favorables para la colectividad. A los guaraní-kaiowa, el hecho de no percibir una iniciativa sobre las tareas calificadas como importantes, parecía angustiarles: “Tal cosa debe ser hecha, y alguien debe tomar la delantera para que ello suceda. Entretanto, yo no puedo hacer esto, si lo hiciera, enfrentaría al capitán. Por ello, debo permanecer en mi lugar y aguantarlo”.

Insistimos en que, en un contexto distinto al del confinamiento que padecen los guaraní-kaiowa, por ejemplo si el grupo contara con opciones de vivienda, el movimiento natural en estos casos consistiría en reunir a un grupo familiar para construir una aldea nueva. Como hemos señalado, actualmente la movilidad no es una tarea sencilla por las dificultades que implica establecer un acuerdo social dada la falta de tierras. Además, la invasión por parte de la forma de vida no indígena —traducida en numerosas formas de presión para la sedentarización— complejiza el proceso de cambio e involucra cuestiones relativas a la casa, los muebles, el empleo, los beneficios sociales, etcétera. Para lidiar con esta situación, los colectivos kaiowa han ejercitado la imaginación y han creado formas nuevas para participar e involucrarse en los temas de interés colectivo. De esta manera, ahora es frecuente que el *tendotá* considere perfectamente aceptable que la educación y la salud —que propician un contacto especializado con el mundo no indígena—, por ejemplo, sean manejadas por otras personas de la comunidad. Aun así, siempre se buscará crear alianzas con ellas —ya sean hijos o hijas, yernos o nueras, para mencionar los ejemplos más comunes de relación entre el líder y los auxiliares.

Efectos

La validez de las descripciones antes presentadas trasciende el mundo guaraní. Las ideas guaraní-kaiowa sobre las características de un líder y su relación con la comunidad son una contribución



importante para la “teoría de las entidades políticas que no son Estado”, tal como la ha denominado Graeber (2011: 45). Al comparar la descripción de Overing sobre los piaroa, reconocemos que la actuación del *tendotá/mburuvicha* determina el éxito o el fracaso de una comunidad. Si es capaz de congregarse una cantidad suficiente de personas a su alrededor, el líder será responsable de mantener su calidad de vida, ya que, en la percepción indígena, esa calidad se relaciona con el equilibrio de la dimensión poblacional de la comunidad, la cual no debe ser demasiado reducida, cuando la sobrevivencia es difícil, ni tampoco puede ser desmesurada, para evitar que los conflictos políticos se compliquen:

Mientras que el líder de una comunidad piaroa no tiene poderes de coerción sobre su trabajo, y poco peso en la organización de las actividades económicas diarias, era su deber (como para el jefe Nambikwara) mantener la moral alta de su comunidad con el objetivo de que el trabajo y la existencia en general se mantuviera confortable para sus miembros (Overing, 1993: 31-32).

Para el caso guaraní, en las últimas décadas se cuenta con decenas de trabajos enfocados en la presentación de un discurso y en la descripción de un modelo de comportamiento del líder que es característico del *mburuvicha* (principal)/*tamōi* (abuelo). En esas investigaciones se presume la preexistencia de un grupo y de una persona que se distinguirían del resto del colectivo (por ambiciones personales o porque dicha colectividad les asignó ese papel), y cuyo objetivo sería transformarse en líderes.²⁶ En esta presuposición se afirma una cuestión ontológico-política, en el sentido subrayado por diversos autores (véanse Latour, 2004 y 2005; Mol, 2008; De la Cadena, 2008; Pimentel, 2012b). Dicho supuesto implica que las comunidades indígenas han sido observadas desde una mirada urbana, desde un punto de vista opuesto al de quienes están en dicha comunidad, es decir que el grupo no elige al líder. Por el

²⁶ Como señalamos, esta observación ya aparece, de manera discreta, en el texto de Lévi-Strauss sobre el jefe nambikwara. En el contexto guaraní-kaiowa, Pereira (1999 y 2003) hizo apuntes semejantes en sus investigaciones sobre parentesco y organización social.



contrario, hemos visto que, entre los guaraní-kaiowa, la acción del líder mantiene al grupo.

