

“Señores de la tierra y de los ríos”: cacicazgos regionales y economías políticas de vida en la América tropical

Fernando Santos Granero
Smithsonian Tropical Research Institute

Por largo tiempo las sociedades de las tierras bajas americanas han sido tipificadas como sociedades igualitarias, con bajos niveles de diferenciación interna y formas muy débiles de autoridad y liderazgo. El primero en subrayar estas características fue Lévi-Strauss, quien en un artículo publicado originalmente en 1944 indicaba que los jefes nambicuaras del Brasil Central gozaban de muy poca autoridad y carecían de poder coercitivo¹. En un famoso ensayo publicado algunos años más tarde, Lowie retomó los pasos de Lévi-Strauss, sugiriendo que, con excepción de las sociedades andinas y mesoamericanas, el típico líder amerindio goza de un gran prestigio social, pero carece de autoridad². Los líderes indígenas que poseen autoridad son raros y, por lo general, su autoridad es solo temporal, manifestándose fundamentalmente en la organización de actividades específicas, tales como tareas productivas de gran escala, grandes ceremonias colectivas e incursiones guerreras.

Veinte años más tarde, Clastres terminó de darle forma a esta posición con la publicación de su libro *La sociedad contra el estado*³. En el mismo Clastres señala que las sociedades indígenas de las tierras bajas americanas tienen un “sentido de democracia y un gusto por la igualdad” que contrasta fuertemente con lo que él denomina el carácter “totalitario” y “masivo” del imperio incaico⁴. En la mayor

-
- 1 LÉVI-STRAUSS, Claude, “The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso”. En R.E. Cohen y J. Middleton (eds.), *Comparative Political Systems*, pp. 45-62. New York: The Natural History Press, 1967.
 - 2 LOWIE, Robert H., “Some Aspects of Political Organization among the American Aborigines”. En R.E. Cohen y J. Middleton (eds.), *Comparative Political Systems*, pp. 63-87. New York: The Natural History Press, 1967.
 - 3 CLASTRES, Pierre, *La société contre l'état*. Paris: Les Editions de Minuit, 1974.
 - 4 *Ib.*, p. 26.

parte de las sociedades indígenas americanas los líderes carecen casi enteramente de autoridad de modo tal que la función política es apenas distinguible de otras funciones sociales. Clastres argumentaba, sin embargo, que más que sociedades sin estado, estas son “sociedades contra el estado”, es decir, sociedades que cuentan con una serie de mecanismos que les permiten luchar contra cualquier atisbo de autoritarismo o diferenciación social⁵. Esta visión ha calado hondo en el imaginario de los antropólogos de las tierras bajas, quienes insisten en la falta de autoridad de los líderes indígenas y en el carácter igualitario de sus sociedades⁶.

Si bien esta caracterización se ajusta a la realidad social de los actuales pueblos indígenas de las tierras bajas americanas, la misma no concuerda con la situación de muchas de las sociedades indígenas al tiempo de la conquista. Una rápida revisión de la documentación colonial temprana demuestra que a todo lo largo de la América tropical había sociedades indígenas que presentaban formas fuertes de liderazgo supralocal. Estas sociedades, que tenían todas las características de lo que se ha dado en llamar “cacicazgos” o “curacazgos” y más recientemente “jefaturas” (*chiefdoms*), “señoríos” o “sociedades intermedias”, fueron las primeras en ser agredidas por los colonizadores europeos y las que más rápidamente desaparecieron del mapa social americano⁷. Los Omagua del río Amazonas⁸, los Manao del río Negro⁹, los Otomac del Medio Orinoco¹⁰ y los Bauré del Alto Mamoré¹¹ son buenos ejemplos de este tipo de sociedades. Investigaciones

5 Ib., p. 186.

6 RIVIÈRE, Peter, *Individual and Society in Guiana. A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984 (p. 73); Overing, Joanna, “The Aesthetics of Production: The Sense of Community among the Cubeo and Piaroa”. *Dialectical Anthropology* 14 (1989), pp. 159-175 (p. 160).

7 MURRA, John V., *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975; Rostworowski de Diez Canseco, María, *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1977; Pease, Franklin, *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

8 MEGGERS, Betty J., *Amazonia. Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1971 (p. 122-130).

9 VIDAL, Silvia M., “Liderazgo y confederaciones multiétnicas amerindias en la amazonía luso-hispana del siglo XVIII”. *Antropológica* 87 (1997), pp. 19-46.

10 ROOSEVELT, Anna C., *Parmana. Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco*. New York: Academic Press, 1980 (pp. 255-256).

11 RENARD-CASEVITZ, France-Marie, “Social Forms and Regressive History: From the Campa Cluster to the Mojos and from the Mojos to the Landscaping Terrace-Builders of the Bolivian Savanna”. En Jonathan D. Hill y Fernando Santos-Granero (eds.), *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, pp. 123-146. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2002 (pp. 137-138).

arqueológicas recientes han demostrado que las sociedades cacicales no eran nuevas en la región y que las mismas comenzaron a desarrollarse entre 2000 y 2500 años antes del presente¹². En otras palabras, una perspectiva histórica demuestra que, a diferencia de la percepción generalizada acerca de las sociedades de bosque tropical, en épocas prehispánicas esta región presentaba un panorama mucho más complejo en términos sociales y políticos.

A partir del análisis del caso de los Taíno de las Antillas Mayores a fines del siglo XV, en este artículo me propongo demostrar, primeramente, que en las tierras bajas americanas sí existieron jefaturas con una complejidad similar a las sociedades intermedias de los Andes y Mesoamérica, y en segundo lugar, que dichas jefaturas surgieron como resultado de llevar la lógica de las cosmogonías y eco-cosmologías amerindias a su extremo, lo cual dio lugar a la captura o sometimiento de gran número de individuos y grupos en calidad de esclavos o poblaciones serviles.

Parto de la base de que una sociedad puede ser caracterizada como jefatura o sociedad intermedia si cuenta, si no con todos, al menos con la mayoría de los siguientes rasgos sociales: 1. formas supralocales y hereditarias de autoridad; 2. organización regional jerárquica; 3. asentamientos densamente poblados; 4. estratificación social institucionalizada; 5. elites descendientes de ancestros deificados; 6. endogamia de rango; 7. economías de producción intensiva; 8. estratos subordinados; 9. comercio extensivo de bienes de prestigio; 10. prácticas militares expansionistas; 11. construcciones públicas; 12. especialistas religiosos; y 13. vida ceremonial asociada al culto de ancestros.

Argumento que en las sociedades indígenas de las tierras bajas americanas el poder de los caciques sólo puede ser entendido de manera comprensiva a la luz de sus cosmogonías “animistas” —que consideran que todos los seres vivos tienen una esencia humana— y sus eco-cosmologías “maximizadoras” las cuales conciben que las fuerzas de vida que sustentan el cosmos son finitas, escasas, mal distribuidas y en constante circulación. Estas nociones —que analizo en un trabajo reciente— constituyen la base de un muy particular tipo de economía política sustentada en la premisa de que el recurso más escaso son las fuerzas de vida y que

12 ROOSEVELT, Anna C., “Amazonian Anthropology. Strategy for a New Synthesis”. En Anna C. Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*, pp. 1-29. Tucson: The University of Arizona Press, 1994 (pp. 6-7); Petersen, James B., Eduardo Neves and Michael J. Heckenberger, “Terra Preta and Prehistoric Amerindian Occupation in Amazonia”. En Colin McEwan, Cristiana Barreto y Eduardo Neves (eds.), *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil*, pp. 86-105. London: The British Museum Press, 2001 (pp. 100-101).

todas las colectividades de seres vivos –humanos, animales, plantas y hasta ciertos objetos– compiten entre sí para acumular un máximo de fuerza vital¹³.

En estas “economías políticas de vida” la supervivencia de un determinado grupo humano depende en gran medida de un conjunto de saberes mágicos, prácticas rituales y técnicas predatorias conducentes a la captura y acumulación de un máximo de “potencialidades de vida” en detrimento de las de los enemigos. Estas potencialidades de vida incluyen una serie de fuerzas espirituales contenidas en imágenes sagradas, amuletos u otros objetos mágicos que se cree poseen la capacidad de infundir vida o capturar fuerzas de vida, así como una serie de elementos corporales, tales como fluidos (sangre, grasa), partes (cabelleras, dientes, huesos, cabezas, etc.) y órganos (corazón, genitales, etc.), que se cree contienen la vitalidad o alma de una persona, y pueden ser usados para infundir vida en otros seres vivos (personas, animales o plantas). En algunas sociedades indígenas de la América tropical, tales como la Taíno, pero también en otras, como los Calusa de La Florida y los Guaicurú del Gran Chaco, las implicaciones lógicas de este sistema de pensamiento fueron llevadas a su extremo, dando lugar a la acumulación no sólo de fuerzas espirituales y elementos corporales, sino a la captura en gran escala de cautivos de guerra y al sometimiento de numerosas poblaciones en calidad de poblaciones serviles o tributarias. Esto, a su vez, habría permitido el surgimiento de jefaturas regionales de carácter hereditario, con una fuerte impronta militar y un alto grado de estratificación social.

Caciques y cacicazgos en las Antillas Mayores

Los Taínos eran un conjunto de pueblos que habitaban las Antillas Mayores –La Española, Cuba, Puerto Rico y Jamaica– y hablaban variedades dialectales de un mismo idioma perteneciente a la familia lingüística arahuac. Su subsistencia dependía de la pesca, la caza y una agricultura basada en el cultivo de terraplenes elevados –llamados “montones” en las crónicas– para la producción de maíz y yuca amarga a partir de la cual producían harina, pan y una diversidad de bebidas¹⁴. En algunas regiones de estas islas también se practicaba una agricultura de riego mediante la construcción de canales¹⁵. Los Taínos vivían en aldeas permanentes, densamente pobladas, bajo el mando de jefes locales conocidos como *caciques*. El término *cacique* fue reportado por primera vez por Cristóbal Colón

13 SANTOS-GRANERO, Fernando, *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press, 2009.

14 DE LAS CASAS, Bartolomé, *Historia de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986 (vol. 2, p. 55).

15 CASSÁ, Roberto, *Los indios de las Antillas*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992 (p. 101).

en el diario en que consigna su primer viaje a América. En un comienzo Colón pensó que el término era el nombre del jefe indígena que le dio la bienvenida en la isla Española conocida por los nativos como Haití¹⁶. Más adelante se dio cuenta que cacique no era un nombre, sino un rol, y por ello dedujo que el término era equivalente a “rey”¹⁷. Recién en su segundo viaje a América los españoles se percataron de que el término cacique era usado para designar no sólo a los grandes jefes regionales –a quienes los españoles denominaban “reyes”–, sino también a los caciques zonales y a los jefes de aldea¹⁸.

Sin embargo, pasaron aún algunos años antes de que los españoles pudieran desentrañar la estructura sociopolítica taína. Según Fernando Colón, en La Española había cuatro caciques principales llamados Caonabó, Behechio, Guarionex e Higuanamá¹⁹. De las Casas afirma que eran cinco, agregando a la lista, al cacique Guacanagarí, y aclarando que uno de ellos –Higuanamá– era una mujer²⁰. Fernández de Oviedo también menciona cinco caciques, pero algunos de los nombres que proporciona son diferentes a los de F. Colón y de las Casas²¹. De acuerdo a F. Colón, cada uno de los caciques principales tenía bajo su mando entre setenta y ochenta caciques “vasallos”, quienes no rendían tributo, pero estaban obligados a ayudar al cacique principal en sus guerras y el cultivo de sus campos²². Estos últimos tenían autoridad a su vez sobre varios caciques de aldea. Ello sugiere que la estructura sociopolítica taína constaba de al menos tres niveles de autoridad: los caciques de aldea, los caciques zonales y los caciques regionales. Cabe señalar que no todos los caciques de aldea participaban de esta estructura. Según de las Casas, había algunos caciques en las partes más remotas de la isla que no reconocían ninguna autoridad por encima de la de ellos²³. De hecho, es muy probable que la estructura sociopolítica taína fuera mucho menos tajante y

16 COLUMBUS, Christopher, *The Diario of Christopher Columbus's First Voyage to America, 1492-1493*. Normand and London: University of Oklahoma Press, 1991 (p. 237).

17 *Ib.*, p. 245.

18 COMA, Guglielmo, “The Syllacio-Coma Letter”. En John Boyd Thacher, *Christopher Columbus, His Life, His Works, His Remains as Revealed by Original Printed and Manuscript Records*, vol. 2: 223-262, 1903 (p. 259).

19 COLUMBUS, Ferdinand, *The Life of the Admiral Christopher Columbus by his Son Ferdinand*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1992 (p. 148).

20 DE LAS CASAS, Bartolomé, *A Short Account of the Destruction of the Indies*. London: Penguin Books, 1992 (p. 18-22).

21 FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851, (vol. 1, pp. 65-66).

22 COLUMBUS, F., *The Life of the Admiral*, p. 148.

23 DE LAS CASAS, *A Short Account*, p. 18.

estable que como la describen los cronistas. En sus escritos tardíos, el propio de las Casas afirmaba que era probable que hubiera habido un número mayor de caciques regionales del que él y otros cronistas reportaran en épocas tempranas²⁴. Sabemos, además, que los caciques regionales luchaban entre sí por el control de gentes y recursos²⁵. Es muy posible que estas luchas o conflictos se dieran en los tres niveles de cacicazgos dando lugar a cambios de lealtad, nuevas alianzas y fronteras políticas fluctuantes. Más que señoríos con fronteras bien delimitadas los cacicazgos taínos parecen haber tenido el carácter de "áreas de influencia". De ser así, la estructura sociopolítica taína debe haber estado en un constante flujo como resultado del aumento o disminución del poder político y militar de los caciques de diferente nivel.

No queda claro si existía un cacique con autoridad sobre el conjunto de La Española. F. Colón sugiere que Caonabó ocupaba esa posición al decir que este era el cacique más poderoso, pero en algunos de sus escritos de las Casas sugiere que dicha posición la ocupaba Guarionex, mientras que en otros afirma que la ocupaba Behechio²⁶. Esta aparente contradicción sugiere que no había un cacique principal de toda la isla, sino que bajo ciertas circunstancias —como por ejemplo cuando se hacía necesario enfrentar a un enemigo común— el más poderoso de los caciques regionales en ese momento asumía un rol de mando no tanto como cacique supremo sino más bien como *primus inter pares*²⁷. Una situación similar se encuentra entre los Taínos de Cuba, quienes estaban divididos en dos grandes cacicazgos regionales: del este y del oeste²⁸. En contraste, en Puerto Rico sí parece haber existido al momento de la conquista un cacique principal con autoridad sobre toda la isla²⁹.

Los cacicazgos regionales taínos tenían un importante caudal demográfico. Cristóbal Colón menciona que los habitantes de La Española vivían en "pueblos grandes"³⁰. Una de las primeras aldeas que visita en esta isla contaba con 500 habitantes, pero más adelante reporta aldeas de 1,000 y hasta 2,000 habitantes³¹. De las Casas proporciona cifras aún mayores, afirmando que los pueblos taínos

-
- 24 DE LAS CASAS, Bartolomé, *Apologética historia sumaria*. Madrid: Alianza Editorial, 1992 (vol. 3, pp. 1279-1280).
- 25 MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Polifemo, 1989 (pp. 45, 48).
- 26 COLUMBUS, F., *The Life of the Admiral*, p. 152; De las Casas, *A Short Account*, p. 14; De las Casas, *Historia de las Indias*, vol. 1, p. 465.
- 27 MÁRTIR DE ANGLERÍA, *Décadas*, p. 50.
- 28 COLUMBUS, F., *The Life of the Admiral*, pp. 139, 141.
- 29 FERNÁNDEZ de Oviedo, *Historia general*, vol. 1, pp. 465, 467; Mártir de Anglería, *Décadas*, p. 22.
- 30 COLUMBUS, C., *The Diario*, p. 275.
- 31 *Ib.*, pp. 231, 271, 285.

tenían entre 100 y 500 casas “en cada una de las cuales diez y quince vecinos con sus mujeres e hijos moraban” es decir, entre 1,000 y 7,500 habitantes por pueblo³². Estas cifras concuerdan con lo que sabemos acerca de la capacidad de movilización de los caciques regionales, quienes podían reunir a varios miles de guerreros ya sea para combatir a sus vecinos insulares, repeler a los invasores caribe (Kalinago) de las Antillas Menores, o luchar contra el enemigo español. Se dice que Uxmatex, uno de los caciques vasallos de Guarionex, podía poner al servicio de su señor un total de 16,000 “hombres de pelea”³³. El hermano del cacique Caonabó logró reunir a 7,000 guerreros a fin de liberar a su hermano, que había sido apresado por los españoles³⁴. Agueybana, cacique principal de Puerto Rico, mandó juntar 3,000 guerreros para arrasar el pueblo español de Sotomayor³⁵. Y Guarionex, junto con su vasallo Mayobanex y otros diez caciques menores, lograron reunir 8,000 guerreros para enfrentar a los españoles que venían en su persecución³⁶. Aún si estas cifras hubieran sido infladas por testigos y cronistas, las mismas indican que los caciques taínos actuaban a una escala demográfica muchísimo mayor que la de los jefes locales de cualquiera de las actuales sociedades indígenas de la América tropical, cuyas aldeas tienen como mucho un par de cientos de habitantes y que apenas pueden movilizar a unas pocas decenas de guerreros.

La sociedad taína estaba dividida en tres grandes estamentos. A la cabeza estaban los *nitaínos* quienes, según de las Casas, “tenían cargo sobre otros, como de regillos y guiallos”³⁷. De las Casas afirma que estos eran “estimados por de mejor sangre que los demás”, sugiriendo que el estrato de los nitaínos estaba compuesto por los caciques y los miembros de sus familias, es decir, por el conjunto de linajes cacicales. Los españoles denominaron a los miembros de este estamento “nobles” y “principales”. Según de las Casas los nitaínos estaban divididos a su vez en tres categorías³⁸. Los miembros de las familias cacicales de nivel local—caciques de aldea— recibían el título de *guaoxerí*; los de las familias de los caciques mayores o zonales eran conocidos como *baharí*; mientras que los miembros de los linajes de los caciques regionales eran acordados el título de *matunherí*. Debajo de los nitaínos venía la “gente del común”, gente libre, de descendencia taína, pero que no pertenecía a linajes distinguidos. Durante la época colonial

32 DE LAS CASAS, *Apologetica historia*, vol. 2, p. 524.

33 *Ib.*, vol. 3, pp. 1279-1280.

34 FERNÁNDEZ de Oviedo, *Historia general*, vol. 1, p. 59.

35 *Ib.*, vol. 2, p. 470.

36 MÁRTIR de Anglería, *Décadas*, p. 65.

37 DE LAS CASAS, *A Short Account*, vol. 3, p. 1280.

38 *Ibidem*.

temprana los miembros de este grupo eran conocidos como “indios de servicio” o “indios de repartimiento”. Por debajo de ellos se encontraban los *naborías*, quienes de acuerdo a las crónicas tenían un estatus servil. Sin embargo, los cronistas no están de acuerdo en cómo caracterizarlos. Algunos cronistas, como Fernández de Oviedo y Federmann, traducen el término como “esclavos”³⁹. Otros, como de las Casas, afirman que en La Española sólo unos pocos tenían esclavos cautivos como los que eran comunes en las sociedades indígenas de la Tierra Firme y que en la “lengua de la isla” el término *naboría* quiere decir “criado”⁴⁰. De igual parecer es Pané, quien traduce el término como “sirvientes y favoritos”⁴¹.

Esta confusión no duró mucho. Las autoridades españolas rápidamente se percataron de la diferencia entre el estatus de *naboría* y el de esclavo. En una Real Cédula de 1509 se otorga permiso a los conquistadores de La Española para capturar indios caribes, es decir, indígenas supuestamente antropófagos que ocupaban las Antillas Menores y la costa de Venezuela, con la provisión de que aquellos que no se resistiesen fuesen dados por *naborías*, mientras que aquellos que se resistiesen fueran tenidos por esclavos y pudiesen ser vendidos⁴². Esta distinción se mantuvo en las cédulas de los años subsiguientes⁴³. Los españoles entendían que el estatus de *naboría* era diferente del de los esclavos capturados en guerra por cuanto entre los Taínos, los primeros no podían ser objeto de trueque, mientras que los segundos sí. A pesar de ello, tenían claro que el estatus de *naboría* era un estatus servil que involucraba cierto grado de coerción y por esta razón en documentos más tardíos se los denomina “*naborías de por fuerza*”⁴⁴. De acuerdo a Perea y Perea el término *naboría* deriva del término arahuac *bor* (en statu constructo *ubórun*), que significa “cavador”, “instrumento de cavar”, y “acción y efecto de cavar”⁴⁵. Esto los lleva a concluir que los *naborías* eran “principalmente los

39 FERNÁNDEZ de Oviedo, *Historia general*, vol. 1, p. 471; Federmann, Nicolás, *Viaje a las Indias del Mar Océano*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1945 (p. 123).

40 DE LAS CASAS, A *Short Account*, vol. 1, p. 484; De las Casas, *Historia de las Indias*, vol. 2, p. 6.

41 PANÉ, Fray Ramón, *An Account of the Antiquities of the Indians*. Durham & London: Duke University Press, 1999 (p. 32).

42 Real Academia de la Historia 9/4852, 331, f. 51: Cédula Real al Almirante Diego de Colón, que escriba frecuentemente: ... repartimiento de indios, 14 de agosto de 1509.

43 Real Academia de la Historia 9/4852, 914, ff. 98v-99: Cédula Real a Juan Cerón y Miguel Díaz, Alcalde y Alguacil Mayor de San Juan: ... alborotos de los indios... población de la isla, trato de indios y repartimiento, 23 de febrero de 1512; Real Academia de la Historia 9/4852, 1126, f. 114: Cédula Real sobre el trato a los indios tomados en guerra en San Juan, 10 de diciembre de 1512.

44 Biblioteca Nacional de España 7369(4), ff. 160-162: Las dudas que se sienten para herrar los indios que los caciques dan por esclavos son estas, s/f.

45 PEREA, Juan Augusto y Salvador Perea, *Glosario etimológico taíno-español, histórico y etnográfico*. Mayagüez, P.R.: Tip. Mayaguez Printing, 1941 (pp. 56-57).

trabajadores de la tierra y de las minas y de las grandes excavaciones, calzadas, terraplenes y canales, de que tantos testimonios han dejado los aruacos”.

Ninguno de los cronistas tempranos se pronuncia acerca del origen de esta casta de sirvientes, pero al referirse a la situación de Cuba, de las Casas ofrece un dato que, a mi parecer, ofrece una hipótesis plausible sobre el mismo⁴⁶. El dominico afirma que los habitantes originales de Cuba era llamados Ciboneyes (Siboney), pero que los Taínos de La Española “por grado o por fuerza, se apoderaron de aquella isla y gente della y los tenían como sirvientes suyos, no como esclavos”. En otras palabras, los tenían por naborías. Ahora bien, algunos autores sugieren que la terminación *-ey* que se encuentra en los nombres que los Taíno le dieron a los habitantes de Cuba –Siboney, Guanahatabey– se relaciona a los términos arahuacos *eyeri*, que significa “hombre” en idioma Kalinago, y *hiaeru*, que significa “cautivos” o “esclavos” en idioma Lokono (Brinton 1871: 440)⁴⁷. Si esto fuera cierto, el término naboría, que algunos cronistas españoles escriben naborí, bien podría ser el nombre que los Taínos que invadieron las Antillas Mayores le dieron a la población nativa de La Española, bajo la forma de Naborey. Esto concuerda con la evidencia arqueológica, que indica que los ancestros de los Taínos se expandieron hacia las Antillas desde la costa nororiental de Sudamérica en épocas prehispánicas⁴⁸. La diferencia entre los naborías que los españoles encontraron en La Española y Puerto Rico y los que encontraron en Cuba es que estos últimos habían sido conquistados en tiempos más recientes y por ello aún retenían elementos de su cultura e identidad étnica, mientras que los naborías de La Española y Puerto Rico habían sido conquistados en tiempos más antiguos y al tiempo de la conquista ya estaban completamente asimilados a la cultura taína.

Los caciques de aldea taína no parecen haberse distinguido demasiado de la “gente del común” y a juzgar por lo poco que se sabe de ellos su autoridad era similar a la de los actuales jefes de aldea de las sociedades indígenas de la América tropical. En contraste, los caciques zonales, y especialmente los caciques regionales, parecen haber gozado de una serie de prerrogativas que los distinguía del común. Vivían en grandes casas ubicadas al centro de una gran plaza, generalmente al lado de una cancha dedicada al juego ceremonial de pelota y rodeados de las casas de

46 DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, vol. 3, p. 86.

47 BRINTON, Daniel G., “The Arawack Language of Guiana in its Linguistic and Ethnological Relations”. *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s. 14(4) (1871), pp. 427-44.

48 ROUSE, Irving, *The Tainos. Rise and Decline of the People who Greeted Columbus*. New Haven & London: Yale University Press, 1992 (p. 136); Wilson, Samuel M., *Hispaniola. Caribbean Chiefdoms in the Age of Columbus*. Tuscaloosa and London: The University of Alabama Press, 1990.

sus parientes más cercanos⁴⁹. En estas casas los caciques se sentaban en un banco de mando (*duho*) ubicado sobre una plataforma para que estuvieran por encima de sus seguidores⁵⁰. Sentados en sus bancos de mando y rodeados por sus esposas, concubinas, consejeros y sirvientes, los caciques mayores recibían a los visitantes y trataban los asuntos diarios⁵¹. Usaban diademas hechas de plumas y finas láminas de oro, collares adornados de figurillas de oro y pectorales hechos de grandes placas de oro⁵². Las cacicas, así como las mujeres de los linajes cacicales, usaban una falda de algodón (*nagua*) que les llegaba hasta los tobillos para distinguirse de las mujeres comunes cuyas faldas sólo les llegaban hasta las rodillas⁵³. Durante sus desplazamientos los caciques y cacicas eran cargados en literas o en hombros por sus súbditos e iban siempre acompañados de un séquito compuesto por decenas y hasta cientos de personas⁵⁴. Dicho séquito contaba con numerosos naborías a cargo de atender las necesidades de los caciques y sus familiares. Los caciques mayores —zonales y regionales—, así como los miembros de sus familias, no participaban de las actividades productivas diarias, las cuales estaban a cargo de la gente del común y de los naborías. No es claro si los caciques de aldea también estaban exentos de realizar trabajos manuales. Los caciques no se comunicaban directamente con sus subordinados, sino que emitían sus órdenes por medio de señas⁵⁵.

F. Colón afirma que los caciques “vasallos” no le debían tributo a los caciques regionales, sino que estaban obligados a acudir en su ayuda cuando estos los llamaban para participar en incursiones guerreras o sembrar sus conucos o chacras⁵⁶. En otras palabras, la principal obligación de los caciques subalternos era poner la fuerza de trabajo de su gente a disposición de los caciques a los que debían lealtad. La relación entre caciques mayores y subalternos era una de alianza y/o sujeción. Muchos de los caciques subalternos eran parientes cercanos (por ejemplo, hermanos) a quienes el cacique regional había dado mando sobre una determinada área⁵⁷. En estos casos sus obligaciones con el cacique mayor combinaban las obligaciones políticas con las de parentesco. Pero los caciques regiona-

49 DE LAS CASAS, *Apologética Historia*, vol. 2, p. 525; vol. 3 p. 1317; Mártir de Anglería, *Décadas*, p. 22.

50 DE LAS CASAS, *Apologética Historia*, vol. 3, p. 1153; Columbus, C., *The Diario*, p. 295.

51 MÁRTIR de Anglería, *Décadas*, p. 49; Columbus, C., *The Diario*, p. 231.

52 COLUMBUS, C., *The Diario*, pp. 287, 293, 295.

53 FERNÁNDEZ de Oviedo, *Historia general*, vol. 1, p. 68.

54 COLUMBUS, C., *The Diario*, p. 241; Mártir de Anglería, *Décadas*, pp. 42, 51.

55 COLUMBUS, C., *The Diario*, p. 273.

56 COLUMBUS, F., *The Life of the Admiral*, p. 148.

57 FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general*, vol. 1, p. 35.

les también buscaban acrecentar su poder mediante el establecimiento de alianzas o la sujeción de otros caciques mediante el uso o la amenaza de uso de las armas⁵⁸. Aunque la relación entre caciques mayores y menores estaba representada como una de alianza, el elemento coercitivo estaba siempre presente. Así, F. Colón cuenta que el cacique Guarionex ordenó matar al más importante de sus caciques subalternos por haber desobedecido sus órdenes en una batalla contra los españoles⁵⁹. Los caciques de aldea dirigían las actividades productivas, estipulando cuándo se debían sembrar las chacras, cazar o pescar⁶⁰.

Los cacicazgos eran hereditarios⁶¹. Cuando moría un cacique el liderazgo lo heredaba el mayor de los hijos de cualquiera de sus mujeres. Si sólo tenía hijas, lo heredaba la mayor de ellas. Si el cacique muerto no tenía hijos, lo heredaba su hermano, si el mismo era hermano de padre y el cacicazgo venía por la vía paterna; de lo contrario lo heredaba el hermano de la madre o el pariente más cercano a ella. Si el hijo que heredaba el cacicazgo moría sin tener hijos, el cacicazgo pasaba no al hijo del hermano de su padre, sino al hijo de la hermana de su padre, por cuanto se pensaba que éstos últimos eran más seguramente parientes del cacique muerto. Es interesante anotar que si bien había una preferencia porque el cacicazgo pasara a manos de hombres, las mujeres también podían ser cacicas, ya sea por herencia de sus padres o de sus hermanos. Así, por ejemplo, la famosa cacica Anacaona heredó el cacicazgo de su hermano, el cacique regional Behechio⁶².

Las detalladas reglas de sucesión recogidas por los cronistas sugieren que los Taínos le otorgaban gran importancia a la noción de linaje, al menos en lo que respecta a los nobles o nitaínos. Esto se ve confirmado por otras dos prácticas relacionadas: el recitado ritual de las genealogías de los caciques y la existencia de una endogamia de rango. Fernández de Oviedo afirma que en la celebración de los matrimonios y defunciones de los caciques, así como en los festejos que se hacían para conmemorar una victoria militar, se recitaban "las genealogías de sus caciques y reyes ó señores que han tenido, y las obras que hicieron (...) en especial las famosas victorias por batallas"⁶³. La importancia adjudicada a las nocio-

58 MÁRTIR de Anglería, *Décadas*, p. 48.

59 COLUMBUS, F., *The Life of the Admiral*, p. 196.

60 LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Hispania Victrix. Primera y Segunda Parte de la Historia General de las Indias, con todo el descubrimiento, y cosas notables que han acaecido desde que se ganaron hasta el año 1551*. En Biblioteca de Autores Españoles, vol. 22, pp. 155-294. Madrid: Ediciones Atlas, 1946.

61 FERNÁNDEZ de Oviedo, *Historia general*, vol. 1, p. 136.

62 DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, vol. 2, p. 39.

63 FERNÁNDEZ de Oviedo, *Historia general*, vol. 1, p. 128.

nes de linaje y rango también se percibe en la tendencia entre los nitaínos –y particularmente entre los caciques– a casarse con personas de rango equivalente. La más famosa de estas uniones fue la de Anacaona, hermana de Behechio, cacique regional de Xaraguá, con Caonabó, cacique regional de la Maguana⁶⁴. Pero las crónicas mencionan otros ejemplos de endogamia de rango⁶⁵. Esto sugiere que los matrimonios de rango tenían el doble objetivo de preservar la distinción de los linajes cacicales, así como de cimentar las alianzas políticas entre caciques de rango semejante, en algunos casos mediante el intercambio de hermanas. Esto explicaría en parte por qué los caciques taínos tenían tantas esposas, algunos más de treinta⁶⁶. Al morir, los caciques eran enterrados sentados en sus bancos de mando, rodeados de sus ornamentos, armas y utensilios favoritos y con abundante comida y bebida. Con frecuencia eran enterrados con algunas de sus mujeres que se ofrecían voluntariamente a acompañarlo o eran forzadas a hacerlo, una costumbre que era prerrogativa de los caciques⁶⁷.

Eco-cosmologías indígenas y economías políticas de vida

En tiempos recientes, algunos estudiosos han rechazado la vieja noción de que las sociedades cacicales o intermedias surgen como resultado de las presiones ejercidas por un fuerte crecimiento poblacional (Earle 1991: 4; Heckenberger 2002: 101)⁶⁸. Aún cuando existe cierto consenso de que las presiones demográficas inducen cambios sociales, estos autores sugieren que más que tener valor explicatorio, el crecimiento demográfico es en sí mismo un fenómeno que requiere explicación. En vez de buscar las causas últimas del surgimiento de jefaturas en diferentes partes del mundo, estos estudiosos han preferido volcar su atención al “proceso político responsable por la creación y mantenimiento de las formaciones regionales”⁶⁹. Los mismos han identificado tres tipos de procesos que pueden conducir al surgimiento de jefaturas: 1. toma del poder económico mediante el control de los

64 Ib., vol. 1, p. 60.

65 MÁRTIR de Anglería, *Décadas*, p. 67; De las Casas, *Historia de las Indias*, vol. 1, p. 487.

66 MÁRTIR de Anglería, *Décadas*, p. 49.

67 FERNÁNDEZ de Oviedo, *Historia general*, vol. 1, p. 134; De las Casas, *Apologética Historia*, vol. 3, p. 1308.

68 EARLE, Timothy (ed.), *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Heckenberger, Michael, “Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality, and the Amazonian Formative”. En Jonathan D. Hill y Fernando Santos-Granero (eds.), *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, pp. 99-122. Urbana: University of Illinois Press, 2002.

69 EARLE (ed.), *Chiefdoms*, p. 5.

medios de producción y/o distribución; 2. incremento de las capacidades militares conducente a la expansión por conquista; y 3. desarrollo de ideologías que legitiman la posición de los caciques como necesarios para mantener el orden "natural" del mundo⁷⁰. Otros autores han asumido un enfoque similar, proponiendo que las sociedades intermedias surgen como resultado del monopolio cacical sobre los recursos y la fuerza de trabajo, la consolidación de economías de prestigio, y el desarrollo de ideologías que legitiman la autoridad cacical⁷¹. El control de redes comerciales de larga distancia y la acumulación y redistribución de bienes de prestigio también han sido propuestos como mecanismos centrales para el surgimiento de cacicazgos poderosos⁷².

El denominador común de estos enfoques es el énfasis que ponen en los factores económicos y particularmente en el monopolio de los recursos naturales, la fuerza de trabajo, la infraestructura productiva, las redes comerciales y los bienes de prestigio como los principales estímulos conducentes al desarrollo de sociedades cacicales. Desde esta perspectiva economicista la fuerza militar es uno entre otros varios medios a través de los cuales se puede acceder al control económico, mientras que las ideologías políticas sólo sirven para perpetuar una situación de dominación ya existente gracias al control económico. Si bien estos enfoques han contribuido a un mejor entendimiento de los procesos de formación de las sociedades cacicales, los mismos están limitados por el sesgo fundamentalmente occidental con el cual abordan el concepto de "economía". En esta ponencia adopto un enfoque más fenomenológico a fin de analizar el surgimiento de las jefaturas tropicales desde un punto de vista nativo.

Sugiero que el motor para el surgimiento de cacicazgos en la América tropical ha sido la extendida concepción amerindia que considera que el cosmos y todos los seres vivientes que lo habitan están animados por una misma fuente de fuerza vital o potencialidades de vida. De acuerdo con las eco-cosmologías indígenas, estas fuerzas de vida están en constante circulación, pasando de la fuente originaria a los diversos seres vivos y de estos nuevamente a la fuente primordial. Sin embargo, ya sea porque son consideradas finitas o porque están mal distribuidas, se considera que estas potencialidades de vida son siempre escasas. Así, en

70 Ib., 5-8; también Earle, Timothy, *How Chiefs Come to Power. The Political Economy of Prehistory*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

71 BACUS, Elisabeth A. y Lisa J. Lucero (eds.), *Complex Polities in the Ancient Tropical World*. Archeological Papers of the American Anthropological Association N° 9, 1999; Kirch, Patrick Vinton, *The Evolution of the Polynesian Chieftdoms*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

72 LANGEBAEK, Carl H. y Felipe Cárdenas Arroyo (eds.), *Chieftains, Power and Trade: Regional Interaction in the Intermediate Area of the Americas*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1996.

las economías políticas amerindias el recurso escaso no es ni la tierra, ni la fuerza de trabajo ni los recursos naturales, sino la vida misma. Esto hace que todos los seres vivos –humanos, animales, plantas y hasta ciertos objetos– estén en una permanente competencia entre sí para acumular un máximo de potencialidades de vida a fin de garantizar su existencia y reproducción, aunque sea en desmedro de las posibilidades de existencia de otras formas de vida. Esta forma de pensamiento está muy extendida entre los pueblos indígenas de la América tropical. La forma clásica de este tipo de eco-cosmología ha sido descrita por Reichel-Dolmatoff en su trabajo sobre los Desana, un pueblo tukano-hablante de la Amazonía nor-occidental⁷³. Pero formas similares se encuentran entre otros pueblos de habla Tukano⁷⁴, así como en los pueblos de habla Peba-Yagua⁷⁵. Bororo⁷⁶. Jivaro-Candoshi⁷⁷, Arawak⁷⁸, Pano⁷⁹, Caribe⁸⁰, y Tupí-Guaraní⁸¹.

-
- 73 REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- 74 ÅRHEM, Kaj, "The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". En Philippe Descola and Gísli Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, pp. 185-204. London & New York: Routledge, 1996.
- 75 CHAUMEIL, Jean-Pierre, "Echange d'énergie: Guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne". *Journal de la Société des Américanistes* 71 (1985), pp. 143-157.
- 76 CROCKER, Jon Christopher, *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- 77 TAYLOR, Anne Christine, "L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro". *Journal de la Société des Américanistes* 71 (1985), pp. 159-173; Descola, Philippe, "Societies of Nature and the Nature of Society". En Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, pp. 107-126. London & New York: Routledge, 1992; Mader, Elke, *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar*. Quito: Abya-Yala, 1999; Surrallés, Alexandre, "La passion génératrice. Prédation, échange et redoublement de mariage candoshi". *L'Homme* 154-155 (2000), pp. 123-144; Uriarte, Luis M., "Los Achuar". En Fernando Santos y Frederica Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Volumen 6: Achuar, Candoshi, pp. 1-24. Lima: Smithsonian Tropical Research Institute/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.
- 78 SANTOS-GRANERO, Fernando, *The Power of Love. The Moral Use of Knowledge Amongst the Amuesha of Central Peru*. London: Athlone Press, 1991.
- 79 ERIKSON, Philippe, "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: La belliqueuse quête du soi". *Journal de la Société des Américanistes* 72 (1986), pp. 185-209.
- 80 RIVIÈRE, Peter, "Carib Soul Matters –Since Fock". *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 28(2) (1997), pp. 139-148; Colson, Audrey Butt, "Itoto (Kanaima) as Death and Anti-Structure". En Laura M. Rival y Neil L. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, pp. 221-234. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- 81 FAUSTO, Carlos, Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia. *American Ethnologist* 26(4) (1999), pp. 933-956.

Lo que aquí llamo “potencialidades de vida” pueden asumir una gran variedad de formas: almas de otros seres humanos; trofeos corporales de otros seres vivientes (humanos y animales) que se cree son repositorios de fuerza vital; objetos mágicos usados para infundir vida a chacras, gentes, plantas y animales; parafernalia ritual que contiene importantes fuerzas de vida; lugares sagrados y de origen considerados como centros geográficos de vida; canciones, danzas y otros saberes rituales dadores de vida; etc. La más importante fuente de fuerzas de vida es, sin embargo, la gente misma: niñas capturadas al enemigo que traen consigo sus capacidades productivas y de procreación, y niños igualmente capturados que traen consigo sus capacidades productivas y guerreras. La competencia por las potencialidades de vida puede adquirir la forma de luchas shamánicas o de guerras intra o intertribales. Dado que el stock de fuerzas cósmicas de vida es finito, la acumulación de potencialidades de vida por parte de un grupo significa *ipso facto* la pérdida de fuerzas de vida por parte de otro. Entre los Desana, por ejemplo, se cree que por cada animal cazado el dueño sobrenatural de dicha especie atrapa el alma de un desana mediante el envío de enfermedades que causan su muerte⁸². Para evitar la desaparición de su gente, los shamanes desana matan de manera mágica a sus enemigos makú a fin de robarles sus almas y entregarlas a los diversos dueños de los animales a cambio de un cierto número de animales que, posteriormente, los Desana pueden cazar. De esta manera se mantiene el balance entre los Desana y las diversas especies de animales, pero no a costa de las potencialidades de vida de los Desana, sino a costa de las de sus enemigos makú. Es esta permanente competencia la que hace que las economías políticas amerindias sean verdaderas “economías políticas de vida”.

En uno de mis primeros trabajos sugerí que en las sociedades indígenas de la América tropical el poder político está siempre en manos de aquellos que tienen el monopolio sobre lo que di en llamar “medios místicos de reproducción”⁸³. Dichos medios consisten en los conocimientos esotéricos y prácticas rituales que se cree son indispensables para asegurar el bienestar y la reproducción tanto del grupo social como del ambiente natural. En aquellas sociedades en las que se atribuye a los shamanes una participación mística en los procesos productivos y reproductivos los mismos también tienen un rol político, mientras que en aquellas sociedades en las que los shamanes no son jefes, dicha posición la ocupa un jefe de guerra o un líder sacerdotal al que se atribuye el poder ritual para garantizar la salud y fertilidad tanto de sus seguidores como del medioambiente. En mi formulación original, la noción de “medios místicos de reproducción” incluía una amplia

82 REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, *Amazonian Cosmos*.

83 SANTOS-GRANERO, Fernando, “Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America”. *Man. Journal of the Royal Anthropological Society*, 21(4) (1986), pp. 657-79.

gama de conocimientos esotéricos, técnicas ceremoniales y parafernalia ritual vivificante o dadora de vida. Aquí quisiera ampliar el significado de esta noción a fin de incluir las potencialidades de vida que los líderes indígenas necesariamente deben controlar a fin de garantizar la reproducción de sus seguidores y del medioambiente. En las actuales sociedades indígenas de la América tropical los medios místicos de reproducción nunca están enteramente en manos de una sola persona, familia o clase de gente. La capacidad de acumulación de conocimientos, técnicas, parafernalia y potencialidades de vida es siempre una capacidad personal que raramente puede ser transmitida a otra persona de manera automática. En contraste, en las sociedades cacicales los medios místicos de reproducción comienzan a ser monopolizados por un linaje cacical o por una clase de personas principales pertenecientes a linajes cacicales relacionados entre sí por vínculos de matrimonio y descendencia. El monopolio de los conocimientos, técnicas y potencialidades de vida no sólo legitima su poder y alto rango, sino que les permite transferir su rango y posición a sus descendientes, convirtiendo lo que originalmente era una posición abierta a todos y basada en méritos personales en una posición cerrada y basada en nociones de sangre y descendencia.

Mi hipótesis es que la transición de formas tribales a formas cacicales de autoridad se da cuando las concepciones eco-cosmológicas indígenas son llevadas a su extremo y la captura de potencialidades de vida de los enemigos incluye no sólo almas, trofeos corporales, objetos mágicos, parafernalia ceremonial y lugares sagrados sino, crecientemente, mujeres, niños y niñas que son incorporados a la sociedad captora bajo una diversidad de modalidades de servidumbre. En un trabajo reciente, argumento que la esclavitud y otras formas de servidumbre que existían en la América tropical al momento de la conquista sólo pueden ser entendidas como formas extremas de estas eco-cosmologías indígenas⁸⁴. En esta ponencia propongo que, llevadas a sus posibilidades extremas, estas eco-cosmologías indígenas generan las condiciones para el surgimiento, mantenimiento y perpetuación de formas cacicales de autoridad. En las páginas siguientes presento la información que confirma que el poder de los caciques taínos se basaba en el monopolio de los medios místicos de reproducción y, particularmente, de una amplia gama de potencialidades de vida, incluido un gran número de gentes subordinadas por medio de la fuerza.

Potencialidades de vida y medios místicos de reproducción

Los caciques taínos cumplían un importante rol ceremonial ya sea por sí mismos o en asociación a los *behiques*, los especialistas religiosos taínos⁸⁵. Estos

84 SANTOS-GRANERO, *Vital Enemies*.

85 PANÉ, *An Account of the Antiquities of the Indians*, p. 26.

últimos conjugaban funciones sacerdotales –comunicación con las divinidades para asegurar la reproducción de la colectividad– y shamánicas –curación y adivinación mediante la consulta de una diversidad de espíritus conocidos como *zemíes*⁸⁶. Los *zemíes* eran considerados la manifestación material de espíritus ancestrales. Algunos tenían forma humana o animal; otros tenían formas geométricas; y otros más, no tenían una forma definida. Podían estar hechos de madera, piedra, cerámica o algodón⁸⁷.

Al igual que la sociedad taína, los *zemíes* estaban organizados de manera estratificada y jerárquica. A la base estaban los *zemíes* de piedra de formas no humanas⁸⁸. Algunos de estos *zemíes* eran piedras comunes extraídas por los behiques del cuerpo de un enfermo. Se consideraba que las mismas habían sido enviadas por un *zemí* como castigo porque la persona no había cumplido con rendirle culto de la forma debida⁸⁹. Se decía que estas piedras eran *zemíes* en sí mismas y que tenían la propiedad de garantizar partos sanos en las mujeres. El segundo tipo dentro de esta categoría de *zemíes* tenía forma de nabo y se creía que podían hablar y respondían a las consultas que se le hiciesen. El último tipo tenía la forma de piedra de tres puntas y tenía la propiedad de hacer que la yuca produjese en abundancia. Según Cassá, estos “trigonolitos” representaban a Yocahu Vagua Maorocoti, el Señor de la Yuca y principal deidad taína⁹⁰. Al parecer algunos de estos *zemíes* eran enterrados en las chacras para garantizar la fertilidad de la tierra y la fecundidad de las plantas⁹¹. Otros eran utilizados como amuletos personales –amarrados a la frente– para preservar la vida de sus dueños cuando iban a la guerra⁹².

La segunda categoría de *zemíes* estaba compuesto por los *zemíes* familiares, espíritus tutelares domésticos que eran venerados en cada casa⁹³. Tenían forma humana o animal y podían contener alguno de los huesos del ancestro o los ancestros a los que representaban⁹⁴. Estos *zemíes* tenían varios nombres, probable-

86 *Ib.*, p. 19; De las Casas, *Apologética Historia*, vol. 3, pp. 90-1.

87 PANÉ, *An Account of the Antiquities of the Indians*, p. 26; López de Gómara, *Hispania Victrix*, p. 172.

88 PANÉ, *An Account of the Antiquities of the Indians*, p. 26.

89 *Ib.*, p. 22.

90 CASSÁ, Roberto, *Los indios de las Antillas*, p. 139.

91 PANÉ, *An Account of the Antiquities of the Indians*, p. 36.

92 *Ib.*, p. 47.

93 *Ib.*, p. 3; Fernández de Oviedo, *Historia general*, vol. 1, p. 138.

94 DE LAS CASAS, *Apologética Historia*, vol. 2, p. 870.

mente los de los ancestros a los que figuraban⁹⁵. En ocasiones el espíritu de un ancestro se revelaba a sus descendientes bajo la forma de un árbol parlante⁹⁶. En dichos casos se llamaba a un behique para que confirmase que el árbol contenía efectivamente el espíritu de un ancestro y fabricase una imagen a partir de una de sus ramas. Las imágenes de los espíritus tutelares familiares estaban ubicadas en las partes más oscuras de la casa, donde eran objeto de culto, oración y consulta. Se les pedía “agua para sus campos y heredamientos, buena simentera, é victoria contra sus enemigos”⁹⁷.

A diferencia de los zemíes menores que eran objeto de culto individual o familiar, los zemíes de la tercera categoría, compuesta por los espíritus ancestrales de los grandes caciques, eran objeto de culto colectivo. Estos poderosos zemíes –masculinos y femeninos– estaban ubicados en casas-templos ubicados en las afueras de las aldeas donde solo podían entrar los caciques, behiques y hombres principales⁹⁸. Al igual que los zemíes familiares, los zemíes cacicales podían tener forma humana o animal y tenían varios nombres. Lo que los diferenciaba de los zemíes individuales o familiares era que eran mucho más grandes y estaban tallados en piedra o madera. Algunos de estos zemíes eran huecos, lo cual permitía que una persona se introdujese en ellos a fin de responder a las consultas hechas por los fieles⁹⁹. Entre los zemíes de esta categoría se encontraban los cuerpos disecados de algunos de los ancestros de los caciques oficiantes –presumiblemente aquellos que destacaron por sus proezas¹⁰⁰.

Además de dirigir el culto de los zemíes de sus ancestros, los caciques poseían tres tipos de zemíes de piedra cuyas propiedades vivificantes utilizaban en beneficio de sus seguidores¹⁰¹. El primer tipo promovía el crecimiento de los cultivos; el segundo ayudaba a las mujeres a alumbrar sin dolor; mientras que el tercer tipo tenía la propiedad de producir lluvia y asegurar buen clima cuando esto era necesario. Los caciques poseían un cuarto tipo de zemíes en forma de cabeza

95 COLUMBUS, F., *The Life of the Admiral*, p. 151; De las Casas, *Apologética Historia*, vol. 2, p. 870.

96 PANÉ, *An Account of the Antiquities of the Indians*, pp. 25-6.

97 FERNÁNDEZ de Oviedo, *Historia general*, vol. 1, pp. 138-9; también Pané, *An Account of the Antiquities of the Indians*, p. 21.

98 PANÉ, *An Account of the Antiquities of the Indians*, pp. 26, 29; Columbus, F., *The Life of the Admiral*, p. 151.

99 FERNÁNDEZ de Oviedo, *Historia general*, vol. 1, p. 139.

100 PANÉ, *An Account of the Antiquities of the Indians*, p. 26; Columbus, F., *The Life of the Admiral*, p. 152.

101 COLUMBUS, F., *The Life of the Admiral*, p. 152.

antropomorfa hecha de piedras engastadas que llevaban colgados de collares o amarrados a la frente y que les servían de amuletos personales¹⁰².

Los zemíes cacicales eran objeto de dos tipos de ceremonias. El primer tipo era secreto. En estas ceremonias los caciques –acompañados por los behiques más importantes y algunos hombres principales– consultaban a los espíritus ancestrales de su linaje sobre una diversidad de asuntos¹⁰³. Estas ceremonias estaban centradas en el consumo de *cohoba*, un polvo alucinógeno hecho de las semillas molidas de la *Piptadenia peregrina*. Los participantes ayunaban por varios días mientras tomaban infusiones de un tipo de hierba que tenía propiedades purgantes¹⁰⁴. Luego de aspirar cohoba por las narices junto con sus acompañantes, el cacique consultaba a los espíritus ancestrales sentado en su banco de mando. Las preguntas podían tratar asuntos muy diversos, pero todos relacionados al bienestar de la colectividad: ¿cuándo llegarían las lluvias? ¿habría huracanes? ¿sería conveniente emprender una guerra? ¿habría mucha enfermedad? ¿nacerían muchos niños? ¿vencerían a sus enemigos?¹⁰⁵. Se dice que en algunos casos los zemíes contestaban estas preguntas con sus propias voces y que los caciques lograban esto con engaños, haciendo esconder a sus sacerdotes dentro o detrás de las efigies para que estos hablasen a través de un tubo. Según F. Colón, los caciques hacían esto “para obtener de su gente todo el tributo que querían”¹⁰⁶.

El segundo tipo de ceremonias en honor a los zemíes cacicales eran conocidas como *areítos*. Tenían un carácter más público y podían ser dirigidas por los caciques o por sus sacerdotes principales –quienes probablemente también pertenecían al linaje cacical¹⁰⁷. Para estas grandes ceremonias colectivas llegaba gente de aldeas muy distantes¹⁰⁸. Tras purificarse, los celebrantes danzaban y cantaban en honor de los espíritus ancestrales acompañándose del sonido de grandes flautas¹⁰⁹. Estas canciones/danzas parecen haber sido un importante aspecto del conocimiento ritual vivificante controlado por los caciques. En ocasiones podían ser

102 DE LAS CASAS, *Apologética Historia*, vol. 2, p. 587.

103 PANÉ, *An Account of the Antiquities of the Indians*, p. 26.

104 DE LAS CASAS, *Apologética Historia*, vol. 3, p. 1153.

105 PANÉ, *An Account of the Antiquities of the Indians*, p. 31; Fernández de Oviedo, *Historia general*, vol. 1, p. 139; De las Casas, Bartolomé, *Historia de las Indias*, vol. 3, p. 91.

106 COLUMBUS, F., *The Life of the Admiral*, pp. 151-2.

107 DE LAS CASAS, Bartolomé, *Historia de las Indias*, vol. 3, p. 91.

108 LÓPEZ de Gómara, *Hispania Victrix*, p. 172.

109 PANÉ, *An Account of the Antiquities of the Indians*, p. 20.

transmitidas de un cacique a otro, lo cual era considerado un gran honor¹¹⁰. Los celebrantes traían numerosas canastas de comida que ponían a los pies del cacique. Este probaba un bocado de cada comida ofrecida y la devolvía a quienes la habían traído. Según Wilson, a través de este acto los caciques taínos “expresaban su propiedad de la comida, así como de la tierra y el trabajo con la que esta había sido producida”¹¹¹.

Los cronistas afirman que no todos los zemíes tenían idéntico poder y que “los caciques y aldeas se jactan de poseer los mejores”¹¹². Por ser cruciales para la fertilidad de la tierra y la fecundidad de las plantas, animales y gentes de sus respectivas colectividades, estos zemíes eran transmitidos de padres a hijos¹¹³. Los más importantes, sin embargo, eran objeto de guerras y pillajes. De las Casas afirma que los caciques se jactaban de tener “mejores zemíes que los otros pueblos y señores y unos a otros se los trabajaban de hurtar”¹¹⁴. Y Pané cuenta la historia de un famoso *zemí* llamado Corocote que había sido propiedad del cacique Guamarete, pero que había pasado a manos de otro cacique que lo venció y quemó su casa¹¹⁵. Es claro que los Taínos atribuían a sus zemíes importante fuerzas generativas masculinas y femeninas. Si bien toda persona podía poseer algún tipo de zemí, los más importantes para la reproducción de la colectividad eran aquellos que representaban a los espíritus ancestrales de los linajes cacicales. Estos zemíes, junto con el conocimiento ritual para consultarlos y activar sus fuerzas generativas, era monopolio de los caciques. En la medida que los *zemíes* de sus ancestros eran considerados “señor[es] del mundo é del cielo y de la tierra y de todo lo demás”, los caciques que los controlaban también eran considerados señores de la tierra y de los ríos¹¹⁶. Esto explica por qué el apresamiento de un cacique era lamentado por sus seguidores tanto como el robo de uno de los zemíes cacicales¹¹⁷.

Además de tener el monopolio de los principales medios místicos de reproducción, los caciques taínos también controlaban un importante caudal de mano de obra, la de los naborías, servidores descendientes de las poblaciones origina-

110 MÁRTIR de Anglería, *Décadas*, p. 66; De las Casas, *Historia de las Indias*, vol. 1, pp. 485-6.

111 WILSON, *Hispaniola*, pp. 64-5.

112 COLUMBUS, F., *The Life of the Admiral*, p. 151.

113 PANÉ, *An Account of the Antiquities of the Indians*, p. 30.

114 DE LAS CASAS, *Apologética Historia*, vol. 2, p. 872.

115 PANÉ, *An Account of the Antiquities of the Indians*, pp. 27-8.

116 FERNÁNDEZ de Oviedo, *Historia general*, vol. 1, p. 112.

117 MÁRTIR de Anglería, *Décadas*, p. 51; Columbus, F., *The Life of the Admiral*, p. 151.

rias de las islas sojuzgadas por los invasores taínos. Según el repartimiento de indios realizado en La Española en 1514, los naborías representaban alrededor del 33% de la población adulta total (n = 22,332) —excluyendo niños y viejos¹¹⁸. Pero la situación variaba mucho de zona en zona. Así, mientras que en el área de Azua los naborías representaban el 17% de la población adulta, en Vera Paz ascendían a 59%. Estas cifras deben ser tomadas con cuidado, ya que aparentemente muchos de los naborías registrados en este repartimiento tardío no estaban bajo el mando de un cacique y podrían tratarse de individuos capturados en otras islas e incorporados a La Española en calidad de naborías —algo que las cédulas reales permitían bajo ciertas circunstancias. Sin embargo, estas cifras no difieren mucho de otras más tempranas y confiables. En 1510 un conquistador denunciaba que las autoridades le habían quitado “el cacique Ortiz con sus Nitaynos que tenia 120 personas, amas 30 Naborias de casa” y pedía que se lo devolvieran¹¹⁹. En este caso el porcentaje de naborías bajo control del cacique era del 20% del total (n = 150), cifra que no está muy lejos del promedio de 33% que se encontró en 1514 para el total de la isla. En breve, los caciques taínos no sólo monopolizaban los medios místicos de reproducción, sino que también controlaban importantes potencialidades de vida bajo la forma de un gran contingente de población servil.

Conclusiones

Las sociedades indígenas de la América tropical pueden ser caracterizadas como “sociedades captoras” en la medida que todas ellas estaban involucradas en una economía política de vida cuyo fin último era la captura de potencialidades de vida del enemigo a fin de incrementar el capital vital de la propia sociedad. En tales economías la obtención de recursos de vida de los enemigos es crucial, aún si la misma condujera a la desaparición o exterminio de grupos locales enemigos. Esta concepción se evidencia en prácticas indígenas tales como la “bomba piaroa” —un poderoso hechizo piaroa destinado a aniquilar a una colectividad enemiga¹²⁰, el robo shamánico de la fertilidad o los recursos místicos de caza de

118 IBÁÑEZ de Ibarra, Pero, “Relación de las cosas que se han hecho en el repartimiento de la Isla Española por... el Lic. Pero Ibáñez de Ibarra y Rodrigo de Albuquerque. Isla Española, 5 de julio de 1514 al 9 de enero de 1515”. En Joaquín F. Pacheco et al (coords.), Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias. Primera Serie: vol. 1, pp. 50-236. Madrid: Imprenta de M. Bernaldo de Quirós, 1864-1884. (42 vols.)

119 Real Academia de la Historia 9/4852, 512, f. 65v: Cédula Real al Almirante Diego de Colón sobre los indios que correspondían al Bachiller Ayllón. Madrid, 21 de diciembre de 1510.

120 OVERING, Joanna, “Images of Cannibalism, Death and Domination in a “Non-Violent” Society”. *Journal of la Société des Americanistes* 72 (1986), pp. 133-156.

los enemigos¹²¹, el uso de las almas de gentes enemigas para hacer pagos al Dueño de los Animales¹²², y los numerosos casos de casi-extermio de grupos enemigos que aparecen en los registros históricos y etnográficos¹²³. Los casos discutidos en esta ponencia sugieren, sin embargo, que solo cuando esta concepción es llevada a su extremo e incluye la captura o subordinación de individuos y colectividades por medio de la fuerza se dan las condiciones para el surgimiento de sociedades cacicales con liderazgos supralocales fuertes.

En tales sociedades, los caciques actúan como jefes de guerra y como tales son considerados los “dueños” nominales de todos los individuos capturados o subordinados mediante sus acciones bélicas. Esta noción se basa en la idea ampliamente difundida entre los pueblos indígenas de las tierras bajas de que la acción de dar origen a algo o hacer que algo exista confiere al productor derechos de propiedad sobre aquello que ha producido o hecho aparecer¹²⁴. La “agencia productiva” que otorga derechos de propiedad puede adquirir diversas formas. Puede referirse a la producción de objetos materiales con las propias manos o puede referirse a la producción de objetos extra-ordinarios gracias a actividades rituales tales como dietas, viglias o el consumo de sustancias psicotrópicas. Involucra todas las cosas obtenidas como resultado de las habilidades de negociación en relaciones de trueque, compra o intercambio de regalos—incluyendo, en algunas sociedades, el intercambio de mujeres¹²⁵. Además, involucra la producción social de cuerpos (personas) y especialmente la de los propios hijos. Finalmente, involucra todas las iniciativas colectivas que se originan como resultado de las cualidades de liderazgo y organización de una determinada persona. Esto explica por qué en las sociedades indígenas de la América tropical una persona puede ser dueña de ollas y armas, casas y chacras, canciones sagradas y espíritus protecto-

-
- 121 BROWN, Michael F., *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1993; Descola, Philippe, *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- 122 REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, *Amazonian Cosmos*.
- 123 MAYBURY-LEWIS, David, *Akw½-Shavante Society*. New York: Oxford University Press, 1974; Basso, Ellen, *The Last Cannibals. A South American Oral History*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- 124 DUMONT, Jean-Paul, *Under the Rainbow. Nature and Supernature among the Panare Indians*. Austin: University of Texas Press, 1976 (p. 34); Jackson, Jean E., *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in the Northwest Amazon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983 (p. 57); Wright, Robin M., *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion. For Those Unborn*. Austin: University of Texas Press, 1998 (p. 296); McCallum, Cecilia, *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford & New York: Berg, 2001 (p. 7).
- 125 DUMONT, *Under the Rainbow*, p. 40; Murphy, Yolanda y Robert F. Murphy, *Women of the Forest*. New York: Columbia University Press, 1985 (p. 133).

res, hijos y cautivos de guerra, pero no puede ser dueño de la tierra, de los ríos, de los bosques o de los animales salvajes –ninguno de los cuales es una creación humana. Cuando los líderes taínos dicen ser señores de la tierra y de los ríos, de los animales y los peces, a lo que se refieren es que mediante sus acciones rituales aseguran la fertilidad y reproducción de todos los seres vivos y por lo tanto son sus “dueños” nominales.

Desde una perspectiva indígena, sin embargo, el ser dueño de algo no confiere automáticamente derechos exclusivos de propiedad sobre ese algo. Esto se aplica claramente a las cosas que resultan de los esfuerzos colectivos bajo la coordinación de un líder. Así, la pareja que toma la iniciativa de construir una maloca o casa comunal es considerada “dueña de la casa”¹²⁶. Esto les da derecho a determinar quién puede vivir en ella y quién no. Pero no pueden destruirla, trocarla o disponer de la maloca sin consultar a los demás, ya que la misma es el producto del esfuerzo colectivo de sus habitantes y por ello todos tienen derecho sobre la misma. Lo mismo es cierto, en lo que respecta a otras actividades colectivas tales como la pesca con barbasco, las fiestas ceremoniales, la construcción de grandes canoas, las chacras colectivas o las expediciones de guerra. En efecto, los jefes de guerra indígenas son conocidos como “dueños de la expedición guerrera” o “señores de la guerra”¹²⁷. Esto es lo que en el pasado les confería propiedad nominal sobre todos los cautivos o poblaciones subordinadas que resultasen de sus esfuerzos, aún cuando los cautivos perteneciesen de hecho a quienes los hubieran capturado por su propia mano.

La noción de que los cautivos pertenecían nominalmente al jefe de guerra y en efecto a quienes los hubieran capturado individualmente se basa en la idea que identifica la producción de cautivos con la producción de hijos. Desde una perspectiva indígena, los hijos son creados gracias a la inversión de fluidos corporales y energías de sus progenitores¹²⁸. Adquieren identidad social mediante las prácti-

126 HUGH-JONES, Christine, *From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979 (p. 46); Århem, Kaj, *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon*. Stockholm: LiberTryck, 1981 (p. 83); Chaumeil, Jean-Pierre, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1983 (pp. 248-9); Londoño Sulkin, Carlos David, *Muinane. Un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2004 (pp. 93-100).

127 MADER, Elke y Richard Gippelhauser, “Power and Kinship in Shuar and Achuar Society”. En Peter P. Schweitzer (ed.), *Dividends of Kinship. Meanings and Uses of Social Relatedness*, pp. 61-91. London & New York: Routledge, 2000 (p. 79).

128 WAGLEY, Charles and Eduardo Galvão, *The Tenetehara Indians of Brazil. A Culture in Transition*. New York: Columbia University Press, 1949 (p. 69); McCallum, *Gender and Sociality in Amazonia*, p. 16.

cas rituales corporales que los padres ejecutan en su beneficio; y se mantienen vivos gracias a las actividades productivas que realizan sus padres para proveerlos diariamente de alimento. Por esta razón, en las sociedades indígenas de la América tropical es frecuente que se diga que los padres son “dueños” de sus hijos, mientras que se considera que los huérfanos “no tienen dueño”¹²⁹. Al igual que los hijos, los cautivos de guerra son el producto de los esfuerzos de sus captores, quienes invierten energía, e incluso arriesgan su vida, para capturarlos. A estos cautivos se les otorga una nueva identidad social mediante los rituales de esclavitud que organizan el captor y su esposa¹³⁰; y son mantenidos con vida gracias a los alimentos que les proporcionan sus dueños.

En términos generales se puede afirmar que en las sociedades indígenas de la América tropical el liderazgo está siempre en manos de quienes tienen control –directo o indirecto– sobre conocimientos y técnicas rituales vivificantes, así como la capacidad –directa o indirecta– para acumular un máximo de potencialidades de vida. Este control y estas capacidades varían grandemente de sociedad en sociedad y en la mayor parte de los casos da lugar únicamente a formas de liderazgo local o zonal basados más en el consenso que en la coerción. En contraste, el surgimiento de liderazgos supralocales fuertes parece estar asociado a la captura e incorporación no solo de potencialidades de vida de tipo místico –almas, vitalidades, amuletos, parafernalia sagrada, o efigies de ancestros– sino de gran número de cautivos de guerras o poblaciones subordinadas quienes, incorporados como mano de obra, futuros guerreros, o potenciales progenitores, incrementan la base demográfica de la sociedad captora en desmedro de la de sus enemigos.

En tales sociedades, los líderes regionales son considerados simultáneamente como dueños nominales de la tierra, los ríos, los animales, los peces, y las poblaciones subordinadas. La relación entre el líder y sus seguidores sigue siendo en gran medida consensual e igualitaria, pero la relación entre el líder y las gentes subordinadas introduce una dimensión jerárquica y coercitiva que induce cambios radicales en la dinámica social. El control de un gran número de subordinados permite sustraer de las actividades productivas a un mayor número de jóve-

129 RIVIÈRE, Peter, *Marriage Among the Trio. A Principle of Social Organisation*. Oxford: Clarendon Press, 1969 (p. 243); Santos-Granero, *The Power of Love*, p. 211; Belaúnde, Luisa Elvira, *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica/ Banco Central de Reserva del Perú, 2001 (p. 121).

130 Santos-Granero, Fernando, “Amerindian Torture Revisited: Rituals of Enslavement and Markers of Servitude in Tropical America”. *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 3(2) (2005), pp. 147-174.

nes quienes pueden dedicarse a la guerra y la captura de un modo más permanente. Esto incrementa la capacidad bélica de los jefes de guerra, quienes ahora disponen de una fuente permanente de guerreros, y con ello su capacidad para capturar y acumular mayor cantidad de potencialidades de vida, lo cual les otorga mayor poder político. El surgimiento de un estrato de guerreros introduce, a su vez, importantes distinciones sociales entre quienes se dedican a la guerra y quienes se dedican a la producción, resquebrajando las prácticas e ideologías igualitarias características aún hoy en día de gran número de sociedades indígenas tropicales. También permite el surgimiento y engrandecimiento de individuos que son particularmente hábiles como guerreros, cuyo prestigio personal puede eventualmente convertirse en prestigio familiar y de linaje, dando lugar al surgimiento de "linajes" o "casas" nobles y a formas ceremoniales basadas en nociones de descendencia y el culto de los ancestros. Al momento de la conquista, la sociedad taína ya había dado el salto de una sociedad igualitaria a una sociedad compleja de tipo intermedio, pasando de ser señores de la tierra y de los ríos a ser señores de una vasta población subordinada.