En este sentido, incluso desde la perspectiva clastreriana, se relativiza nuestra comprensión del problema —lo cual resulta útil para pensar nuestra realidad como ciudadanos urbanos de un Estado-nación—. De manera alterna a la imagen clásica propuesta por Clastres, en esta reflexión no hemos hecho referencia a un grupo que mantiene mecanismos para negar al Estado, sino a personas que, al seguir a un líder, le encomiendan temporalmente la dirección del movimiento colectivo, manteniendo la prerrogativa de dejarlo en cualquier momento. Más aun, la necesidad de modificar dicha perspectiva se reitera, en consonancia con la discusión clásica vinculada con el debate clastreriano, al considerar como situación “normal” los momentos de “reposo” del colectivo. Este hecho, desde una perspectiva como la de los guaraní-kaiowa, implicaría su contrario, pues, como hemos mencionado, la idea de moverse (*mongu'e*) es, ocasionalmente, un sinónimo de política en la reflexión de algunos indígenas, según los cuales las cosas no van bien cuando “nada se mueve”.²⁷ De forma análoga, Clastres indicó que este movimiento contra el Estado radicaba en la guerra amerindia, “inscrita en el ser” de las sociedades primitivas (2003 [1974]: 250). Por tanto, éste es un principio de mayor alcance: la idea de movimiento en oposición al reposo. Esto nos conduce a la reflexión de Perrone-Moisés y Sztutman (2010) sobre los “mecanismos pendulares” que serían propios de las formas políticas amerindias o, dicho en términos de Navarrete (2011), a los “ciclos de concentración y dispersión en las sociedades amerindias”.

Como recuerda Mol (2008), los argumentos cambian el sitio de las decisiones: las mueven. Por tanto, lo que podría percibirse como una decisión se transforma en un hecho. En este caso nos referimos a los argumentos dedicados a la política —específicamente a una política de tiempos pasados, como al momento en que Lévi-Strauss escribía sobre el jefe nambikwara— que, al ser tratada como “primitiva”, implicaba una mirada de nuestra propia forma

²⁷ Recuérdese lo mucho que se ha dicho sobre el caminar, o *ogwata*, como marca del *ethos* guaraní (véase Pimentel, 2006).



de estar en sociedad. Además de las discusiones que podríamos entablar sobre los graves problemas que estos equívocos generaron en la política indigenista brasileña —o latinoamericana— a lo largo del siglo XX, es posible que esta reflexión sea útil para repensar las premisas de conceptos tales como ciudadanía, democracia, participación política o “empoderamiento”. Como se puede observar, hay un proyecto posible y necesario en estos tiempos de indigenización de la política latinoamericana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOIDIN, C.

2007 “Du gran líder Stroessner (1954-1989) au karai tendota Nicanor Duarte (2003-2006)”, *Mots, Les Langages du Politique*, 85, p. 11-22.

CLASTRES, P.

2003 [1974] *A sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac Naify.

2004 *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, Cosac Naify, São Paulo.

CADENA, M. DE LA

2008 [en línea] “Política Indígena: un análisis más allá de ‘la política’”, *World Anthropologies Network (WAN) / RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL MUNDO (RAM)*, 4, p. 139-171, DISPONIBLE EN.< http://ram-wan.net/old/documents/05_e_journal/journal-4/jwan4.pdf >

FAUSTO, C.

2001 *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

GALLOIS, D. T

2001 [en línea] “Organização das aldeias e formas de casamento entre os Wajãpi: algumas informações básicas”, disponible en.< <http://www.institutoiepe.org.br/media/artigos/doc16.pdf> > [consulta: 4 de noviembre de 2007]



GARCIA, U. F.

2010 “*Karawara: A caça e o mundo dos Awá-Guajá*”, tesis de doctorado en antropología social, São Paulo, Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

GOLDMAN, M.

2006 *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*, Río de Janeiro, 7Letras.

GOLDMAN, M. y T. S. Lima

2001 “Pierre Clastres, etnólogo da América”, *Sexta Feira*, 6, p. 291-309.

2003 “Prefácio”, en P. Clastres, *A sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac Naify.

GRAEBER, D.

2011 *Fragments de uma Antropologia Anarquista*, Porto Alegre, Deriva.

LATOUR, B.

2004 “Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? - Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck”, *Common Knowledge*, 10, p. 450-462.

2005 “From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public”, en B. Latour y P. Weibel, *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, Cambridge, MIT Press, p. 14-43.

LÉVI-STRAUSS, C.

1967 [1944] “The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso”, en R. Cohen y J. Middleton (eds.), *Comparative political systems: studies in the politics of pre-industrial societies*, Nueva York, Natural History Press, p. 45-62.

1967b [1954] *Antropologia Estrutural*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.

LOWIE, R.

1967 [1948] “Some aspects of political organization among the American aborigines”, en R. Cohen y J. Middleton (eds.), *Comparative political systems: studies in the politics of pre-industrial societies*, Nueva York, Natural History Press, p. 63-86.

MACEDO, V.

2009 “Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar”, tesis de doctorado en antropología social, São Paulo, Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.



MELIÁ, B.

1989 “La tierra sin mal de los guaraní: economía y profecía”, *América Indígena*, XLIX (3), p. 491-508.

MOL, A.

2008 Políticas ontológicas: algumas ideias e várias perguntas, J. A. Nunes y R. Roque (orgs.), *Objectos impuros. Experiências em estudos sociais da ciencia*, Porto, Afrontamento.

MONTOYA, A.

1876 [1639] *Tesoro de la lengua guaraní*, Leipzig, B.G. Teubner.

MURRA, J.

1978 *La organización económica del Estado inca*, México, Siglo XXI.

NAVARRETE, F.

2011 “Las dinámicas históricas y culturales de ciclos de concentración y dispersión en las sociedades amerindias”, en B. Alcántara Rojas y F. Navarrete Linares (coords.), *Los pueblos amerindios mas allá del Estado*, México Universidad Nacional Autónoma de México, p. 169-199.

OVERING, J.

1993 “The anarchy and collectivism of the ‘primitive other’: Marx and Sahlins in the Amazon”, en C. M. Hann (ed.), *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, Londres/Nueva York, Routledge, p.43-58.

2004 “A reação contra a descolonização da intelectualidade”, *Ilha*, 6, p. 1-2.

PEREIRA, L.

1999 “Parentesco e organização social kaiowa”, tesis de maestría en antropología social, Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

2003 “O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS”, *Tellus*, 3 (4), p. 137-45.

PERRONE-MOISÉS, B.

2011 Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia”, *Revista de Antropologia*, 54 (2), p. 857-83.

PERRONE-MOISÉS, B. y R. Sztutman

2010 “Notícias de uma certa confederação tamoio”, *Mana*, 16 (2), p. 401-433.



PIMENTEL, S.

- 2006 “Sansões e guaxos: suicídio guarani e kaiowá, uma proposta de síntese”, tesis de maestría en antropología social, Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- 2012 “Elementos para uma teoria política kaiowa e guarani”, tesis de doctorado en antropología social, Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- 2012b “Cosmopolítica kaiowa e guarani: uma crítica ameríndia ao agro-negócio”, *R@u*, 4 (2).
- 2014 “Bro MC’s: los guarani-kaiowá de Brasil y el reencantamiento del hip-hop en la lucha por la tierra, en M. Perez Ruíz (org.), *Juventudes indígenas. De hip hop y protesta social*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2015 “Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowa e guarani: os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país”, en G. Chamorro e I. Combès (orgs.), *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*, Dourados, UFGD, p. 795-814.

SAHLINS, M.

- 1997 “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção, parte 1”, *Mana*, 3 (1), p. 41-73.

SZTUTMAN, R.

- 2012 *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*, São Paulo, EDUSP.

TYLOR, E.

- 1881 *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*, Londres Macmillan Co.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1986 *Araweté: os deuses canibais*, Río de Janeiro, Jorge Zahar/Anpocs.
- 1992 *Araweté: o povo do Ipixuna*, São Paulo, CEDI.

WAGNER, R.

- 1987 “Figure-Ground Reversal among the Barok”, en L. Lincoln (ed.), *Assemblage of Spirits: Idea and Image in New Ireland*, Nueva York, G. Braziller.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS