ARTÍCULO

Jefes y caciques: una mirada amazónica a una organización sociopolítica andina

Luis Cayón [1]

[1] Universidade de Brasilia (UnB), Brasília, DF, Brasil

Resumen:

Este artículo tiene como objetivo central situar, en un cuadro comparativo más amplio de sistemas regionales amerindios, a la organización social de los Muiscas, indígenas de los Andes orientales colombianos que, en tiempos previos a la conquista española, estaban organizados en cacicazgos. Por medio de un ejercicio teórico de etnología comparada, se hace un contraste entre sistemas regionales amazónicos –donde la jerarquía es importante (Alto Xingú y Alto Río Negro) – y trabajos arqueológicos e históricos sobre los Muisca. Se tratan los temas de la producción de diferencias, la integración regional en sistemas regionales abiertos y la relación, entre jefes y caciques, con las fiestas, para explorar la tensión estructural, en perpetuo desequilibrio, entre jerarquía y heterarquía, e identificar algunas características generales de estos sistemas.

Palabras clave: Andes; Amazonia; sistemas regionales; Muisca; Alto Xingú; Alto Río Negro.

CC BY

e00502
https://doi.org/10.1590/1809-4341.2025v22e00502

Chiefs and caciques: an Andean sociopolitic al organization seen through Amazonian eyes

Abstract

The main purpose of this text is to bring into a broader comparative framework of Amerindian regional systems the Muisca, an Eastern Andean indigenous people in Colombia who were organized in cacicazgos at the time of Spanish conquest. Through a theoretical exercise in comparative ethnology, it will be possible to contrast Amazonian regional systems having hierarchy as an important feature (Upper Xingu and Upper Rio Negro) to archaeological and historical works on the Muisca. Topics such as the production of diferences, regional integration in open systems, and the connection of chiefs and caciques with feasts will guide my arguments to explore the structural tension, in perpetual imbalance, between hierarchy and heterarchy, which allows us to identify some of the features of these systems.

Keywords: regional systems; Andes; Amazonia; Muisca; Upper Xingu; Upper Rio Negro.

Jefes y caciques: una mirada amazónica a una organización sociopolítica andina

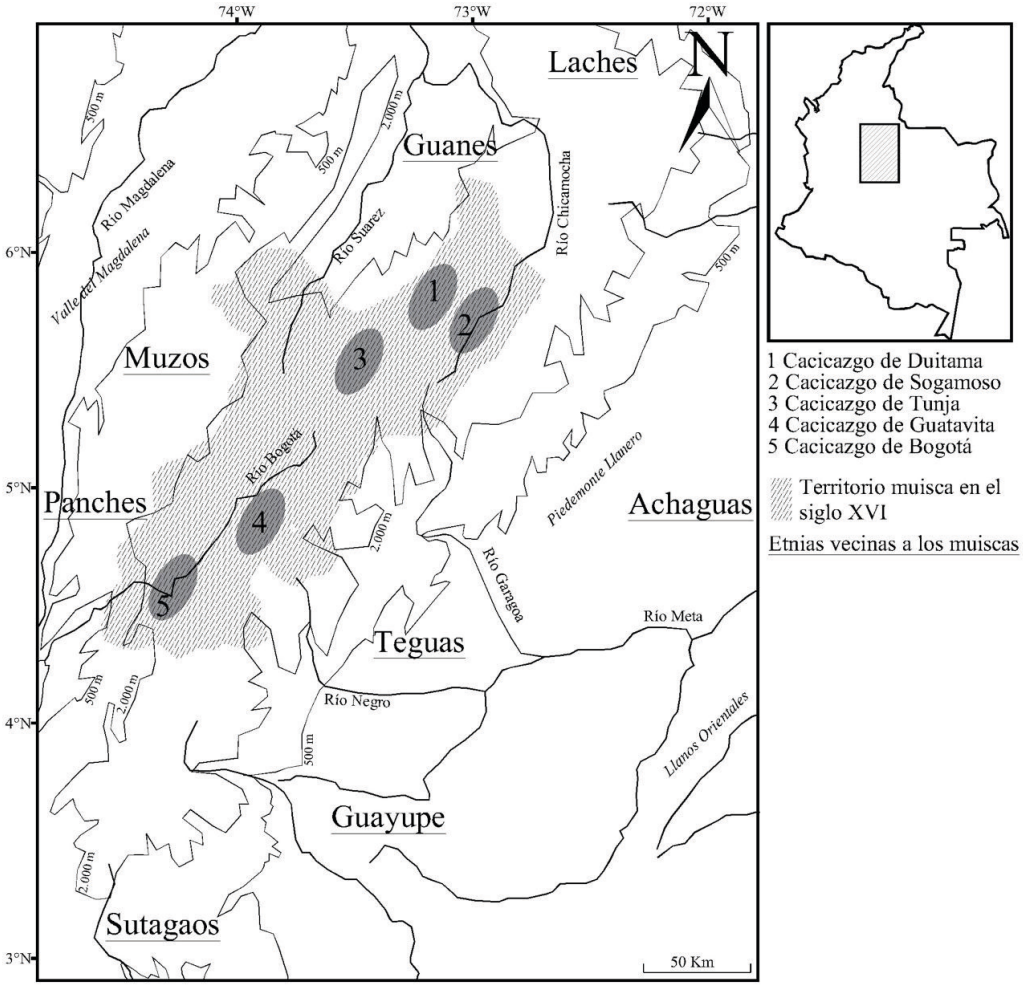
Luis Cayón

El presente ejercicio de etnología comparada tiene el objetivo de traer elementos característicos de algunos sistemas regionales de las Tierras Bajas, como el Alto Xingú (AX) y el Alto Río Negro (ARN), para proponer un entendimiento alternativo de los cacicazgos muiscas que existieron hasta la llegada de los europeos en los Andes orientales colombianos, más exactamente, en el extenso altiplano cundiboyacense (véase Mapa 1) donde actualmente hay varios asentamientos urbanos, entre ellos, Bogotá.[1]

Este ejercicio teórico se realiza a partir de la exploración de la tensión, en perpetuo desequilibrio, entre jerarquía y heterarquía, en la cual relaciones simétricas y asimétricas interactúan simultáneamente en diferentes escalas. Para realizar este análisis es necesario un diálogo no ortodoxo entre arqueología y etnología, ya que estamos hablando de un principio estructural de larga duración que para ser tratado requiere, por un lado, de desmontar ideas preconcebidas e imágenes distorsionadas sobre los Muiscas y los grupos amazónicos; y, por otro, tener en cuenta que existen continuidades y discontinuidades, entre el pasado arqueológico y el presente etnográfico.

En la actualidad, las aldeas del AX mantienen el mismo formato de las aldeas del pasado pero en una escala reducida (Heckenberger, 2005), lo cual sugiere cambios significativos en la organización sociopolítica desde el siglo XVII; en el ARN el modelo de asentamientos dispersos se fue erosionando desde la mitad del siglo XVIII hasta la década de 1970, cuando se debilitaron las últimas malocas y sus jefes; los Muiscas actuales están en procesos de re-emergencia étnica y en poco se parecen con sus ancestros, pues los cacicazgos se desarticularon en los primeros siglos de la conquista, a los que siguió la invisibilización de sus prácticas y usos de la lengua, durante los períodos colonial y republicano. Por fortuna, avances recientes de la arqueología y de la etnología nos permiten elaborar estas exploraciones analíticas de contextos tan heterógeneos.

1 Este trabajo fue realizado con apoyo del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Brasil (CNPq) (Proceso 304051/2022-5). También agradezco el auxilio de investigación ofrecido por el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia.



Mapa 1. Altiplano cundiboyacense y cacicazgos muiscas más importantes. Elaborado por Alejandro Bernal

En años recientes, la poderosa idea preconcebida de que, en Suramérica, la complejidad social apenas habría sido posible en los Andes, ha ido desmoronándose. Es claro que ciertas ideas preconcebidas, de tanto repetirse, se vuelven comunes en las interpretaciones antropológicas, y con el tiempo se convierten en camisas de fuerza que estorban el surgimiento de nuevas miradas. Una de estas ideas fue muy influyente durante la segunda mitad del siglo XX, transformándose en un auténtico obstáculo para la etnología amazónica y la historia indígena del continente. Desde el *Handbook of South American Indians*, editado por Julian Steward (1948), y más tarde reforzada por varios trabajos enmarcados en la Ecología Cultural, como el de Betty Meggers (1989), se creó la falacia de una separación entre Andes y Tierras Bajas. Así, se pensó que, en los Andes, debido a la riqueza de nutrientes de sus suelos y a la intensificación de la agricultura, la complejidad social llevó a la formación de estados, mientras que en la Amazonia apenas hubo sociedades "igualitarias", debido a la pobreza de sus suelos y a la consiguiente escasez de recursos, que impidieron el aumento demográfico y el surgimiento de un sistema agrícola capaz de mantener a una población densa. De hecho, las evidencias arqueológicas que le apuntaban a la propia Meggers la existencia de socieda-

des complejas en la desembocadura del Amazonas fueron interpretadas como producto de la migración de una cultura andina, creadora de una cerámica sofisticada que, con el paso de los siglos, entró en decadencia debido a las limitaciones ambientales. En el punto de conocimiento actual de la arqueología y de la historia, esto es insustentable.

Hace aproximadamente dos mil quinientos años comenzaron a ocurrir importantes cambios sociopolíticos en la Amazonia y en otras partes del continente. Desde esa época provienen las evidencias del surgimiento, en diferentes lugares de la selva, de grandes asentamientos sedentarios y de cambios significativos en el paisaje, como la construcción de montículos, terraplenes, caminos, canales, zanjas, camellones, geoglifos y la formación de *terras pretas,* suelos antrópicos de alta fertilidad producidos por ocupaciones de larga duración (Neves, 2011). La construcción de estas estructuras artificiales estuvo asociada a un aumento demográfico (Denevan, 1976; 1992), que se hizo visible en el registro arqueológico e implicó, indudablemente, el surgimiento de estructuras jerárquicas que organizaron los trabajos de movilización de una gran cantidad de tierra, que dejó marcas indelebles en el paisaje.

El tamaño de esas poblaciones prehispánicas y de los primeros momentos del contacto con los europeos, como describieron las crónicas, contrasta radicalmente con las formaciones indígenas actuales, ya que la debacle demográfica causada por epidemias, esclavizaciones y reducciones a misiones, entre otros males, produjo fuertes efectos en las formas de organización social indígena. Las devastadoras consecuencias del contacto extinguieron a muchos pueblos y a otros los redujeron drásticamente, obligándolos a adoptar diversas estrategias de supervivencia, como la de refugiarse en regiones de cabeceras. Los indígenas se reorganizaron de modos distintos por la dispersión de los sobrevivientes y la disminución dramática del tamaño de los grupos. Por el mismo motivo hubo cambios importantes y veloces en el paisaje amazónico después de la conquista: el rápido crecimiento de la vegetación ocultó las antiguas aldeas, dando la apariencia, a ojos extranjeros, de un bosque virgen y vacío de humanos. De este modo, lo que en realidad fue producto de siglos de devastación causada por el contacto con los europeos y las sociedades nacionales, se convirtió en la visión paradigmática del pasado y actualidad de los pueblos amazónicos.

Algo semejante, pero como un reflejo invertido, ha ocurrido con los Muiscas, etnónimo con el que se ha denominado a los indígenas que habitaron el altiplano cundiboyacense en los Andes orientales colombianos. La imagen que los cronistas españoles crearon sobre los Muiscas en los siglos XVI y XVII (Anónimo [1539] *apud* Tovar, 1995; Oviedo y Valdés, 1944; Aguado, 1956; 1916; Castellanos, 1997; Simón, 1981; Freile, 1997; Piedrahita, 1973; Zamora, 1980) fue la de un proto-estado en el que dos grandes príncipes o señores (caciques) de características feudales, el Zipa de Bogotá y el Zaque de Tunja, estarían al borde de un conflicto final en el que el vencedor lograría tornarse soberano único de un vasto territorio para formar un estado, proceso truncado por la conquista española.[2]

2 Sobre la conquista de esta región, véase Friede (1966).

Esta descripción sembró la idea de la existencia de una homogeneidad cultural y de una estructura de poder piramidal, en la que grupos familiares estaban bajo el comando de un "capitán", que a su vez era subordinado a un cacique que tenía el control de varias capitanías de una región y que, a su vez, rendía cuentas a un cacique mayor, cuyo poder era suprarregional.[3] Los caciques y "capitanes" vivían en construcciones exclusivas llamadas "cercados", y usaban elegantes mantas de algodón y ricos adornos de oro de acuerdo con su rango. Los caciques y "capitanes" rendían tributos a los caciques principales, los cuales generaban un sistema de explotación de sus "vasallos". Esas ideas fueron retomadas por los historiadores de la joven República de Colombia en el siglo XIX (Guarín, 2005) –ideas que resultaron por demás centrales para la construcción de la nación– y orientaron buena parte de los estudios arqueológicos e históricos[4] del siglo XX.

Por fortuna, esa imagen ha sido cuestionada con gran vehemencia en años recientes por trabajos arqueológicos (ver Langebaek, 2008; Langebaek et al., 2015; Henderson, 2017) e históricos (Gamboa, 2008; 2010; Bernal, 2017) que evidencian que no había tal estructura piramidal, ni proto-estado, ni dos grandes caciques disputando la supremacía regional. Las evidencias arqueológicas demuestran que las dimensiones de los asentamientos eran variados, siendo los más grandes de carácter permanente, y que reunían una gran población en épocas de fiestas; que los contrastes de los ajuares funerarios no permiten distinguir claramente las diferencias jerárquicas ni la existencia de una élite explotadora y abusiva; que los adornos de oro eran menos importantes que los de cobre y que provenían, vía intercambio, de otras regiones; y, que el control territorial de los caciques mayores no era tan fuerte, hecho corroborado por las fuentes históricas que muestran la limitada capacidad de influencia de un cacique sobre una región y sus "súbditos", ya que las personas podían trabajar para dos caciques distintos e, incluso abandonarlos para asociarse a otros (Londoño, 1984; Gamboa, 2010).

Con los años, la aparente homogeneidad del mundo muisca se ha transformado en un conglomerado de diferencias manifestadas, entre otras cosas, en un poder político atomizado basado en obligaciones mutuas en las que los jefes de grupos familiares y "capitanes" podían trabajar para un cacique a cambio de contraprestaciones; la insatisfacción con un cacique implicaba un cambio de relaciones, pues más importante que la dominación y la coerción eran la

3 La caracterización que los españoles hicieron de estos caciques los asemejaría, como una proyección del mundo hispánico, a señores feudales. Sin embargo, por la ausencia de una élite guerrera al servicio del cacique y de elementos contractuales en la relación de vasallaje, entre otras cosas, la descripción del sistema piramidal muisca se correspondería más con un sistema patrimonialista. En estos sistemas, de acuerdo con Weber (1964: 759), el dominio no puede ser ejercido por medio de la fuerza física, ya que el poder político se organiza de manera análoga al poder doméstico. Para Weber, el feudalismo sería un caso límite de estructura patrimonial (1964: 810).

4 La arqueología y la historia del territorio muisca son muy extensas y presentan diferentes vertientes, interpretativas y teóricas. Sin ser exhaustivo, dentro de los trabajos más relevantes se pueden citar los de Broadbent (1964), Friede (1966), Falchetti & Plazas (1973), Tovar (1980), Villamarín & Villamarín (1981), Londoño (1984; 1996; 2001), Lleras & Langebaek (1987), Langebaek (1987; 1992; 1996; 2005; 2008; 2011; 2019), Sotomayor (1989-1990), Lleras (1995), Kurella (1998), Cárdenas-Arroyo (2002), Correa (2004; 2005), Gamboa (2005; 2008; 2010), Boada (2006; 2009), Henderson (2008; 2017), Bernal (2008; 2017), Langebaek et. al. (2000; 2015).

persuasión, y el prestigio. De esta manera, algunas de las preguntas centrales que hoy tienen los especialistas están dirigidas a comprender de qué tipo eran estas sociedades, hasta dónde llegaba la integración regional y cuál era la naturaleza de la jerarquía, y el poder, entre los Muiscas.

El cuadro que tenemos actualmente sugiere que había una multiplicidad de cacicazgos heterogéneos, de diversas dimensiones, autónomos y con grados variados de integración regional, que incluían, por un lado, ciertas especializaciones locales como la producción de sal y de objetos de orfebrería; y por otro, varias redes de intercambio de productos con pueblos diversos de la cordillera, del valle del Magdalena y de los Llanos (Tierras Bajas). Hubo caciques más influyentes, como los de Bogotá, Guatavita, Tunja, Sogamoso y Duitama, pero nada sugiere tendencias a la centralización del poder sino la existencia de diversos centros de importancia religiosa y/o económica, que coinciden con localidades de mayor tamaño, donde se constata una larga secuencia de ocupación de al menos dos mil años, lo cual sugiere más la importancia del lugar en sí[5] que la relevancia de determinados linajes. Es posible que los Muiscas se adscribieran a una identidad étnica más amplía que la de la dimensión local, ya que había circulación de personas por diferentes mercados y centros ceremoniales por todo el altiplano; también compartían una serie de semejanzas culturales: estilos cerámicos que contrastan con los de otras regiones de los Andes orientales también hablantes de lenguas chibcha (Langebaek, 2019) y la producción de mantas de algodón, y ofrendas. Al mismo tiempo, enfatizaban en notables diferencias micro-regionales relacionadas con prácticas funerarias, la presencia o no de obras monumentales y/o de adecuación agrícola, la decoración cerámica y textil e, inclusive, podría haber variaciones dialectales dentro de un mismo cacicazgo (Bernal, 2017). Se ha propuesto la hipótesis de que el poder de los caciques estaría relacionado con la vida ritual y la organización de fiestas con gran consumo de bebidas fermentadas (Henderson, 2008; 2017; Langebaek, 1992; Langebaek et. al., 2015), como se desprende de las evidencias del material cerámico y del interés de los españoles en prohibir las "borracheras", nombre con que los españoles se referían a las fiestas indígenas; aunque esto también podría verse como una manera de controlar el poder de los caciques ya que el consumo fastuoso de una fiesta los impediría de acumular (Langebaek, comunicación personal).

Esta caracterización me conduce a pensar que la lógica de organización sociopolítica de los Muiscas es muy semejante a ciertas formas de organizaciones sociopolíticas amazónicas, más exactamente a los sistemas regionales abiertos, pluriétnicos y multilingües en los que existen –o no– ciertas estructuras jerárquicas. Estos sistemas regionales deben ser entendidos como redes abiertas de relaciones sociales que pueden contraerse, expandirse o intersectarse fluidamente con otros sistemas diferentes (Vander Velden & Lolli, 2021), así como se caracterizan por ser multicéntricos, evidenciando complementariedades y alternancias en diferentes escalas,

5 Langebaek (2019) explica que una de las singularidades de los cacicazgos más importantes (Bogotá, Tunja, Sogamoso, Duitama) presentan continuidad de ocupación desde el período Herrera (400 a.C-1000 d.C), lo cual sugiere la importancia simbólica o ritual de esos lugares.

regionales y micro-regionales. Por este motivo, estos sistemas regionales suramericanos no pueden pensarse a partir de otros modelos de alcance regional orientados por la oposición entre centro-periferia, como es el caso, por ejemplo, de los sistemas patrimonialistas de África occidental (Murphy, 2010), o de los sistemas galácticos del Sudeste asiático (Tambiah, 1985), en los que, tanto el poder político como los ideales rituales y cosmológicos, se irradian desde un centro jerárquicamente superior y se adoptan por coerción y/o mímesis en función de la distancia social y espacial, a partir de la tensión entre la autonomía, equivalencia y simetría de las relaciones entre los jefes de las diferentes unidades sociales de la red regional, y la constitución de relaciones asimétricas dentro de cada una de esas unidades.

Mi objetivo en este texto no es reinterpretar a los Muiscas desde la Amazonia, ni discutir la idea de cacicazgo como estructura sociopolítica anterior al estado, tareas para las que no tengo competencia, sino traer algunos elementos amazónicos que puedan ampliar las interpretaciones de los especialistas en los Muiscas acerca del poder, la jerarquía y la integración regional, y contribuir para que se hagan nuevos análisis que pueden expandirse a otras organizaciones sociopolíticas del continente. Aquí apenas se pretende localizar a los Muiscas dentro de un cuadro comparativo más general y relacionado con algunos aportes de la etnología actual. Me baso tanto en ideas robustas de la reciente etnología amazónica como en semejanzas estructurales encontradas en el registro arqueológico, que sugieren la existencia de un modo general de organización sociopolítica reacio a la centralización; características visibles tanto en el registro arqueológico como en algunos sistemas regionales amazónicos actuales, donde la jerarquía es importante. Para ello, a lo largo del texto exploraré tres temas: la producción de diferencias, la integración regional en sistemas abiertos, y, la relación entre jefes y caciques con las fiestas. Sin duda alguna, la diversidad de formas de organización social de los pueblos indígenas americanos, en el pasado y en el presente, es producto de un largo proceso endógeno que coloca esta diversidad en un *continuum* y no en un camino evolutivo finalista que conduce de las sociedades "acéfalas" a los estados.[6]

LA IMPORTANCIA DE SER DIFERENTE

En primer lugar, no deja de ser llamativo de que en Suramérica apenas hubo sociedades estatales en los Andes Centrales. Este hecho intriga particularmente a los arqueólogos que trabajan en el Área Intermedia[7], a la cual consideran como un lugar privilegiado para estudiar

6 Robin Horton (1972) ha demostrado para África occidental, a partir de varios tipos de organización social, la existencia de continuidades entre sociedades sin estado y los estados pre-coloniales de la región.

7 En la arqueología americanista se conoce como Área Intermedia a una región de límites imprecisos que abarcaría entre Nicaragua y el norte de Ecuador, y en la que se pueden incluir el Área Circuncaribe y parte de las cuencas amazónica y orinoquense. González (2011) enfatiza que la región ha sido definida por la ausencia de horizontes integradores, en contraste con Mesoamérica y los Andes Centrales, caracterizados por la presencia de estados precolombinos. Recientemente, desde la etnología, y como una crítica a la predominancia de análisis sobre pueblos andinos, mesoamericanos y amazónicos, se ha propuesto visibilizar la importancia del Área Istmo-Colombiana (Halbmayer, 2020), la cual cubre buena parte de lo que es el Área Intermedia para los arqueólogos.

comparativamente los procesos de diferenciación y cambio social. De acuerdo con Drennan (2011), en el Área Intermedia

> (...) la vida sedentaria basada en la agricultura se estableció temprano y dio paso al desarrollo de un gran número de cacicazgos regionales con diversas características. A pesar de su carácter regional (o supralocal), los cacicazgos del Área Intermedia persistieron por mucho tiempo en una escala relativamente pequeña de integración política (2011: 414).

Este aspecto, junto a la estabilidad de otras características durante siglos, como por ejemplo la construcción de caminos y la permanencia de estilos cerámicos e iconográficos asociados a entierros que evidencian alguna forma de jerarquía, nos hace preguntarnos por qué no se formaron estados (Cardale & Herrera, 1995; Uribe, 1995; Gnecco, 1995; 1996; Gassón, 1996; 2000; 2003; 2014; Boada, 2006; 2009; Herrera, 2008; Hoopes, 2011; Langebaek et. al., 2015; Vargas Ruiz, 2015; Henderson, 2017). En lugar de buscar resolución en limitaciones geográficas o ambientales, una respuesta plausible es que la estructura abierta de estos sistemas se fundamentaba en la autonomía, la especialización diferenciada (productiva y ritual) y la complementariedad, por lo cual el poder no se centralizaría en la escala regional, ya que sus caciques y especialistas rituales, y/o guerreros, buscarían mantenerse diferentes a sus vecinos y rivales, y podrían activar –y desactivar– relaciones en cualquier dirección de la red más amplia.

Pensar de este modo nos aparta de las ideas preconcebidas del neo-evolucionismo (Service, 1962), que sitúan los cacicazgos como un paso obligatorio de la evolución social en dirección al estado; un esquema determinista en el cual la confluencia de condiciones apropiadas relacionan positivamente el sedentarismo, la agricultura y el crecimiento demográfico con la complejidad social, a partir del surgimiento de élites que se apropian de recursos escasos y de excedentes de producción para controlarlos y distribuirlos a una mano de obra que dominan. Igualmente, es importante moverse de la idea preconcebida de la versión moderna del estado, que presupone una forma de organización dividida en clases en la que se comparte un espacio, una cultura, una historia, una identidad y hasta una lengua común, a partir del proyecto de una élite que usa el poder para imponer o negociar su proyecto de dominio.

De cualquier modo, se entienden los estados arcaicos y modernos como fuerzas homogeneizadoras que buscan uniformizar y crear semejanzas, al tiempo que erradican o esconden las diferencias. Como vimos, los sistemas regionales que aquí tratamos no se encuadran en la visión clásica y se aproximarían, en algún sentido, a la proposición de Clastres (2003) de que son "sociedades contra el estado", ya que impidieron el surgimiento de fuerzas homogeneizadoras, y limitaron la concentración y centralización del poder porque éste no se ejerce de manera coercitiva, lo cual favorece la autonomía y la multiplicidad. Pero, al mismo tiempo, se alejan de la visión clastreana, pues la idea de que las "sociedades contra el estado" preservan su autonomía por medio de una baja densidad demográfica, y funcionan por medio de un

"igualitarismo" generalizado para no constituir conjuntos sociopolíticos que integren diversos grupos locales, no se condice con las evidencias arqueológicas y etnográficas.

Al considerar que la presencia o ausencia del estado funda, en toda sociedad, su estructura lógica,[8] Clastres, al mismo tiempo, abrió un nuevo campo y limitó su creatividad. Los sistemas regionales, que existieron (y existen) en buena parte de Suramérica, sugieren la presencia simultánea de relaciones jerárquicas, verticales y asimétricas, y relaciones "igualitarias", horizontales y simétricas, que se manifiestan en diferentes intensidades y escalas. La jerarquía no necesariamente va a poner a una sociedad en el camino inexorable de la configuración de un estado y, de hecho, puede estar al servicio de la manutención de la autonomía.[9] Y es aquí donde la historia de larga duración de la Amazonia y la teoría etnológica comienzan a mostrarse inspiradoras para el caso muisca.

Las Tierras Bajas de Suramérica son un lugar privilegiado para ver la existencia de sociedades jerarquizadas precolombinas, por fuera del modelo de correlaciones positivas definido por los modelos tradicionales de evolución social. En la Amazonia, las fechas más antiguas de domesticación de plantas no están asociadas a un modo de vida sedentario, así como el surgimiento de la cerámica tampoco está asociado a los centros de domesticación de plantas ni al sedentarismo. De acuerdo con las evidencias arqueológicas más recientes, el aumento demográfico y el surgimiento de sociedades jerarquizadas no parece estar relacionado a la intensificación de la agricultura sino a procesos de construcción del paisaje, que incluyen un modo de producción de alimentos que mezcla la producción en ciclos largos, asociados al manejo de árboles perennes de alta productividad estacional;[10] y a un ciclo corto, asociado a plantas cultivadas de crecimiento rápido, modo de vida que encuentra sus raíces en el Holoceno Temprano (Neves & Heckenberger, 2019). Por medio de este modo de manejo agroforestal se puede tener acceso a grandes cantidades de proteína (Shepard et al., 2020) y a una dieta abundante, especialmente magnificada por los recursos pesqueros de la región. La mezcla del ciclo largo y del ciclo corto también está presente actualmente en los Andes orientales colombianos y otras regiones adyacentes, donde los indígenas Kogi y U'wa –hablantes de

8 En años recientes, Graeber & Sahlins (2017) han argumentado que hay un orden político prefigurado en el cosmos ya que en las relaciones entre humanos y meta-humanos (dioses, ancestros, etc.), de estos últimos emanan los poderes de la vida y la muerte que son la base de la autoridad y la dominación. De este modo, "algo como el estado es la condición general de la humanidad" (2017: 24). Si bien es cierto que para la etnología contemporánea los meta-humanos son agentes políticos, las relaciones asimétricas de algunos de estos seres en relación a los humanos no necesariamente deben pensarse como autoridad y dominación. De hecho, por lo menos en la Amazonia, estos agentes meta-humanos no actúan por iniciativa propia sino apenas cuando son accionados por algún humano para curar, proteger o hechizar, entre otras cosas.

9 Graeber & Wengrow (2021) han mostrado innumerables ejemplos arqueológicos y etnológicos en los que muchas sociedades muestran alternancias entre una formación igualitaria y otra jerárquica de acuerdo con los ciclos ecológicos y rituales. El hacer y deshacer jerarquías estacionalmente es una propiedad estructural, sus manifestaciones son muy variadas.

10 Por ejemplo, asaí (*Euterpe precatoria*), patabá, milpesos o seje (*Oenocarpus bataua*), burití, moriche o canangucho (*Mauritia flexuosa*), cacao (*Theobroma cacao*) y castaña del Brasil (*Bertholletia excelsa*), entre otros.

lenguas chibcha, como los Muiscas– usan hasta hoy las nueces del árbol *Metteniusa edulis* como importante alimento ritual (Reichel-Dolmatoff, 1985; Osborn, 1995).[11]

Los estudios botánicos recientes sobre domesticación y manejo de plantas (Steege et al., 2013; Clement et al., 2015; Levis et al. 2017; Clement, 2019) confirman que la selva es en gran parte antrópica, como ya sugería Balée (1992; 1993; 2013). E identifican que esto fue resultado de una gran diversidad de sistemas productivos y de manejo agroforestal, seguramente asociados a preferencias alimenticias distintas por diferentes grupos humanos, que seleccionaron e influyeron en la composición del bosque hasta hoy, dando lugar especial a dichos árboles perennes. De este modo, el manejo indígena de plantas evidencia que, más que un proceso de domesticación, en la Amazonia existe hasta hoy un *continuum* entre especies incipientemente domesticadas, semi-domesticadas y domesticadas (Clement, 1999, Levis et al., 2017). Esa variedad de sistemas agroforestales demuestra que una de las características del modo de producción y manejo indígena amazónico estuvo –y está– orientado hacia la diversidad: en otras palabras, hacia la producción de diferencias.[12] Esta diversidad no se manifiesta apenas en el plano biológico, pues está estrechamente relacionada con las relaciones sociales, las cuales trabajaron en la producción de diferencias a través del parentesco, las lenguas, la especialización de ciertos conocimientos y la manufactura de objetos, incluyendo diversos estilos cerámicos, entre otras cosas; y es algo muy visible en la actualidad. La característica central de las sociedades amazónicas es la diversidad, la cual es entendida por Neves (2014: 74) como un "patrón fundador" y en ella podemos ver un vínculo profundo entre las poblaciones humanas amazónicas del pasado y del presente.

La conjunción entre abundancia y diversidad evidencia que, desde la perspectiva histórica, el surgimiento de sociedades jerarquizadas en la Amazonia respondió a una lógica diferente a la de las ideas preconcebidas: en lugar de escasez de recursos tuvimos abundancia y autonomía productiva. Esto significa que las sociedades jerarquizadas que surgieron en la selva no se basaron en el control de recursos económicos escasos, pues eran sociedades de la abundancia que trabajaron activamente en la producción de diferencias. La actual diversidad biológica, lingüística y cultural es producto de una estructura de *longue durée* (Braudel, 1968) que se caracteriza por la producción de diferencias.

Para pensar en esa estructura es importante recordar al padre del estructuralismo. Una de las conclusiones principales de Lévi-Strauss en sus trabajos sobre mitología americana está en *Historia de Lince* (1992), cuando afirma que los pueblos indígenas americanos se caracte-

---

11 Hasta donde sé no hay informaciones sobre el uso de árboles perennes en la alimentación y vida ritual muisca, pero debió haberlos. Hasta la actualidad, sus vecinos U'wa depositan ofrendas después de las ceremonias principales a los pies de los árboles *kutha* (especie no identificada) y *kara* (*Mettenusia edulis*). De las nueces de esta fruta, después de un complejo proceso de eliminación del amargor, se elaboran diferentes alimentos, incluso la chicha para los rituales *reowa* del solsticio de verano (Osborn, 1995: 118-123).

12 De acuerdo con Clement (2019), los indígenas amazónicos tratan a las plantas como individuos durante su propagación y manejo, lo cual produce, como respuesta en la población futura de plantas, cambios fenotípicos mucho más rápidos que los que son vistos en la agricultura.

rizan por una "apertura al otro", la cual refleja un "dualismo en perpetuo desequilibrio"; un principio de organización que trasparece en la ideología, en la organización social y en otros aspectos. La etnología amazónica de las últimas tres décadas ha confirmado ampliamente esta característica y ha demostrado que la apropiación de la alteridad es fundamental, tanto para la construcción del cuerpo, la persona y los colectivos, como de las relaciones de parentesco y las identidades. Esas modalidades de apropiación de la alteridad son variadas, mostrando diversos grados de apertura o cerramiento, aunque están fundamentadas en la idea de producir y mantener la diferencia, por lo cual no se generan ni categorías ni identidades permanentes, ya que el estatuto de las relaciones sociales está en un proceso constante de creación y actualización: consanguíneos pueden convertirse en afines, y viceversa, los aliados pueden pasar a ser enemigos; un grupo o una comunidad puede auto-identificarse de varios modos distintos.

La producción de identidades y diferencias parece estar conectada tanto con el "igualitarismo" como con la jerarquía, ya que ambos términos puedan hacer parte de un par que opera bajo los efectos del dualismo en perpetuo desequilibrio. De acuerdo con la etnología amazónica, en sociedades de tendencia más "igualitaria" predomina una concepción de humanidad anclada en el grupo local, en un lenguaje asociado a la predación y al canibalismo, en el que la captura de agencialidades externas –como cantos de no-humanos, cabezas trofeo, nombres de enemigos muertos, etc.–, por medio de la guerra, la caza y el chamanismo, son fundamentales. De otro lado, en pueblos donde las ideas de jerarquía parecen ser más relevantes existe una visión ampliada de la humanidad, un ideal pacifista que no excluye totalmente la guerra, y un lenguaje que exalta el intercambio y el contraste entre equivalentes (jefes, chamanes, aldeas), los cuales permiten construir identidades y diferencias.

Pensar que esos dos modos generales son opuestos y excluyentes puede ser un gran engaño. El caso de los Parakanã, grupo hablante de una lengua tupí-guaraní que habita en el interfluvio de los ríos Pacajá-Tocantins, y que sería fácilmente clasificable como un grupo "igualitario", es ejemplar. De acuerdo con Carlos Fausto (2001), a finales del siglo XIX una pelea interna durante una expedición de guerra produjo una fisión, en la que el grupo se dividió en dos bloques, uno oriental y otro occidental, motivando que cada uno optara por estrategias de sobrevivencia diferentes y se valiera de mecanismos sociológicos de producción y reproducción del grupo distintos. Los occidentales, más numerosos, abandonaron progresivamente la horticultura para dedicar cada vez más tiempo a la caza y recolección de alimentos. Intensificaron la guerra, tendieron a la atomización, al debilitar las relaciones entre parentelas, eliminaron las asimetrías internas y debilitaron los fundamentos de la autoridad política.

Los orientales, por su lado, tomaron una posición a la defensiva, se mantuvieron cohesionados y se encerraron en sí mismos, dando origen a un sistema de mitades exogámicas que implicó la generación de diferencias internas, (asimetría entre consanguíneos, simetría entre afines); adoptaron un patrón más sedentario y cierta centralización política al tener un jefe. Cada grupo parakanã occidental localizó la diferencia y la alteridad en el exterior, mientras que los

orientales generaron una identidad asimétrica entre consanguíneos y una alteridad simétrica entre las mitades (Fausto, 2001: 77). Aunque desconozcamos cómo se organizaban los Parakanã antes de la fisión, su caso evidencia que un mismo grupo puede escoger caminos distintos, tanto ideológicos como de organización social y modos de producción, y esto es posible porque inestabilidad, transformación y reversibilidad[13] son características de muchos sistemas sociales.

Este ejemplo también demuestra que una solución "más compleja" en términos de organización sociopolítica poco tiene que ver con demografía o con control de recursos escasos. Igualitarismo y jerarquía son dos caras de una misma moneda, y nada predestina evolutivamente a la complejidad social. Posiblemente no exista contradicción, ya que jerarquía e igualdad no parecen estar separadas sino que cada una se expresaría en planos o escalas diferentes. Como explicamos arriba, el sistema económico basado en la abundancia de recursos está conectado con la autonomía productiva. De este modo, la esfera económica promueve la autosuficiencia de cualquier grupo residencial o local; por lo tanto, aquí hay una tendencia a la simetría e igualdad que es visible en todos los rincones amazónicos. Entonces, en esta esfera no vamos a encontrar los fundamentos del poder ni de la jerarquía en la Amazonia, ni en el pasado ni en el presente, lo cual nos obliga a enfocar en una forma de relación asimétrica que se encuentra en otro plano, pero que está estrechamente articulada con la producción para rituales y fiestas en los sistemas regionales donde la jerarquía es importante. En estos sistemas regionales, las relaciones asimétricas y jerárquicas operan internamente dentro de cada grupo local, mientras que las relaciones externas con otros grupos locales operan por medio de relaciones simétricas e igualitarias.[14]

En otras palabras, siempre están presentes dos dimensiones: una interna, en la que se constituyen relaciones asimétricas y jerárquicas dentro de cada grupo o localidad, y otra externa, en la que priman las relaciones simétricas entre equivalentes; estas últimas pueden denominarse relaciones heterárquicas.[15] Este último aspecto destaca la presencia de varios

---

13 Como bien sabemos desde el ejemplo clásico de la oscilación Gumsa-Gumlao entre los Kachin (Leach, 1995).

14 La idea de que existen alternancias entre relaciones asimétricas internas y relaciones simétricas externas es un patrón muy general en la Amazonia. Por ejemplo, los Yudjá, un grupo tupí en el que las ideas de jerarquía no son tan resaltadas, configuran su *socius* por medio de "grupos constituidos internamente por una asimetría, interconectados por una relación de simetría que, abierta al evento, puede presentar estados alternados de asimetría" (Lima, 2005: 1 00).

15 El concepto de heterarquía se usa en la arqueología para criticar el clásico modelo de evolución de la complejidad social. De acuerdo con Carol L. Crumley (1995) no existen estructuras sociales intrínsecamente jerárquicas, pues con frecuencia se entiende jerarquía como un modelo geométrico compuesto por elementos en los que ciertos factores están subordinados a otros y pueden ser ranqueados, algo que ella no identifica ni en la escala regional ni en la larga duración en sus análisis sobre asentamientos celtas, y que es un hecho bastante análogo a los análisis arqueológicos amazónicos. Entonces, afirma Crumley, surgen patrones multiescalares y multitemporales en los que cada elemento no está ranqueado con relación a los otros, o tiene el potencial de ser ranqueado en un número diferente de maneras. Crumley explica que la jerarquía caracteriza las relaciones de poder en algunas sociedades, pero también hay estructuras heterárquicas, como coaliciones o confederaciones, donde el poder tiene contrapesos en lugar de ser ranqueado. Por ello, puede haber heterarquía de escalas, de poder y de valores. La relación jerarquía-heterarquía, afirma Crumley, admite flexibilidad temporal y espacial, por eso una heterarquía podría transformarse con el tiempo en una jerarquía y viceversa, del mismo modo en que una relación heterárquica en una escala puede ser jerárquica en otra. La relación entre jerarquía y heterarquía es una herramienta clave para tratar con el pasaje entre escalas, y puede mostrarnos que con un mismo principio estructural pueden generarse sistemas sociales muy diversos.

centros que conviven sin que alguno tienda a controlar a los otros; debido a la importancia de las relaciones simétricas entre equivalentes, se exalta el intercambio y la regionalidad, y para ello es necesario que cada cual mantenga su diferencia con relación a los otros. No obstante, es posible que en determinados contextos pueda ocurrir una ampliación de escala en la que un jefe se posicione como jerárquicamente superior a otros, produciendo una nueva interioridad marcada por la asimetría, que produciría una nueva exterioridad[16] y simetría con nuevos jefes equivalentes con los que las relaciones pueden ser de intercambio y/o guerra.

De esta manera, vislumbramos un principio estructural característico de las organizaciones sociopolíticas indígenas que opera por medio de la tensión entre jerarquía y heterarquía (Cayón, 2020), visible en el pasado amazónico y que es una manifestación más del dualismo en perpetuo desequilibrio. De este modo, en lugar de buscar explicaciones en esquemas homogenizadores y piramidales, indagamos en un modelo que se caracteriza por una tensión estructural que generalmente evita el predominio de fuerzas que pueden producir un estado pero que no excluyen la posibilidad lógica de crearlo.[17]

SISTEMAS REGIONALES ABIERTOS

En la Amazonia, la autonomía productiva fue fundamental, elemento que, como vimos, está relacionado con la producción de diferencias. En rasgos generales, es el mismo escenario que la arqueología nos muestra en los Andes orientales. Alejandro Bernal (2017), notable inspirador de las reflexiones que originaron este texto, propuso que los Muiscas serían mejor comprendidos como un sistema heterárquico, dada la heterogeneidad y autonomía de comunidades indígenas culturalmente semejantes pero diferentes del altiplano cundiboyacense, las cuales estaban relacionadas por matrimonios, intercambios, guerras y fiestas (2017:81). Esta apreciación es correcta desde la escala regional, y el análisis de sistemas regionales amazónicos puede ser de utilidad para detallar mejor algunos elementos que harían parte de un sistema regional muisca.

A partir de los registros históricos y de evidencias arqueológicas sabemos que en el norte del continente se formaron sistemas regionales de integración que tuvieron un enorme dina-

16 Uno de los aspectos centrales, como explica Viveiros de Castro (2002) respecto de la topología del parentesco amerindio, y que podemos expander a la política, es que "(…) el exterior es inmanente al interior (…). El corolario de esa inmanencia es que cualquier punto arbitrariamente escogido del interior es un límite entre un interior y un exterior" (2002: 430).

17 No obstante, sería un estado que debería preservar las diferencias y manifestar la tensión estructural entre jerarquía y heterarquía. En los Andes Centrales fue común que un cacique o curaca tuviera, en un hermano, una "segunda persona" (Salomon, 1986; Rostworowski, 1988; Martínez Cereceda, 1995), un duplo que era su principal oponente o contra-poder, situación común también entre los Incas que, de acuerdo a especialistas peruanos (Rostworowski, 1988; Hernández Astete, 2012), siempre tuvieron dos Incas que coexistían: Inca Hanan, responsable por las relaciones entre Cuzco y otros pueblos andinos, el intercambio y la guerra; e Inca Rurin, encargado de las relaciones con los seres sobrenaturales, el manejo del calendario y la producción de tejidos y chicha. En otras palabras, un Inca ocupado de las relaciones internas y otro de las externas. Éste último también era conocido como Sapan Inca.

mismo, que incluyó tanto el aumento de la población y de la densidad de las redes sociales, intercambios económicos entre Tierras Bajas y Tierras Altas (Osborn, 1985; 1995; Salomon, 1986; Ramírez de Jara, 1996a; 1996b; Gómez, 1996-1997; Hornborg, 2005; Tovar, 2010; Bray, 2011; Smith, 2011), como de la complejidad política en el milenio anterior a la llegada de los europeos (Fausto & Heckenberger 2007). Partiendo de los textos de los cronistas se pueden identificar varios sistemas regionales en el Orinoco[18] y en el Amazonas[19]. Durante la conquista, estos sistemas regionales permitieron, a la vez, la resistencia indígena y la dominación colonial, que incentivó las guerras interétnicas y la captura de esclavos (Pineda, 1980-1981; 1985; 1990; S. Hugh-Jones, 1981; Llanos & Pineda, 1982; Useche, 1987; 1990; Oostra ,1991; Matallana & Schackt, 1991; Whitehead, 1992; Wright, 1992; 2005).

La formación de estos sistemas regionales se remonta a algo más de dos mil años en la Amazonia. A comienzos del primer milenio A.P. se intensificó la transformación del paisaje amazónico: grandes asentamientos sedentarios y varias obras monumentales datadas en esa época se hacen visibles en el registro arqueológico. Estos cambios no estuvieron relacionados a ninguna tradición cerámica ni grupo cultural. De hecho, los vestigios cerámicos demuestran una gran diversidad cultural, pues hubo desarrollos simultáneos, de diferentes fases y tradiciones, en distintos lugares (Neves, 2007), así como hubo co-existencia entre algunas fases en las mismas regiones, sin mostrar conflictos de unas sobre otras. Esto sugiere la formación de modos de integración regional que debían ser abiertos, multiétnicos y multilingües, relacionándose por varias formas de intercambio matrimonial, ritual y de objetos.

En la Amazonia Central, en la región cercana a la confluencia entre los ríos Negro y Amazonas, vemos un ejemplo claro. De acuerdo con Neves (2007: 127-132), a partir del análisis de un conjunto de 14 sitios –el mayor, de 90 hectáreas–, se estableció una ocupación continua de larga duración entre 500 a.C y 1500 d.C., caracterizada por cambios importantes, del tamaño y forma de los asentamientos, así como de los patrones de decoración cerámica.[20] La cronología evidencia la sobreposición de estas ocupaciones durante algunos siglos y muestra que gentes, que hacían cerámicas distintas, vivían a distancias relativamente próximas. Los sitios de las fases Manacapuru y Paredão están asociados a la formación de *terras pretas*, y se relacionaron directamente, pues en algunos de ellos se encuentran restos cerámicos de ambos, demostrando integración e intercambio, que posiblemente incluía exogamia y comercio.

---

18 Véase, entre otros, a Morey & Morey (1973), Morey, N. (1975; 1976), Morey & Morey (1975), Whitehead (1988; 1992; 1993; 1994), Arvelo-Jiménez, Morales & Biord (1989), Oliver (1989), Mansutti (1992), Arvelo-Jiménez & Biord (1994), Heinen & García (2000), Zucchi & Gassón (2002), Biord (2006) y Gassón (2011).

19 Véase, entre otros, Sweet (1974), Vidal (2000; 2003), Hill & Santos-Granero (2002), Heckenberger (2002; 2005; 2011) Fausto (2005), Hornborg (2005), Neves (2011; 2015), Eriksen (2011), Hornborg & Eriksen (2011), Smith (2011), Schaan (2013) y Harris (2015).

20 La cronología comprende: a) la fase Açutuba, entre 400 a.C. y 400 d.C.; b) la fase Manacapuru, entre 400 d.C. y 900 d.C.; c) la fase Paredão, entre 700 d.C. y 1250 d.C; y d) la fase Guarita, entre 900 d.C y 1500 d.C.

Las aldeas de ambas fases tenían un formato circular o de herradura, constituyendo un patrón regional que debía estar conectado con una cultura material semejante. A su vez, hubo grandes movimientos de tierra para construir montículos; se encuentran enormes cantidades de restos cerámicos; se enterraron algunos muertos en urnas funerarias, sugiriendo una población densa y estructuras jerárquicas. Estas ocupaciones también muestran alternancias entre períodos de centralización y descentralización política por los abandonos súbitos de los sitios, tanto grandes como pequeños, como si hubiera tensiones entre una ideología jerárquica y centrípeta con el carácter centrífugo, fragmentario y descentralizado de las unidades productivas familiares (Neves & Petersen 2006: 302), oscilación claramente relativa a la tensión entre jerarquía y heterarquía. De este modo, durante la segunda mitad del primer milenio d.C. encontraríamos en la Amazonia Central un sistema regional multiétnico y multilingüe donde había jerarquías, pero no hay evidencias fuertes de centralización, ya que había una tendencia a la fragmentación y disolución (Neves, 2014); tampoco hay evidencias de jerarquización a nivel regional. A partir del siglo XII disminuye el tamaño de los sitios y surgen asentamientos con construcciones defensivas.[21]

En el Alto Xingú (AX), las investigaciones de Heckenberger (1999; 2005) han mostrado la continuidad del patrón estructural entre los asentamientos prehispánicos y las aldeas contemporáneas, que se diferencian básicamente por la escala: las aldeas prehispánicas eran mucho más grandes que las actuales, aunque ambas presentan un modelo concéntrico de organización espacial, en el que las plazas centrales, epicentro de la vida ritual, estaban circundadas por las áreas domésticas. Durante el "período galáctico", comprendido entre los siglos XIII-XVII, hubo un aumento de la población y el crecimiento de los asentamientos; se construyeron conjuntos de grandes aldeas (aprox. 10 veces mayores a las actuales) que estaban rodeadas por profundos pozos defensivos; cada gran aldea era habitada por miles de personas que se distribuían por diferentes "barrios" en torno de la plaza principal, o en aldeas satélites, atravesadas por caminos que eran plantados con árboles frutales. Estos grandes complejos estaban interconectados por amplios caminos, por lo que había un sistema integrado, de escala regional, o una sociedad regional que compartía un mismo sistema de valores y que debía protegerse de grupos enemigos. Heckenberger afirma que no existía ninguna jerarquía entre los asentamientos, ni se estableció un patrón institucional en el plano regional; y que, con el paso del tiempo, los centros de poder cambiaban a lo largo de la región. A mediados del siglo XVII, las grandes aldeas colapsaron, quizás a consecuencia de los efectos de la llegada de los europeos. Dadas las semejanzas del período galáctico con el patrón contemporáneo, es posible imaginar que la vida no era tan diferente, aunque ciertamente sus jefes tuvieron una mayor envergadura. Hoy en día, afirma Heckenberger (2011), el AX es "(…) una verda-

21 Esto sugiere intensificación de conflictos en la Amazonia Central, los cuales se han asociado a la expansión de la Tradición Polícroma, un estilo cerámico presente entre el piedemonte andino y el bajo Amazonas, que ha sido interpretada como la dispersión o migración de hablantes tupí hacia el valle del Amazonas. Pero este punto no es consensual y está abierto a otras interpretaciones.

dera civilización compuesta de *polities* pequeñas y jerárquicas integradas en una *peer polity* regional heterárquica" (2011: 267).

Con relación a las fuentes históricas, uno de los casos mejor documentados y analizados es el del Sistema Interétnico Regional del Orinoco (SIRO) en el siglo XVIII (Arvelo-Jiménez, Morales & Biord, 1989; Arvelo-Jiménez & Biord, 1994; Biord, 2006; Biord & Arvelo, 2007; Morales Méndez, 2007; Mansutti, 2007; Hill, 2007; Tiapa, 2007). El caso SIRO demuestra la existencia de un macrosistema de integración regional prehispánico por el que, a lo largo de la cuenca del Orinoco, circularon objetos de procedencias tan variadas como los Andes colombianos, el litoral Caribe venezolano y guyanés, las Antillas y el Noroeste Amazónico. Este macrosistema estaba compuesto por varios otros sistemas de integración que permitían intercambios en diferentes direcciones. Era multiétnico y multilingüe, tenía centros múltiples que actuaban como puntos articuladores de diversas redes, y en los veranos surgían mercados en distintas playas e islas del río, donde se encontraban indígenas de muchos lugares lejanos para intercambiar. En el SIRO toda unidad local o étnica era autónoma políticamente, había especializaciones productivas y, eventualmente, relaciones belicosas. Desde la perspectiva de las esferas de intercambio, éstas se organizaban espacialmente a través de redes regionales, atravesadas transversalmente por diferentes nichos ecológicos, y en ellas las unidades políticas estaban descentralizadas. De esta forma el patrón arqueológico y el de los registros históricos converge en las Tierras Bajas: jerarquía interna, heterarquía externa.

En el presente etnográfico amazónico no hay ningún ejemplo semejante en densidad demográfica, tamaño de asentamientos y construcción de obras monumentales, a lo que muestran la arqueología y las primeras fuentes históricas. No obstante, aún existen ideas y prácticas fuertemente relacionadas con redes de intercambio, y en algunas partes existen sistemas regionales de integración, donde encontramos elementos de una ideología jerárquica en tensión con fuerzas heterárquicas. Los sistemas regionales multilingües del Alto Xingú (AX) y del Alto Río Negro (ARN) tienen características propias,[22] pero en ambos el énfasis recae en el intercambio, la jerarquía y la vida ceremonial,[23] en oposición a otras regiones de la Amazonia, donde estas características no parecen tan marcadas y en las que se exalta la necesidad de apropiación de cualidades externas, por medio del lenguaje del canibalismo y la predación. Por ejemplo, en estos dos sistemas regionales multilingües, la identidad común puede provenir de compartir una "humanidad verdadera" gracias a un ideal pacífico de vida civilizada que involucra en el AX un conjunto de comportamientos, valores morales y

22 Para una comparación entre los dos sistemas regionales, véase Andrello, Guerreiro & Hugh-Jones (2015).

23 Estas características, aunque demasiado generales, han sido atribuidas a los hablantes de lenguas arawak, y también han sido descritas históricamente en las Antillas, las Guyanas y en la selva oriental peruana. Hill & Santos-Granero (2002) y Santos-Granero (2002) afirman que hay una matriz arawak en la que persisten ciertos principios organizativos y un ethos distintivo en medio del continuo intercambio de ideas, valores, prácticas, conocimientos con pueblos vecinos y que favorece el surgimiento de identidades transétnicas en las que se puede conservar la lengua y asumir el ethos de algún vecino, o cambiar de lengua y mantener el ethos arawak.

estéticos, e intercambios donde se ritualiza el poder político de los jefes (Fausto, 2005; Guerreiro, 2015a; 2015b; 2016); mientras que en el ARN se comparten ideas interrelacionadas a la ancestralidad, territorialidad y derechos sobre bienes materiales e inmateriales, así como redes de intercambios, una etiqueta y un mismo sistema de conocimiento asociado a narrativas, rituales, cultura material, etc., codificado en la geografía y la memoria histórica común (concepciones de tiempo y espacio) y en las prácticas chamánicas (C. Hugh-Jones, 1979; S. Hugh-Jones, 1979; 1995; 2012; Cayón, 2008; 2012; 2013; Hill, 2011).

Estos dos sistemas regionales son muy distintos, pero comparten el mismo patrón estructural básico de tensión entre jerarquía y heterarquía. En los dos sistemas se celebran fiestas intra e intercomunitarias, donde se presentan formas particulares de discursos ceremoniales que son dominados por jefes y personas de prestigio que los intercambian entre sí,[24] actuando respectivamente para mostrar las asimetrías internas y las equivalencias externas. En estos dos sistemas se privilegian las relaciones jerárquicas internas y las relaciones heterárquicas entre jefes y comunidades diferentes.

Los modos de integración regional ocurren por medio de intercambios matrimoniales, rituales y de objetos, y existen especializaciones productivas regionales que sirven para resaltar las identidades y producir diferencias, generalmente más visibles y resaltadas en los contextos rituales, por lo que las especializaciones son centrales para cada sistema de intercambio. En el AX, los Kalapalo fabrican collares de concha de caracol, los Wauja hacen fina cerámica, los Kamayurá construyen arcos negros, los Matipu hacen collares de concha de caracol rallado y los Aweti producen sal. Todos esos productos se consideran bienes valiosos y lo que se valoriza en la escala regional es, justamente, que hayan sido manufacturados por los grupos especialistas, los cuales los intercambian entre sí en rituales regionales que congregan a centenas de personas. Existen formas de circulación interna de estos bienes que están relacionadas a prestaciones y contraprestaciones entre los jefes y los otros miembros de la aldea.

Por su parte, en el ARN, la fabricación de objetos de intercambio especializado es más variado y no siempre se relaciona con objetos valiosos: los Baniwa son famosos por sus ralladores de yuca; los Tukano por sus bancos; los Tuyuka por sus canoas; los "Makús" por sus canastos y venenos; los Tatuyo y Bará por sus coronas de plumas; los Makuna por sus cerbatanas; los Wanano por sus totumos, entre otros. A diferencia del AX, aquí no existen grandes rituales de escala regional sino fiestas de menor porte, en términos de participantes y cantidades de alimento, en las que se intercambia principalmente comida, y a veces, objetos especializados. Ya que el sistema es abierto, los objetos circulan gracias a diferentes relaciones que activa una localidad, o a relaciones personales en las que un individuo se conecta con parientes y afines que viven en otros lugares.

24 Estas formas discursivas también han sido descritas para el Orinoco (Morey & Morey, 1975; Gassón, 2003).

Ambos sistemas regionales tienen en común la presencia de grupos hablantes de lenguas arawak[25]; en el AX hay también hablantes de lenguas Karib y Tupí, mientras que en el ARN hay hablantes de lenguas Tukano orientales, Nadahup y Kákua-Nükak (antes encuadrados en una única familia lingüística denominada Makú-Puinave) y unos pocos Karib. Cabe destacar que en ninguno de estos sistemas regionales hubo lenguas francas (innovación inducida en el ARN por los misioneros); que en el ARN se aprecia mucho el ser políglota, cualidad poco valorada en el AX, donde los grupos se entienden por medio del lenguaje y musicalidad rituales. En las últimas décadas, la formación de sistemas regionales en la Amazonia ha sido asociada históricamente a la dispersión de pueblos hablantes de lenguas arawak (Hill & Santos-Granero, 2002; Santos-Granero, 2002; Zucchi, 2002; Heckenberger, 2002; 2005; 2011; Hornborg ,2005; Hornborg & Hill, 2011; Hornborg & Eriksen, 2011; Eriksen, 2011). Se les han atribuido los estilos cerámicos, conocidos como Barrancoide y Saladoide (Tradición Borde Inciso), encontrados en regiones muy distantes entre sí como el Medio y Bajo Orinoco, la Amazonia Central, el Caribe y el Alto Xingú. De acuerdo con Heckenberger (2002), los pueblos hablantes de lenguas arawak se caracterizan por presentar jerarquía social, aldeas permanentes y densamente pobladas, economías basadas en la agricultura, en especial, de yuca brava; integración sociopolítica fundamentada en el intercambio; una socialidad regional enraizada en el parentesco, la geografía y el territorio; y en una ideología pacifista. De acuerdo con algunos de estos trabajos (Hornborg, 2005; Hornborg & Hill, 2011; Hornborg & Eriksen, 2011), la expansión arawak no debe ser entendida como el crecimiento y dispersión de una determinada población biológica sino como el resultado de la etnogénesis, un proceso sociocultural continuo de negociaciones, incorporaciones e imitaciones interétnicas, que condujeron al establecimiento y reproducción de identidades regionales comunes. Según esta visión, en los sistemas regionales multiétnicos prehispánicos los pueblos hablantes de lenguas arawak interactuaban en forma pacífica con varios pueblos de lenguas diferentes, e intercambiaban productos dentro de una extensa red de comercio de larga distancia, donde además había especialidades en la producción de acuerdo con la ocupación, por varios pueblos distintos, de nichos ecológicos diferentes (Hornborg, 2005), lo cual también confirma la existencia de diversos sistemas agroforestales y hortícolas.

Alf Hornborg (2005) sugiere que la intensificación del cultivo de maíz y yuca brava habría sido incentivado para la elaboración de bebidas fermentadas, cuyo consumo "ceremonial" estaba orientado hacia la creación y mantenimiento de relaciones sociales, dentro de las que se incluyen los lazos entre "socios comerciales" que demuestran la abertura del sistema; idea

25 Para Carlos Fausto (2005: 18) no es muy problemático aceptar, en ausencia de la proximidad geográfica, la retención de ciertas estructuras en la *longue durée*, dados los grados posibles de similaridad y diferencia presentes dentro de cada familia lingüística, haya o no distancia espacial; el problema sería determinar la relación entre dicha retención y la lengua. Por ello, no se debe pensar en un determinismo arawak en cuanto a la existencia o no de sistemas regionales, sino en la presencia de nociones generales (jerarquía, intercambio, etc.) que en contextos distintos tienen sus desarrollos históricos propios y producen sistemas sociales y culturales muy diferentes.

apoyada en el registro arqueológico, por los hallazgos de vasijas de cerámica para fabricar y consumir bebidas fermentadas,[26] y en las ideas que la etnología amazónica contemporánea tiene sobre la importancia de la comensalidad, el compartir sustancias y la fabricación del cuerpo para la construcción de relaciones, sociales y de parentesco. Es muy factible que los actuales rituales de intercambio en los que se realizan fiestas con bebidas fermentadas en la Amazonia sean una continuidad de un modo de socialidad creado alrededor de dos mil años atrás y que esté directamente relacionado con ideas sobre jerarquía/heterarquía en un contexto de redes y formas diversas de intercambio.

Algunos de estos elementos (crecimiento demográfico, intensificación de la agricultura, producción de cerámica para bebidas fermentadas) son contemporáneos a lo que el registro arqueológico muestra en el altiplano de la cordillera oriental colombiana para los períodos Muisca Temprano (1000-1200 d.C) y Muisca Tardío (1200-1600 d.C).

De acuerdo con Langebaek (1987; 1992; 2019), entre los Muiscas había especializaciones productivas regionales, intercambiaban productos a mayor distancia con otros grupos hablantes de lenguas chibchas de los Andes orientales como los Guanes, Laches y Sutagaos, con pueblos hablantes de lenguas arawak de los Llanos (Guayupe y Achagua) y Karib de la vertiente occidental de la cordillera y en los valles interandinos (Muzos y Panches); y en algunos lugares convivían con los Tegua, hablantes aparentemente de una lengua arawak, que les daban objetos valiosos y/o ceremoniales (Langebaek, 1987; 2019). Algunos cacicazgos eran especialistas en la producción de sal, otros en cerámica, otros en orfebrería, etc. Los Muiscas eran productores destacados de sal, mantas de algodón, figuras de oro y cobre, y cerámica, que intercambiaban por algodón, peces, esmeraldas, coca, tabaco, yopo (polvo para producir visiones, elaborado a partir de las semillas de *Anadenanthera peregrina*), plumas de aves, entre otros. Con excepción del algodón y los peces, los otros productos eran fundamentales para la vida ritual, y en su mayoría provenían de los Llanos, por lo cual entendemos que la apropiación de la alteridad, vía intercambio, era central para la constitución y funcionamiento ceremonial de cada cacicazgo.

Nunca, hasta donde sé, se ha cuestionado el hecho de que en la cordillera oriental apenas se hablaran lenguas chibchas, a pesar de que sea sabido que los Muiscas luchaban e intercambiaban con indígenas de diferentes familias lingüísticas, al menos arawak y karib, que habitaban los valles interandinos, el piedemonte y los Llanos. Pensar que sólo había una única familia lingüística en el altiplano de la cordillera oriental colombiana parece extraño en el contexto general, aunque por las evidencias fue plausible al menos en un recorte horizontal (en el altiplano); aunque hay algunas referencias a que los "lenguas" o traductores coloniales a veces no entendían los idiomas hablados por otros "muiscas" (Gamboa, 2010) y que a

26 Hasta ahora las evidencias más antiguas de fabricación de objetos cerámicos para la elaboración y consumo de bebidas fermentadas en la Amazonia se remonta al 1000 a.C. (Almeida, 2013) en el Alto Río Madeira. Esto no significa que la cerámica sea necesaria para la producción de bebidas fermentadas, ya que en el presente etnográfico éstas suelen ser preparadas en estructuras de madera semejantes a canoas y se consumen en totumas.

veces no se entendían ni los habitantes del mismo valle, como alguna vez explicó el cacique de Guatavita (Bernal, 2017). Es claro, sí, que los Muiscas se relacionaban activamente con pueblos no chibchas de tierras más cálidas en el piedemonte y los Llanos. Al norte, los Laches y Tunebos (actuales U'wa), hablantes de lenguas chibchas, explotaban tierras altas y bajas, relacionándose con sus vecinos Achagua, hablantes de arawak, algo semejante a lo que ocurría con otros pueblos chibcha en la planicie del Caribe. Los habitantes del flanco occidental de la cordillera oriental y del valle del río Magdalena, con quienes los Muiscas peleaban e intercambiaban productos, hablaban lenguas distintas; de acuerdo con las crónicas, en la cordillera central había varios cacicazgos que hacían guerras e intercambiaban productos, a pesar de que había una multitud de lenguas que no se entendían entre sí (Trimborn, 1949; Eckert & Trimborn, 2002), situación semejante a la región del alto Magdalena (Friede, 1953; Rappaport, 1987).

Por donde quiera que se mire, encontramos sistemas regionales multilingües y pluriétnicos en las cordilleras andinas colombianas. No es fácil entender porqué el territorio muisca sería una excepción en ese sentido. ¿O no será que, al haberse hecho un recorte horizontal apenas del altiplano, no puede verse que entre los Muiscas hubo relaciones horizontales y verticales por medio de diferentes redes de circulación, en contextos de diversidad étnica y lingüística? Me parece legítimo pensar que los Muiscas constituían un sistema regional abierto y pluriétnico (¿multilingüe?) en el que, en el plano horizontal, se compartía una misma humanidad, y en el vertical había gradaciones y diferencias asimétricas,[27] centrales para la apropiación de una alteridad que permitía el funcionamiento y constitución de las unidades sociales muisca. Esa apropiación pasaba inclusive por el sacrificio, ya que se ha descrito que los Muisca sacrificaban tanto a enemigos panches en la entrada de los cercados para ocasiones festivas, como a los *moxas*, niños sagrados que venían de los Llanos, en ciertas montañas (Sotomayor, 1989-1990), lo cual muestra una gradación de la alteridad de las víctimas rituales de acuerdo con su procedencia de las tierras bajas occidentales y orientales. Algunos de los grupos con los que intercambiaban, como los Guanes y los Laches debían detentar una humanidad semejante; mientras otros con los que intercambiaban y guerreaban, como los Panches y Muzos, se alejarían del ideal de una "humanidad verdadera". La humanidad estaba anclada en una forma de vida fundada en valores morales y estéticos y promovían distintas redes de intercambio entre cacicazgos y unidades sociales que marcaban sus diferencias, así como en varias actividades rituales que exaltaban la realización de ofrendas, la importancia simbólica de los caciques y la complementariedad entre diferentes centros.

---

27 En el ARN, además de las diferencias jerárquicas internas entre los clanes, también hay relaciones asimétricas entre pueblos de familias lingüísticas distintas, como los Tukano oriental y los Naduhup ("Makú"). La lectura tukano de esta relación suele poner a los Naduhup en la posición de "siervos" o trabajadores, lo cual no condice con la lectura de los "Makú", pues explican que hacen intercambios y alianzas con los tukano en las que pueden ayudarlos en ciertas labores temporales, como abrir un cultivo, aunque pueden disolver la relación cuando les apetezca. Véase Athias (2008) y Lolli (2022).

PARENTESCO, PODER Y FIESTAS

En gran medida, la etnología amazónica ha seguido a Clastres (2003), quien afirma que el poder de un jefe indígena no es permanente ni transferible, y puede perderse en cualquier momento; por lo cual, hay una fuerte tendencia a la fragmentación y a la necesidad de preservar la autonomía de las unidades sociales. Ese poder se fundamenta en el prestigio otorgado por la colectividad gracias a una serie de cualidades individuales, altamente valoradas, como la generosidad, la persuasión, la elocuencia oratoria, la serenidad para resolver conflictos, entre otras características que –vale señalar– no son exclusividad amazónica, pues están muy extendidas por todo el planeta. En la etnología amazónica, y en la antropología en general desde Frazer, se destacan además fuertes conexiones entre poder político y ritual. Así, en ciertos contextos amazónicos, estas esferas aparecen como elementos fundidos, cuando el jefe es también un chamán; en otros, se exalta la diferencia entre la dimensión política asociada a la producción del parentesco, en la que un jefe se opone al especialista ritual; en algunos, los dos especialistas trabajan complementariamente; y, en otros, una parte de la dimensión ritual está asociada a la guerra, donde el jefe es también un guerrero.[28]

En tiempos recientes, se ha percibido que el tema de la jefatura se relaciona con la construcción de la persona y, más ampliamente, con el tema de la maestría, evidenciando diferentes campos relacionales que generan asimetría: por ejemplo, entre un jefe y sus seguidores; un chamán y sus espíritus auxiliares; un espíritu dueño de cierta especie y sus tutelados; una mujer y su mascota –entre otros– ; donde el polo dominante de la relación aparece en términos de la diferencia generacional, es decir, como "padre", "madre", "suegro" o "suegra". Fausto (2008) explica que un dueño, por medio de la filiación adoptiva (meta-filiación), genera una asimetría de la relación, la cual es concebida como una forma de englobamiento, entendido en los términos de relación entre continente y contenido; esto significa que el cuerpo de un dueño tiene la capacidad de contener los cuerpos de sus dependientes. Esta capacidad de magnificación de la persona se deriva, de acuerdo con Costa (2017), de la relación de alimentación, la cual produce dependencia unilateral, control, protección y cuidado, ya que las necesidades inducidas por un alimentador en sus alimentados amplifican sus capacidades y le permiten contener en su cuerpo a las personas que alimenta. Un dueño, según Fausto (2008), es una pluralidad que aparece a otros como una singularidad. De este modo, un jefe es una persona magnificada, que contiene a su grupo gracias a las relaciones asimétricas y verticales que produce, y que están basadas conceptualmente en la diferencia generacional. Simultáneamente, ese jefe magnificado se relaciona con otros jefes que, al mismo tiempo, contienen a sus grupos, operando sus relaciones a partir de la horizontalidad y la simetría. En otras palabras, estamos de nuevo en el registro de la tensión estructural entre jerarquía y heterarquía.

---

28 Ver, entre otros, Clastres (2003), Seeger (1980), Rivière (2001), Santos-Granero (1986), Barcelos Neto (2008), Sztutman (2012), Guerreiro (2015a) y Vanzolini (2015).

El fundamento de la asimetría y de las relaciones jerárquicas en la Amazonia se encuentra en el principio de *seniority*. Por esto, el jefe suele ser visto como un padre adoptivo o como un suegro, aunque hay lugares donde estas relaciones se anclan en la diferencia por orden de nacimiento, como en el caso del ARN, donde la distinción entre un hermano mayor/hermano menor se corresponde con las especialidades de dueño de maloca (jefe) y chamán, respectivamente.[29] Entre los Muiscas, la relación asimétrica se fundamentaba tanto en la diferencia generacional como en el orden de nacimiento. Las fuentes históricas aseguran que eran una sociedad matrilineal, donde la transmisión de la jefatura era avuncular, lo cual ya es una variación significativa del modelo amazónico. Si el tío materno no podía pasar el poder a su sobrino, hijo de su hermana mayor, éste iría para un hermano uterino, siguiendo el orden de nacimiento.

Como puede verse, las relaciones asimétricas se enmarcan dentro de relaciones de parentesco que, a su vez, cimentan las relaciones políticas. Con esto podemos entender que las relaciones entre jefes y caciques muiscas con sus seguidores y rivales son, antes que nada, relaciones con consanguíneos y afines, lo cual hace muy difícil pensar en sumisión. La consanguinidad y la afinidad son categorías diferenciadas terminológicamente –algo característico de los sistemas dravidianos[30] amerindios– y, como explicamos arriba, son inestables y reversibles. Esto significa, entre otras cosas, que el universo social está compuesto por las dos categorías: los consanguíneos abarcan tanto a parientes genealógicos cercanos como a una gran gama de parientes clasificatorios cuyos lazos genealógicos son muy distantes o son creados ficticiamente, dependiendo si en cada sistema los vínculos provienen por la corresidencia o por lazos cognáticos, patrilineales o matrilineales; mientras que entre los afines se encuentran diversas gradaciones según la distancia social: afines efectivos, aliados, afines potenciales, extranjeros, enemigos, etc. Esto dificulta la identificación de grupos, implica su actualización constante y relativiza la importancia de la filiación, motivo por el que las formas de matrimonio y la residencia[31] suelen ser mucho más importantes en toda la Amazonia para la formación de unidades sociales de cualquier escala. Inclusive, en el ARN donde los grupos tukano orientales ordenan jerárquicamente, a partir del orden de nacimiento mítico, las relaciones entre clanes patrilineales que se consideran entre sí hermanos mayores o menores, estudios recientes muestran que el tema de la jerarquía es bastante discutido y contrastado entre los miembros de los clanes, por medio de narrativas míticas divergentes, pudiendo producir inversiones en el orden jerárquico o, inclusive, derivar en relaciones de afinidad (Andrello, 2016; 2019).

---

29 El trabajo complementario entre los dos especialistas puede constituir una jefatura bicéfala, siempre y cuando superen armónicamente la tensión entre fuerzas jerárquicas y heterárquicas que subyace a su relación de hermano mayor/hermano menor (ver Cayón, 2020).

30 De acuerdo con François Correa (2004), la terminología muisca era dravidiana, y se presentaba la peculiaridad de que, idealmente, el tío materno también era el suegro, o sea, la categoría "suegro" entre los Muiscas no pertenecía a la afinidad sino a la consanguinidad.

31 Por ejemplo, es común que donde la residencia es uxorilocal haya también servicio de la novia, y los grupos locales se formen por relaciones cognáticas.

En el caso muisca, recordemos, es más importante la preeminencia del lugar que el propio cacique o, en otras palabras, un cacique es importante porque dirige las actividades de un lugar de elevada importancia simbólica.

La formación de unidades sociales en los sistemas regionales amazónicos requieren de actualizaciones permanentes, que se hacen por medio de fiestas. En el AX, el sistema ritual está orientado hacia la jefatura, la cual siempre es resultado de una construcción colectiva por medio de rituales y no de la transmisión vertical de prerrogativas por la filiación (Barcelos Neto, 2008; Vanzolini, 2015; Guerreiro, 2015a); mientras que en el ARN existen rituales intracomunitarios que exaltan a los clanes patrilineales, y otras fiestas intercomunitarias, que privilegian el intercambio entre unidades sociales (S. Hugh-Jones, 1993; 1995). En ambos casos, los rituales intracomunitarios ponen énfasis en la construcción interna de relaciones jerárquicas y asimétricas. Aquí voy a enfatizar en el ejemplo del AX que, aunque más distante en el espacio, quizás sea más iluminativo contrastivamente para el caso muisca.

En las aldeas del AX hay una gran plaza central delimitada por un círculo de casas familiares y atrás de éstas puede haber un segundo anillo con algunas residencias menores. En la plaza se realizan los rituales y parte de las actividades colectivas, y también hay una casa masculina donde se guardan algunos objetos ceremoniales. Cada aldea presenta significativas diferencias internas asociadas a la oposición entre cierta "aristocracia" y personas "comunes". La "aristocracia" está conformada por descendientes de jefes, ya sea por la línea paterna, la materna, o por ambas; por esto es que tantas personas se consideran jefes en una aldea, aunque no sean los "jefes verdaderos". Éstos últimos, en teoría, deben ser descendientes de jefes por ambas líneas, son los de mayor jerarquía y los ideales para ocupar la jefatura de las aldeas, aunque la vida práctica demuestra que no siempre es así, ya que, en ciertas circunstancias, algún individuo de baja jerarquía puede llegar a la jefatura. No obstante, para poder ser jefe hay que tener por lo menos un ancestro que fue jefe, y por ello existen diferencias jerárquicas entre "aristócratas" y "comunes", siendo que el mayor porcentaje de personas en la aldea es "aristócrata". Se supone que siempre hay cuatro jefes y cuatro jefas en una aldea (Vanzolini, 2015), dos de ellos son los principales; el primero es considerado como "dueño de la aldea" (Guerreiro, 2015a), y es posible que el segundo substituya al primero después de su muerte o si declina por cualquier motivo.

Aunque lo ideal es que el hijo primogénito sea jefe, su escogencia depende de ciertas cualidades de personalidad, como la serenidad y el control de emociones, que son detectadas desde la infancia. De acuerdo con Guerreiro (2015a: 153-154) nadie nace jefe, pues los jefes son resultado de un largo y cuidadoso proceso de fabricación del cuerpo, cuyo propósito es formar una persona con todos los atributos del hombre ideal. Este proceso implica largos períodos de reclusión, ayuno y abstinencia sexual –hasta de diez años, con diversos intervalos de mayor exposición pública–, en los que aprenden saberes sobre plantas y espíritus, formas oratorias, cantos y mitos. A los jefes se les otorga el derecho a usar pinturas y adornos específicos, se les

perforan las orejas en la iniciación masculina con un hueso de jaguar y tendrán una sepultura especial dentro de la plaza. En los rituales intercomunitarios, los jóvenes jefes son mostrados públicamente y presentados a los jefes de otras aldeas, cuyo reconocimiento es esencial.

Pero esto no es suficiente. La compleja política interna de una aldea está marcada por los rituales intracomunitarios. En un primer momento, los espíritus (denominados *apapaatai* por los Wauja, véase Barcelos Neto, 2008) atacan a un "jefe potencial" y lo hacen enfermar. Un chamán identifica a los espíritus que están raptando el alma de la persona; luego, sus parientes cercanos (padre, hermano) solicitan a un grupo de consanguíneos o afines, que viven en la aldea, que visiten al paciente y personifiquen, en un futuro ritual, a los espíritus que lo mortifican. Este grupo son los *kawoká-mona,* especialistas rituales, cuyo número varía: son tres si los espíritus que atacan tienen flautas, cinco si tienen clarinetes y seis o siete si son enmascarados. Los parientes del paciente deben ofrecer comida a los espíritus, como colada de pequí (fruto de un árbol perenne, *Caryocar brasiliense*) para comenzar una familiarización que conlleve a que el paciente se convierta en su dueño. De esta forma, el paciente también se convierte en dueño de un ritual en el que debe articularse con sus *kawoká-mona* para conformar un grupo ceremonial. Una persona puede pertenecer a diferentes grupos ceremoniales encabezados por diferentes dueños, lo cual demuestra que las articulaciones políticas pasan por los rituales.

El dueño de un ritual debe alimentar a sus especialistas rituales quienes, por la vergüenza de ser alimentados, le darán a cambio objetos de valor que más adelante circularán en otros rituales. De esta manera, un dueño de un ritual comienza a acumular objetos valiosos para poder iniciar circuitos de intercambio cuando sea necesario; y si su relación es buena con sus *kawoká-mona*, y el ritual es mantenido y realizado varias veces, el dueño irá ganando prestigio dentro de la aldea. Si la relación no es buena, debe hacerse un último ritual y los objetos deben quemarse, diluyendo tanto la conexión con los espíritus como con los especialistas ceremoniales. También puede ocurrir que los *kawoká-mona* decidan abrir un campo de cultivo de yuca para el dueño del ritual, quien deberá pagarles con alimentos mientras duran los trabajos, y éstos le retribuirán con objetos. Cuando los miembros de la aldea deciden que ese dueño de ritual puede ser un buen jefe, le construyen una "casa de jefe" (identificada por algunos elementos distintivos como frisos y otras decoraciones, externas e internas), momento en el que el jefe se convierte en "dueño de la aldea"; y él y su parentela, por vergüenza, deben alimentar a todos aquellos que le están construyendo la casa. De este modo, por un constante flujo de prestaciones y contraprestaciones, es que se construyen las relaciones jerárquicas internas.

En los rituales intercomunitarios cuyo carácter es regional, el jefe se muestra frente a los jefes invitados de otras aldeas y con ello se reafirman los valores, morales y estéticos, de la humanidad alto-xinguana. El principal de estos rituales es el *quarup*, ritual de homenaje post-mortem a un jefe, en el que se construyen efigies de madera para él y otros "aristócratas"

fallecidos recientemente y a los que se quiera homenajear. Al *quarup* concurren los jefes de los otros pueblos alto-xinguanos. Los rituales asociados a la jefatura son fuente de asimetría. Guerreiro (2015a) explica que una aldea sólo puede organizar un *quarup* si en su plaza central ya fue enterrado un jefe. Como las aldeas pasan por fisiones que llevan a cambios de residencia o a la fundación de nuevas aldeas, principalmente por chismes y acusaciones de brujería contra alguno de los jefes, existen aldeas en términos rituales jerárquicamente superiores a otras dentro de un mismo pueblo. En esos casos, la aldea central se considera una aldea "tronco", "poste" o "pilar", por lo cual la jerarquía es entendida a partir de metáforas arbóreas y de una idea de engendramiento, aunque con el tiempo pueden perder su importancia y otra aldea se volverá central.

La reunión de alimento para un ritual de esta magnitud demora meses y requiere, de acuerdo con Guerreiro (2015a), diversos intercambios de servicios por comida y por objetos de valor, en los que se realizan varios eventos en los que la aldea trabaja, en especial, para la reunión de pequí, almidón de yuca y pescado, generando la circulación de alimentos y de cadenas de deudas expresadas por la "vergüenza", y por las cuales se produce deliberadamente la asimetría entre los dueños del ritual con el resto de la aldea anfitriona (2015a: 383). Este modo de producción muestra la articulación del ciclo largo y del ciclo corto característicos de la Amazonia para producir excedentes, e implica varios circuitos de prestaciones y contraprestaciones. El dueño o los dueños del ritual, parientes del jefe muerto y de otros personajes importantes que serán homenajeados, escogen a los *tajope*, sus coordinadores ceremoniales, que también son los mensajeros que invitan a las otras aldeas, y a los que deberá pagar sus servicios con comida. A su vez, los *tajope* delegarán responsabilidades en otros hombres, y les pagarán sus servicios con alimentos. Cuando se reúnen grandes cantidades de pequí, las mujeres trabajan descascarando la fruta y elaboran una colada con su pulpa que el dueño ofrece en grandes cantidades a los *tajope*, al tiempo en que paga con esta bebida, casabe y pescado a quienes cantan y bailan. La pulpa de pequí sobrante es entregada por los *tajope* al jefe y será almacenada en unos silos, para ser utilizada más adelante cuando deban alimentar a los miembros de otras aldeas del grupo y a sus aliados, cuando llegue el momento de la gran pesca en vísperas del *quarup*, momento en que se le entregará buena parte de los peces al dueño del ritual para que les distribuya a los jefes invitados.

La lógica para juntar pequí, almidón de yuca y pescado es la misma, pero cada vez van agregándose nuevos agentes, pues la aldea anfitriona escoge a otro pueblo como su aliado para actuar como una unidad frente a los invitados; y en la gran pesca, las otras aldeas del grupo, y eventualmente los aliados, se reúnen en la aldea patrocinadora (Guerreiro, 2015a: 389). En la fiesta del almidón, los dueños del ritual le llevan comida a los jefes del pueblo invitado para ser aliado, y éstos le entregan el almidón de yuca que juntaron en su aldea y que también será, en parte distribuido, y en parte almacenado. En esta fiesta, los dos pueblos se juntan para actuar como una unidad, pues los aliados son englobados por el jefe anfitrión, aumentando la escala,

aunque ese englobamiento temporal nunca es total: los aliados hacen visible su diferencia y en el futuro podrán requerir, al jefe anfitrión y su aldea, para invertir papeles y actuar como aliados en alguna fiesta que organicen. Es importante notar que la producción de alimentos es descentralizada y apenas se concentra para la fiesta; esto también implica que el grupo aliado acepta fundirse temporalmente con el grupo anfitrión, cuyo jefe es temporalmente más magnificado. No obstante, dentro de la jerarquía generada y la futura inversión de posiciones están contenidas las relaciones heterárquicas entre los jefes de los dos grupos.

La llegada de los miembros de las aldeas invitadas a la fiesta, la cual precede a las luchas deportivas, es marcada por momentos de intercambio de discursos ceremoniales entre el dueño de la fiesta y cada jefe de los pueblos invitados, a los que también les entrega paquetes de peces envueltos en casabe para que pueda alimentar a los suyos. Al final de la fiesta, los *tajope* y los coordinadores de los invitados hacen intercambios de objetos valiosos, como ollas de cerámica, collares y cinturones de concha, arcos, etc. Guerreiro (2015a: 395) afirma que la producción de un jefe acumulador-distribuidor sólo aparece en esos momentos, y es resultado de una producción activa por el grupo, a través de una lógica de endeudamiento mutuo en el que la noción de vergüenza realimenta el ciclo de obligaciones recíprocas. Parece, entonces, que la generosidad del jefe no es espontánea sino extraída por la vergüenza, por los dones que debe retribuir; sin ese complejo ciclo de dones y contradones, le sería imposible a un jefe alimentar a los jefes de los pueblos invitados, ya que el jefe es el único que tiene la capacidad de presentarse como la "imagen singular de un colectivo" o aquel que engloba a su pueblo frente a sus equivalentes.

Para Guerreiro (2015a: 41), el don en el *quarup* puede ser de dos tipos: intercambios de alimentos ligados a la producción asimétrica de la identidad colectiva en el contexto ritual, y los intercambios de objetos valiosos que actúan en la diferencia simétrica entre los pueblos. En otras palabras, el ritual sirve para crear jerarquía interna dentro de cada pueblo y sus aldeas, y heterarquía en la escala regional. En estas complejas alteraciones de escala no se hace necesaria la existencia de un poder unificador y englobante, pues lo importante es construir diferencias internas en el lenguaje asimétrico de la jerarquía y diferencias externas en el lenguaje simétrico de la heterarquía.

Por su parte, los caciques muiscas (*sihipkuas*) eran, sin duda, personas magnificadas, como bien ilustran varias piezas de orfebrería, en las que estos personajes aparecen con un tamaño mayor a las otras figuras o aparecen fundidos con sus cercados. La formación, al igual que en el AX, también era el resultado de un prolongado resguardo y ayuno, que concluía con una ceremonia en la que les eran perforadas las orejas y la nariz, así como recibían ropas y ornamentos especiales. Para su investidura era central el reconocimiento por parte de otros caciques, en especial los más importantes, con los que intercambiaban regalos (Gamboa, 2010: 98). Los caciques vivían en grandes complejos residenciales *ca*, conocidos como "cercados", ya que eran rodeados por cercas o palizadas de madera en formato rectangular o cuadrado, que

contornaban un conjunto de varios bohíos o casas. Al parecer había postes enormes en los que se sacrificaban ritualmente enemigos, y en frente al cercado había un espacio amplio o calzada llamada *ie* (camino) en donde se celebraban grandes fiestas (Henderson & Ostler, 2009; Gamboa, 2010; Langebaek, 2019). Al parecer, había un patio entre algunas de las construcciones del cercado, y los bohíos eran destinados a varios usos, como el de almacenar alimento y mantas de algodón; otros para beber chicha –bebida fermentada de maíz–; otros eran santuarios en los que los *chuques* (especialistas religiosos) hacían ofrendas; y había también un bohío donde estaban depositados algunos muertos momificados y esqueletos. Henderson & Ostler (2009) afirman que los términos para referirse a las casas (*gue*) y sus partes están relacionados con el cuerpo, y sugieren que eran animadas y tenían un ciclo vital, por lo cual debían ser alimentadas ritualmente. Es posible que los cercados fueran versiones amplificadas de las casas y, de acuerdo con Langebaek (2019), también servían como mercados y calendarios solares.

Contrario a las ideas preconcebidas, los caciques no tenían poder de coerción, aunque lograban aglutinar personas para diversos trabajos de interés colectivo como el cultivo de parcelas de maíz, la construcción de cercados, el hilado de algodón, el tejido de mantas y la preparación de chicha para las fiestas. Los caciques lograban esto por medio de los "capitanes" o *tybas*, palabra que significaba, entre otras cosas, compañero y anciano. Los *tybas* pasaban por la misma formación de los *sihipkuas* y también vivían en cercados. Al parecer, un cacique mayor tendría "autoridad" sobre un valle y otros caciques, y "capitanes". Pero cabe preguntarse si la diferencia entre *sihipkuas* y *tybas* no sería apenas de grado, ya que un *tyba* sería un *sihipkua* potencial, un jefe de determinada localidad que también organizaba fiestas, aunque de menor magnitud. Podríamos pensar, entonces, que los *tybas* eran los compañeros del cacique, habiendo entre ellos dinámicas de relación que pasaban por la tensión entre jerarquía y heterarquía. Así, el trabajo en conjunto de jefes y caciques estaba orientado a la celebración de grandes fiestas por medio de prestaciones y contraprestaciones. Si pudiéramos tener una visión temporal más profunda, habría alternancias y disputas por la centralidad de los caciques y jefes en el contexto de cada valle, algo que de hecho ocurrió cuando la colonización española desarticuló los cacicazgos y reorganizó administrativamente sus espacios (Muñoz, 2015).

Lo más posible es que los cultivos de maíz del cacique fueran destinados casi exclusivamente a la fabricación de comida y chicha para las fiestas, así como el cacique recibía la producción de maíz de otras localidades por medio de los "capitanes", lo cual fue confundido con tributos, una vez que todo ese maíz debía ser consumido en forma de bebida fermentada durante la fiesta. El cacique no lograba acumular, y los españoles veían con perplejidad cómo todo el maíz era gastado para una "borrachera".[32] También los caciques tenían la responsa-

32 Los Muiscas denominaban *Biohote* a las celebraciones en que consumían chicha por diferentes motivos, desde grandes fiestas hasta trabajos comunitarios de labranza de la tierra, construcción de casas y cercados, entre otras. Los españoles las entendieron como borracheras en las que se practicaban idolatrías y comportamientos inmorales (Muñoz, 2015).

bilidad de alimentar a las mujeres que hilaban y preparaban chicha, y es fácil suponer que también lo hacían con los demás participantes en actividades comunitarias, al tiempo que recibían mantas ya confeccionadas que posteriormente intercambiarían. Los trabajos colectivos eran articulados por los *tybas* e implicaban formas de intercambio que, a semejanza del AX, obligaban a la generosidad del cacique. Langebaek (2019:88) explica que los caciques estaban involucrados en intercambios asimétricos de regalos, que implicaban generosidad y desprendimiento, así como exhibición de prestigio y jerarquía. Parte de ese prestigio provenía de su papel activo en intercambios de mayor distancia, lo cual les permitía conseguir objetos alejados y exóticos, como plumajes, pieles de felino y yopo, que seguramente debía distribuir entre sus compañeros. No obstante, nos equivocaríamos si pensáramos que el intercambio era algo exclusivo del ámbito de los caciques, ya que ni siquiera caciques influyentes como los de Sogamoso y Duitama controlaron los lugares en que intercambiaban los indígenas de los territorios que los reconocían (Langebaek, 2019: 120).

El cercado era el epicentro ritual y político de la vida muisca, y se argumenta que el cacique era la encarnación del sol, que permitía la estabilidad del cosmos y la reproducción de la sociedad (Correa, 2004: 95). Pienso que, además de los elementos simbólicos y rituales que permitían su magnificación, se debe tener muy claro que un cacique era un anfitrión organizador de fiestas y proveedor, de comida y bebida, posibilitando relaciones sociales diversas e intercambios, así como experiencias colectivas que producían alegría por medio de bailes, cantos y bebidas. El éxito de un cacique en estas actividades garantizaba su prestigio y la permanencia de los mal llamados "súbditos" o "vasallos" que, en realidad, eran personas que estaban del lado de los anfitriones contribuyendo con la realización de las fiestas gracias a varios circuitos complejos de intercambios de objetos y alimentos.

Langebaek (2019: 142) afirma que algunos temas de organización social muisca no están nada claros y que se ha aventado la posibilidad de la existencia de un liderazgo compartido o dual.[33] De acuerdo con las características de este tipo de sistemas regionales, es factible pensar que una o varias personas podían ser el contra-poder del cacique, quizás sus hermanos y sobrinos matrilineales, o determinados *tybas* que le estaban asociados; y dada la limitación de su poder, entendemos que las fuerzas heterárquicas también actuaban intensamente en la organización interna y estaban asociadas a las dinámicas rituales. Dentro de los especialistas principales de una localidad, además de los "capitanes", había *chuques* (especialistas religiosos) y "pregoneros" (Gamboa, 2010: 116), ayudantes muy cercanos que convocaban a los trabajos y fiestas, lo que recuerda a los *tajope*, los mensajeros alto-xinguanos. De este

33 Vale notar que hay piezas de oro que muestran a un hombre sentado en un banco, con un cuerpo y dos cabezas. Recordemos que el estar sentado en un banco es un ícono de la jefatura, así como el banco es un índice de ésta. Dicha jefatura dual o bicéfala podría pensarse de un modo semejante al ARN, donde la cosmopolítica se cristaliza en la maloca en los días de fiesta, por medio del trabajo complementario entre un jefe, que se encarga de tratar de las relaciones con las unidades sociales invitadas, y un chamán que trabaja para traer la vitalidad ofrecida por las diferentes malocas de seres no humanos a todos los participantes. Ambos especialistas aparecen como dueños de la maloca, en dos direcciones diferentes de exterioridad (Cayón, 2020).

modo, podemos pensar el funcionamiento de un cercado y de un cacicazgo como una organización ritual que requería de la articulación de varios especialistas que trabajaban en diferentes frentes para posibilitar las fiestas.

CONSIDERACIONES FINALES

Sabemos por las fuentes históricas que era posible realizar rituales intercomunitarios de carácter suprarregional, en los que una multitud de caciques y "capitanes" se encontraban y departían juntos, como en 1563, cuando el cacique de Ubaque convocó a un ritual de exequias anticipadas en el que participaron jefes y caciques hasta de regiones distantes, así como miles de personas que, ataviadas con máscaras y plumajes, tocando una diversidad de instrumentos y portando estandartes, bailaron primero en la calzada enfrente del cercado y después danzaron adentro, consumiendo gran cantidad de chicha y yopo (Londoño, 2001). Esta fiesta, que buscaba reafirmar las relaciones jerárquicas y heterárquicas del cacique de Ubaque –y requirió de cantidades colosales de comida y bebida–, fue bruscamente interrumpida por las autoridades coloniales y se entabló un proceso judicial contra los caciques involucrados. Quizás si el cacique de Ubaque hubiera tenido éxito en convertirse en un ancestro vivo, habríamos podido ver una ampliación de escala de su influencia en el contexto de crisis creado por la conquista española.

Desafortunadamente también, tenemos pocas informaciones sobre cómo eran los rituales intracomunitarios que reforzaban la jerarquía interna, aunque sabemos que los "capitanes" hacían fiestas con chicha en sus casas. Podemos deducir que las fiestas de menor porte en los cercados estaban relacionadas con los caciques muertos, o con los antepasados que recibían un trato funerario especial, alojados en un bohío específico; inclusive, en algunas partes del territorio, hubo cercados de caciques muertos adyacentes a un cercado activo, formando un conjunto de estas construcciones. Se ha notado que lo importante para los Muiscas no era la existencia de linajes sino la localidad. Por ello, los rituales de "hacer el lugar" (Henderson, 2014; Langebaek, 2019) debían actualizar las relaciones con los antecesores y, a partir de éstas, los jefes y caciques construirían su asimetría en relación a los demás habitantes de su localidad, así como, por medio de las ofrendas a esos ancestros, los moradores marcarían su pertenencia al lugar. Las relaciones rituales de los jefes y caciques con los antepasados fueron centrales para la construcción de jerarquías. Esto tiene resonancias con los sistemas regionales del AX y del ARN: en el AX, una aldea sólo puede realizar un gran ritual regional si un jefe fallecido está enterrado en su plaza; y en el ARN se llevan las flautas/huesos de los antepasados de los clanes a las malocas en los rituales de iniciación masculina, así que la relación entre un grupo, un lugar y la construcción ritual de la asimetría requiere de alguna conexión con muertos y antepasados. La diferencia es que, entre los Muiscas, estas relaciones se activaban en los rituales intra e intercomunitarios, mientras que en el AX son fundamentales para los rituales regionales y en el ARN, invertidamente, lo son para los rituales del clan.

He sugerido aquí que los Muiscas eran un sistema regional abierto multiétnico y multilingüístico, compuesto por una diversidad de relaciones horizontales y verticales, simétricas y asimétricas, en diferentes escalas, de las que surgían semejanzas y diferencias. Esta red multicéntrica y complementaria interactuaba por diferentes circuitos, de prestaciones y contraprestaciones, que permitían tanto la producción de alimentos y bebidas abundantes para fiestas, en el plano horizontal, como la apropiación de las alteridades necesarias en el plano vertical, para su funcionamiento ritual. Cada cacicazgo sería una organización ceremonial dentro del contexto regional, y dentro del contexto local habría unidades semejantes, pero de menor escala, encabezadas por los "capitanes" o jefes, quienes serían los compañeros de los caciques para organizar ceremonias de mayor porte, que serían materialmente imposibles de realizar sin sus trabajos conjuntos. La tensión entre jerarquía y heterarquía entre estos personajes estaba relacionada con la centralidad de determinado cacique y su cercado, la cual podría, con el tiempo, alternar su centralidad con otra localidad de la misma área.

Jefes y caciques eran primordialmente organizadores de fiestas y alimentadores de parientes consanguíneos y afines. Eran personas magnificadas, resultado de una fabricación ritual que les permitía acceder al dominio de diversos conocimientos y al uso de ropas, y ornamentos diferenciados, y a partir de ello usaban rituales, intra e intercomunitarios, para generar asimetrías y simetrías. Estas características le otorgan a los Muiscas un rostro más familiar desde la perspectiva etnológica amerindia.

Los argumentos que he presentado en este texto postulan la apertura de otro camino comparativo, que permite al conocimiento sobre los Muiscas interactuar con un contexto más amplio de variaciones de los sistemas regionales abiertos y multiétnicos, que existen en el continente desde hace por los menos dos mil años. Si bien es cierto que uno de los caminos más productivos de comparación puede ser el de analizar datos de grupos pertenecientes a una misma familia lingüística –en este caso, la Chibcha– considero que esta visión deja ver apenas algunas cuestiones asociadas a temas cosmológicos, o cierto tipo de prácticas distintivas, como el énfasis en elaborar principios cósmicos duales y tener un gran repertorio de prácticas rituales, en que se hacen ofrendas para equilibrar tales principios; algo que le da una gran singularidad a los Muiscas y a otros grupos hablantes de lenguas chibcha, de los Andes orientales y la Sierra Nevada de Santa Marta.

No obstante, hay otros elementos que son imposibles de percibir desde este punto de vista, pues los principios de los sistemas de parentesco, las formas de producción, las cosmologías, pueden ser totalmente distintos dentro de una misma familia lingüística, ya que las trayectorias históricas y la convivencia con otros grupos producen formas sociales en las que sea difícil localizar cualquier aire familiar. Aquí he tratado de identificar principios más generales y me he referido específicamente a una tensión estructural, en perpetuo desequilibrio, entre fuerzas jerárquicas y heterárquicas, que puede dar origen a sistemas de organización sociopolítica

bastante diversos, ya que es una estructura de larga duración cuyos efectos son perceptibles en el registro arqueológico, los documentos históricos y la etnografía.

Las interpretaciones aquí elaboradas sugieren la existencia de un modelo de organización política bastante flexible y muy extendido en el continente, que constituiría una forma civilizatoria reacia a la centralización del poder y fundamentada en una socialidad dirigida, tanto al intercambio y la integración regional a partir de la producción de diferencias, como a la organización de fiestas con abundantes bebidas fermentadas y comida, en la que jefes y caciques son percibidos como personas magnificadas, alimentadores con la capacidad de contener la identidad colectiva por medio de relaciones asimétricas internas, a la vez que se relacionan de manera simétrica con sus equivalentes en contextos regionales. Para hacer posibles los rituales es necesario poner en acción relaciones sociales y trabajos, donde los líderes articulan circuitos de trueques y responsabilidades, que forman una compleja red de intercambios y contraprestaciones. Estas articulaciones permiten la formación de sistemas regionales donde la tensión estructural entre jerarquía y heterarquía tiene la capacidad de actuar en diversas escalas y se presenta en contextos de variación étnica y/o multilingüismo. Además de la producción de diferentes escalas, también permite la alternancia de la centralidad entre los elementos, personas, posiciones, etc., sobre los que se sustenta el poder en cada sistema regional. De este modo, los caciques y jefes muiscas adquieren contornos que, al mismo tiempo, los asemejan y diferencian en un contexto más amplio de variabilidad, de las formas amerindias de organización sociopolítica.

Reviewed by Federico Lavezzo.

Received: February 20, 2024.
Approved: August 23, 2024.

Agradecimientos
Agradezco los comentarios y sugerencias de Alejandro Bernal, Carl Langebaek, Eduardo Neves, Alcida Rita Ramos y Wilson Trajano Filho.

REFERENCIAS

AGUADO, Fray Pedro. 1916. *Historia de Santa Marta y el Nuevo Reino de Granada*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratsés.

AGUADO, Fray Pedro. 1956. *Recopilación historial*. Bogotá: Presidencia de la República.

ALMEIDA, Fernando Ozorio de. 2013. *A tradição polícroma no Alto Rio Madeira*. Tesis de Doctorado en Arqueología, Museo de Arqueología y Etnología – São Paulo.

ANDRELLO, Geraldo. 2016. "Nomes, Posições e (contra) Hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro". *Ilha*, 18 (2): 57-97.

ANDRELLO, Geraldo. 2019. "De irmãos e cunhados. Formas da diferença no Uaupés (noroeste amazônico)". In: O. Calavia (org.), *A través del reflejo: ensayos etnográficos en las Tierras Bajas de América del Sur*. Madrid: Nola Editores. pp. 245-286.

ANDRELLO, Geraldo, GUERREIRO, Antonio and HUGH-JONES, Stephen. 2015. "Space-Time Transformations in the Upper Xingu and Upper Rio Negro". *Sociologia & Antropologia*, 5 (3): 699-724.

ARVELO-JIMÉNEZ, N., MORALES MÉNDEZ, F. and BIORD, H. 1989. "Repensando la historia del Orinoco". *Revista de Antropología*, V(1-2): 153-174.

ARVELO-JIMÉNEZ, N. and BIORD, H. 1994. "The impact of conquest on contemporary indigenous peoples of the Guiana Shield: the system of Orinoco regional interdependence". In: A. Roosevelt (org.), *Amazonian Indians from Prehistory to the present*. Tucson (USA): The University of Arizona Press. pp. 55-78.

ATHIAS, Renato. 2008. *Hupdah-Maku/Tukano: les Rélations Inègales entre Deux Societés du Uaupés Amazonien* (*Brésil*). Thèse de Doutorat, Université de Paris X – Nanterre.

BALÉE, William. 1992. "People of the fallow: a historical ecology of foraging in lowland South America". In: K. Redford and C. Padoch (orgs.), *Conservation of Neotropic forests: working from traditional resource use*. New York: Columbia University Press. pp. 33-57.

BALÉE, William. 1993. "Indigenous transformation of Amazonian forests: an example from Maranhão, Brazil". *L'Homme*, 126-128: 231-254.

BALÉE, William. 2013. *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. Tuscaloosa (EUA): The University of Alabama Press.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: Rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp/Fapesp.

BERNAL, Alejandro. 2008. "Relaciones entre caciques y encomenderos al inicio del período colonial: el caso de la encomienda de Guatavita". In: J. A. Gamboa (org.), *Los Muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*. Bogotá: Ediciones Uniandes. pp. 140-168.

BERNAL, Alejandro. 2017. *Poder e identidad: las transformaciones coloniales del liderazgo y la identidad entre los muiscas de los Andes del norte de Suramérica. 1537-1650*. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Sociales – Buenos Aires.

BIORD, Horacio. 2006. "Sistemas interétnicos regionales: el Orinoco y la Costa noreste de la actual Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII". In: N. Suárez de Paredes (org.), *Diálogos Interculturales: historia, educación, lengua, religión e interculturalidad*. Mérida (Venezuela): Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Técnico. pp. 85-118.

BIORD, Horacio & ARVELO, Lilian. 2007. "Conexiones interétnicas entre el Orinoco y el Mar Caribe en el siglo XVI: la región centro-norte de Venezuela". In: L. Meneses Pacheco and G. Gordones (eds.), *Lecturas Antropológicas de Venezuela*. Mérida: Editorial Venezolana. pp. 239-245.

BOADA, Ana María. 2006. *Patrones de asentamiento regional y sistemas de agricultura intensiva en Cota y Suba. Sabana de Bogotá (Cundinamarca)*. Bogotá: FIAN Banco de la República.

BOADA, Ana María. 2009. *La evolución de la jerarquía social en un cacicazgo muisca de los Andes Septentrionales de Colombia*. Bogotá: Universidad de Pittsburgh, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

BRAUDEL, Fernand. 1968. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.

BRAY, Tamara L. 2011. "El papel de la coca en la interacción macrorregional en el Área Intermedia y más allá". In: V. González Fernández (org.), *Arqueología en el Área Intermedia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. pp. 337-366.

BROADBENT, Sylvia. 1964. *Los chibchas: organización socio-política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

CARDALE, Marianne and HERRERA, Leonor. 1995. "Caminos y comerciantes en el suroccidente de Colombia entre 2500 y 1500 AP". In: C. GNECCO (org.), *Perspectivas regionales en la arqueología del suroccidente de Colombia y norte del Ecuador*. Popayán (Colombia): Editorial de la Universidad del Cauca. pp. 195-222.

CÁRDENAS-ARROYO, Felipe. 2002. *Datos sobre la alimentación prehispánica en la Sabana de Bogotá*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

CASTELLANOS, Juan de. 1997. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bucaramanga: Gerardo Rivas Moreno.

CAYÓN, Luis. 2008. "Ide ma, el camino de agua. Espacio, chamanismo y persona entre los Makuna". *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, 7: 141-173.

CAYÓN, Luis. 2012. "Lugares sagrados y caminos de curación. Apuntes para el estudio comparativo del conocimiento geográfico de los Tukano oriental". In: G. ANDRELLO (org.), *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: ISA/FOIRN. pp. 168-194.

CAYÓN, Luis. 2013. *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

CAYÓN, Luis. 2020. "Disputas fraternas e chefia bicéfala: Hierarquia e heterarquia no Alto Rio Negro". *Revista de Antropologia*, 63(2): 1-27.

CLASTRES, Pierre. 2003. "A sociedade contra o estado". In: Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 205-234.

CLEMENT, Charles. 1999. "1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. The relation between domestication and human population decline". *Economic Botany*, 53(2): 188.

CLEMENT, Charles. 2019. "Da domesticação da floresta ao subdesenvolvimento da Amazônia." In: G. Mendes dos Santos (org.), *Grupo de estudos Estratégicos Amazônicos. Caderno de Debates 14*. Manaus: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA). pp.11-52

CLEMENT Charles R. et al. 2015. "The domestication of Amazonia before European conquest". *Proceedings Royal Society B*, 282: 20150813.

CORREA, François. 2004. *El sol del poder: simbología y política entre los Muiscas del norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

CORREA, François. 2005. "El imperio muisca: invención de la historia y colonialidad del poder". In: A. M. Gómez Londoño (org.), *Muiscas: representaciones, cartografias y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. pp. 200-226.

COSTA, Luiz. 2017. *The owners of kinship: asymetrical relations in indigenous Amazonia*. Chicago: Hau Books.

CRUMLEY, Carol L. (1995). "Heterarchy and the analysis of complex societies". In: R. M. Ehrenreich, C. L. Crumley, and J. E. Levy (orgs.), *Heterarchy and the analysis of complex societies*. Arlington, Va.: American Anthropological Association (Papers of the American Anthropological Association. pp. 1-5.

DENEVAN, William. 1976. "The Aboriginal Population of Amazonia". In: William Denevan (org.), *The native populations of the Americas in 1492*. Madison: The University of Wisconsin Press. pp. 205-234.

DENEVAN, William. 1992. "Stone vs metal axes: the ambiguity of shifting cultivation in Pre-historic Amazonia". *Journal of the Steward Anthropological Society*, 20(1-2): 153-165.

DRENNAN, Robert D. 2011. "El Área Intermedia, el cacicazgo y la investigación de la dinámica del cambio social". In: V. González Fernández (org.), *Arqueología en el Área Intermedia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. pp. 413-419.

ECKERT, Georg and TRIMBORN, Hermann. 2002. *Guerreros y caníbales del Valle del Cauca*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura Banco Popular.

ERIKSEN, Love. 2011. *Nature and Culture in Prehistoric Amazonia. Using G.I.S. to reconstruct ancient ethnogenic processes from archaeology, linguistics, geography, and ethnohistory*. Tesis de Doctorado, Universidad de Lund – Lund.

FALCHETTI, Ana María and PLAZAS, Clemencia. 1973. *El territorio de los muiscas a la llegada de los españoles*. Bogotá: Universidad de Los Andes.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

FAUSTO, Carlos. 2005. "Entre o pasado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu". *Revista de Estudos e Pesquisas FUNAI,* 2(2): 9-51.

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia". *Mana*, 14(2): 329-366.

FAUSTO, Carlos and HECKENBERGER, Michael. 2007. "Introduction. Indigenous History and the history of the "Indians". In: Carlos Fausto and Michael Heckenberger (orgs.), *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville (EUA): University Press of Florida. pp. 1-43.

FREILE, Juan Rodríguez. 1997. *El carnero, según el otro manuscrito de Hierbabuena*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

FRIEDE, Juan. 1953. *Los Andakí, 1538-1947: historia de la aculturación de una tribu selvática*. México: Fondo de Cultura Económica.

FRIEDE, Juan. 1966. *Invasión del país de los Chibchas: conquista del Nuevo Reino de Granada y fundación de Bogotá*. Bogotá: Antares-Tercer Mundo.

GAMBOA, Jorge Augusto. 2005. "Los caciques muisca y la transición al régimen colonial en el altiplano cundiboyacense durante el siglo XVI (1537-1560)". In: A. M. Gómez Londoño (org.), *Muiscas: representaciones, cartografias y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. pp. 54-72.

GAMBOA, Jorge Augusto. 2008. "Los Muiscas y la Conquista española: nuevas interpretaciones de un viejo problema". In: Jorge Augusto Gamboa (org.), *Los Muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*. Bogotá: Ediciones Uniandes. pp. 116-139.

GAMBOA, Jorge Augusto. 2010. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del sihipkua al cacique colonial (1537-1575)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

GASSÓN, Rafael. 1996. "La evolución del intercambio a larga distancia en el nororiente de Suramérica: bienes de intercambio y poder político en una perspectiva diacrónica". In: C. Langebaek and F. Cárdenas-Arroyo (orgs.), *Chieftains, power & trade: regional interaction in the intermediate area of the Americas*. Bogotá: Universidad de Los Andes. pp.133-154.

GASSÓN, Rafael. 2000. "Quirípas and Mostacillas: the evolution of shell beads as a medium of exchange in Northern South America". *Ethnohistory,* 47(3-4): 581-609.

GASSÓN, Rafael. 2003. "Ceremonial feastings in the Colombian and Venezuelan Llanos: some remarks on its sociopolitical and historical significance". In: N. L. Whitehead (org.), *History and historicities in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press. pp. 179-201.

GASSÓN, Rafael. 2011. "Arqueología de Venezuela: área en (de)construcción". In: V. González Fernández (org.), *Arqueología en el Área Intermedia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. pp. 145-221.

GASSÓN, Rafael. 2014. "Blind men and an elephant: exchange systems and sociopolitical organization in the Orinoco Basin and neighboring areas in Pre-Hispanic Times". In: C. Gnecco and C. Langebaek (orgs.), *Against typological tyranny in archaeology: a South American perspective*. New York: Springer-Verlag. pp. 25-42.

GNECCO, Cristóbal. 1995. "Evaluación crítica de las sistematizaciones arqueológicas de los Andes septentrionales". In: Cristóbal Gnecco (org.), *Perspectivas regionales en la arqueología del suroccidente de Colombia y norte del Ecuador*. Popayán (Colombia): Editorial de la Universidad del Cauca. pp. 298-313.

GNECCO, Cristóbal. 1996. "Relaciones de intercambio y bienes de élite entre los cacicazgos del suroccidente de Colombia". In: C. Langebaek and F. CÁRDENAS-ARROYO (orgs.), *Chieftains, power & trade: regional interaction in the intermediate area of the Americas*. Bogotá: Universidad de Los Andes. pp. 175-196.

GÓMEZ LÓPEZ, Augusto. 1996-1997. "Bienes, rutas y mercados (siglos XV-XIX). Las relaciones de intercambio inter étnico entre las tierras bajas de la Amazonia y las tierras altas de los Andes". *Revista de Antropología y Arqueología*, IX(1-2): 51-80.

GONZÁLEZ, Víctor. 2011. "Presentación". In: Víctor González (org.), *Arqueología en el Área Intermedia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. pp. 11-13.

GRAEBER, David and SAHLINS, Marshall. 2017. *On kings*. Chicago: Hau Books.

GRAEBER, David and WENGROW, David. 2021. *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

GUARÍN MARTÍNEZ, Oscar. 2005. "De bárbaros a civilizados: la invención de los muiscas en el siglo XIX". In: A. M. Gómez Londoño (org.), *Muiscas: representaciones, cartografias y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. pp. 228-246.

GUERREIRO, Antonio. 2015a. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Editora da Unicamp.

GUERREIRO, Antonio. 2015b. "Political chimeras: the uncertainty of the chief's speech in the Upper Xingu". *HAU: Journal of Ethnographic Theory, 5*(1): 59-85.

GUERREIRO, Antonio. 2016. "Do que é feita uma sociedade regional? Lugares, donos e nomes no Alto Xingu" *Ilha*, 18(2): 23-55.

HALBMAYER, Ernst. 2020. *Amerindian socio--cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: toward an anthropological understanding of the Isthmo-Colombian Area*. London and New York: Routledge.

HARRIS, Mark. 2015. "Sistemas regionais, relações interétnicas e movimentos territoriais – os Tapajó e além na história ameríndia". *Revista de Antropologia*, 58(1): 33-68.

HECKENBERGER, Michael. 1999. "O enigma das grandes cidades". In: A. Novaes (org.), *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 125-152.

HECKENBERGER, Michael. 2002. "Rethinking the Arawakan diaspora: hierarchy, regionality, and the Amazonian Formative". In: J. Hill and F. Santos-Granero (orgs.), *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press. pp. 99-122.

HECKENBERGER, Michael. 2005. *The ecology of power: culture, place and personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. New York and London: Routledge.

HECKENBERGER, Michael. 2011. "Deep History, cultural identities, and ethnogenesis in the Southern Amazon". In: A. Hornborg, and J. Hill (orgs.), *Ethnicity in Ancient Amazonia: reconstructing the past identities from archeology, linguistics, and ethnohistory*. Boulder (USA): University Press of Colorado. pp. 57-74.

HEINEN, H. Dieter & GARCÍA CASTRO, Álvaro. 2000. "The multiethnic network of the Lower Orinoco in early colonial times". *Ethnohistory*, 47(3-4): 561-579.

HENDERSON, Hope. 2008. "Alimentando la casa, bailando el asentamiento: explorando la construcción del liderazgo político en las sociedades muisca". In: J. A. Gamboa (org.), *Los Muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*. Bogotá: Ediciones Uniandes. pp. 40-63.

HENDERSON, Hope. 2014. "The Role of Place--Making in Chiefdom Societies". In: C. Gnecco and C. Langebaek (orgs.), *Against typological tyranny in archaeology*. New York: Springer. pp. 179-200.

HENDERSON, Hope. 2017. "La formación de comunidades cacicales y la desigualdad política: retos para comprender el cambio social". *Revista Colombiana de Antropología*, 51(1): 241-268.

HENDERSON, Hope & OSTLER, Nicholas. 2009. "Organización del asentamiento muisca y autoridad cacical en Suta, Valle de Leyva, Colombia: una evaluación crítica de los conceptos nativos sobre la casa para el estudio de sociedades complejas". In: C. A. Sánchez (org.), *Economía, prestigio y poder. Perspectivas desde la arqueología*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. pp. 74-146.

HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco. 2012. *Los Incas y el poder de sus ancestros*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

HERRERA, Marta. 2008. "Milenios de ocupación en Cundinamarca". In: J. A. GAMBOA (org.), *Los Muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*. Bogotá: Ediciones Uniandes. pp. 1-39.

HILL, Jonathan, D. 2007. "Collares de Quiripa como símbolo de la Hibridación Económica Colonial en la Región del Alto Río Negro". In: L. Meneses Pacheco and G. Gordones (eds.), *Lecturas Antropológicas de Venezuela*. Mérida: Editorial Venezolana. pp. 257-264.

HILL, Jonathan D. 2011. "Sacred landscapes and environmental histories in Lowland South America". In: J. A. Gamboa (org.), *Ethnicity in Ancient Amazonia: reconstructing the past identities from archeology, linguistics, and ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado. pp. 259-277.

HILL, Jonathan D. and SANTOS-GRANERO, Fernando. 2002. "Introduction". In: Jonathan D. Hill and Fernando Santos-Granero (orgs.), *Comparative Arawakan histories: Rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press. pp. 1-22.

HOOPES, John W. 2011. "Culturas chibchas del litoral caribeño: exploración en las conexiones precolombinas entre Colombia y Costa Rica". In: V. González Fernández (org.), *Arqueología en el Área Intermedia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. pp. 367-412.

HORNBORG, Alf. 2005. "Ethnogenesis, regional integration, and ecology in Prehistoric Amazonia". *Current Anthropology*, 46 (4): 589-620.

HORNBORG, Alf and ERIKSEN, Love. 2011. "An attempt to understand Panoan Ethnogesis in relation to long-term patterns and transformations of regional interaction in Western Amazonia". In: A. Hornborg and J. Hill (orgs.), *Ethnicity in Ancient Amazonia: reconstructing the past identities from archeology, linguistics, and ethnohistory*. Boulder (USA): University Press of Colorado. pp. 129-151.

HORNBORG, Alf and HILL, Jonathan D. 2011. "Introduction: ethnicity in Ancient Amazonia". In: Alf Hornborg and Jonathan D. Hill (orgs.), *Ethnicity in Ancient Amazonia: reconstructing the past identities from archeology, linguistics, and ethnohistory*. Boulder (EUA): University Press of Colorado. pp. 1-27.

HORTON, Robin. 1972. "Stateless societies in the history of West Africa". In: J. Ajayi and M. Crowder (orgs.), *History in West Africa, Vol. 1*. New York: Columbia University Press. pp. 78-119.

HUGH-JONES, Cristine. 1979. *From the Milk River: spatial and temporal process in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1981. "Historia del Vaupés". *Maguaré*, 1(1): 29-52.

HUGH-JONES, Stephen. 1993. "Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization". *L'Homme*, 126-128: 95-120.

HUGH-JONES, Stephen. 1995. "Inside-out and Back-to-front: the androgynus house in Northwest Amazonia". In: J. Carsten and S. Hugh-Jones (orgs.), *About the house*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 226-269.

HUGH-JONES, Stephen. 2012. "Escrever na pedra, escrever no papel". In: G. Andrello (org.), *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Paulo: ISA / São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. pp. 138-167.

KURELLA, Doris. 1998. "The Muisca: chiefdoms in transition". In: E. M. Redmond (org.). *Chiefdoms and chieftancy in the Americas*. Gainesville: University Press of Florida. pp. 189-216.

LANGEBAEK, Carl. 1987. *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los Muiscas, siglo XVI*. Bogotá: Banco de la República.

LANGEBAEK, Carl. 1992. *Noticias de caciques muy mayores: origen y desarrollo de sociedades complejas en el nororiente de Colombia y norte de Venezuela*. Bogotá: Universidad de los Andes, and Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

LANGEBAEK, Carl. 1996. "Patterns of Human Mobilty and Elite Finances in the 16th century Northern Colombia and Western Venezuela". In: C. Langebaek and F. Cárdenas-Arroyo (orgs.), *Chieftains, power & trade: regional interaction in the Intermediate Area of the Americas*. Bogotá: Universidad de Los Andes. pp. 155-174.

LANGEBAEK, Carl. 2005. "Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muiscas de los siglos XVI y XVII". In: A. M. Gómez Londoño (org.), *Muiscas: representaciones, cartografias y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. pp. 24-51.

LANGEBAEK, Carl. 2008. "Dos teorías sobre el poder político entre los Muiscas. Un debate a favor del diálogo". In: J. A. Gamboa (org.), *Los Muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*. Bogotá: Ediciones Uniandes. pp. 64-93.

LANGEBAEK, Carl. 2011. "Preguntas sin respuestas y cuestiones sin preguntas: algunas notas sobre los procesos de ocupación humana en la Colombia prehispánica". In: V. González Fernández (org.), *Arqueología en el Área Intermedia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. pp. 223-282.

LANGEBAEK, Carl. 2019. *Los Muiscas: la historia milenaria de un pueblo chibcha*. Bogotá: Penguim Random House Grupo Editorial.

LANGEBAEK, Carl et al. 2015. "Vivir y morir en Tibanica: reflexiones sobre el poder y el espacio en una aldea muisca tardía de la sabana de Bogotá". *Revista Colombiana de Antropología*, 51(2): 173-207.

LANGEBAEK, Carl et al. 2000. *Por los caminos del piedemonte: una historia de las comunicaciones entre los Andes orientales y los Llanos. Siglos XVI a XIX*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

LEACH, Edmund. 1995. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1992. *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama.

LEVIS, Carolina et al. 2017. "Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition". *Science,* 355: 925-931.

LIMA, Tânia. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP.

LLANOS, Héctor and PINEDA CAMACHO, Roberto. 1982. *Etnohistoria del Gran Caquetá (siglos XVI-XIX)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/Banco de la República.

LLERAS, Roberto. 1995. "Diferentes oleadas de poblamiento en la prehistoria tardía de los Andes Orientales". *Boletín del Museo del Oro*, 38-39: 3-11.

LLERAS, Roberto and LANGEBAEK, Carl. 1987. "Producción agrícola y desarrollo sociopolítico entre los Chibchas de la Cordillera Oriental y Serranía de Mérida". In: R. D. Drennan and C. A. Uribe (orgs.), *Chiefdoms in the Americas*. Lanham/New York/London: University Press of America. pp. 251-270.

LOLLI, Pedro. 2022. "Os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos: inversões e contestações entre os grupos Yuhupdëh no Noroeste Amazônico". *Anthropológicas*, 33(2): 133-163.

LONDOÑO, Eduardo. 1984. *Los cacicazgos muisca a la llegada de los conquistadores españoles. El caso del cacicazgo o "reino" de Tunja*. Monografía, Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes – Bogotá.

LONDOÑO, Eduardo. 1996. "El lugar de la religión en la organización social muisca". *Boletín del Museo del Oro*, 40: 63-87.

LONDOÑO, Eduardo. 2001. "El proceso de Ubaque de 1563: la última ceremonia pública de los muiscas". *Boletín del Museo del Oro,* 49: 1-12.

MANSUTTI, Alexander. 1992. "Hipótesis sobre el poblamiento en el Orinoco Medio durante el período proto-histórico temprano". *Antropológica*, 78: 3-50.

MANSUTTI, Alexander. 2007. "Rituales, demografía y violencia: el sistema de interdependencia regional del Orinoco visto desde algunos de sus atributos". In: L. Meneses Pacheco and G. Gordones (eds.), *Lecturas antropológicas de Venezuela*. Mérida: Editorial Venezolana. pp. 247-255.

MARTÍNEZ CERECEDA, José L. 1995. *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MATALLANA, Carla Fernanda and SCHACKT, Jon. 1991. "Los Jurumi: una historia oral en una tribu del río Mirití-Paraná". In: P. Lorna, L. Malaver and M. Oostra (orgs.), *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-Yala. pp. 153-181.

MORALES MÉNDEZ, Filadelfo. 2007. "Reconstrucción etnohistórica del sistema interétnico de interdependencia regional del Orinoco durante la última etapa del Período Indígena (s. XV y s. XVI)" In: L. Meneses Pacheco and G. Gordones (eds), *Lecturas Antropológicas de Venezuela*. Mérida: Editorial Venezolana. pp. 163-170.

MEGGERS, Betty. 1989. *Amazonia: un paraíso ilusorio*. Ciudad de México: Siglo XXI.

MOREY, Nancy. 1975. *Ethnohistory of the Colombian and Venezuelan llanos*. Tesis de Doctorado, University of Utah – Salt Lake City.

MOREY, Nancy. 1976. "Ethnohistorical evidence for cultural complexity in the Western Llanos of Venezuela and the Eastern Llanos of Colombia". *Antropológica*, 45: 41-69.

MOREY, Robert and MOREY, Nancy. 1973. "Foragers and farmers: differential consequences of Spanish contact". *Ethnohistory*, 20(3): 229-246.

MOREY, Robert and MOREY, Nancy. 1975. "Relaciones comerciales en el pasado en los Llanos de Colombia y Venezuela". *Montalbán*, 4: 533-564.

MUÑOZ, Santiago. 2015. *Costumbres en disputa: los muiscas y el Imperio español en Ubaque, siglo XVI*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

MURPHY, William P. 2010. "Patrimonial logic of centrifugal forcesnin the political history of the Upper Guinea Coast". In: J. Knörr and W. Trajano Filho (orgs.), *The powerful presence of the past: integration and conflico along the Upper Guinea Coast*. Leiden, Boston: Brill Publishers. pp. 27-53.

NEVES, Eduardo Góes. 2007. "El Formativo que nunca terminó: la larga historia de estabilidad en las ocupaciones humanas de la Amazonía Central". *Boletín de Arqueología PUCP*, 11: 117-142.

NEVES, Eduardo Góes. 2011. "Archaeological cultures and past identities in the Pre-colonial Central Amazon" In: A. Hornborg and J. Hill (orgs.), *Ethnicity in Ancient Amazonia: reconstructing the past identities from archeology, linguistics, and ethnohistory*. Boulder (EUA): University Press of Colorado. pp. 31-56.

NEVES, Eduardo Góes. 2014. "La incipiencia permanente: La Amazonia bajo el insistente destino de la incompletitud". In: M. Campagno (org.), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*. Buenos Aires: Miño y Dávila. pp. 65-80.

NEVES, Eduardo Góes. 2015. "Uma rede de fios milenares: um esboço da história antiga do Rio Negro". In: M. Herrero and U. Fernandes (orgs.), *Baré: povo do rio*. São Paulo: Edições SESC. pp. 42-59.

NEVES, Eduardo G. and HECKENBERGER, Michael. 2019. "The call of the wild: rethinking food production in Ancient Amazonia". *Annual Review of Anthropology*, 48: 371-388.

NEVES, Eduardo G. and PETERSEN, James. 2006. "Political economy and Pre-Columbian landscape transformations in Central Amazonia". In: W. Balée and C. Erickson (orgs.), *Time and complexity in historical ecology: studies in the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia University Press. pp. 279-309.

OLIVER, José R. 1989. *The archaeological, linguistic and ethnohistorical evidence for the expansión of Arawakan into Northwestern Venezuela and Northeastern Colombia*. Tesis de Doctorado, University of Illinois – Urbana--Champaign.

OOSTRA, Menno. 1991. "El blanco en la tradición oral: historia e ideología del contacto en el Mirití-Paraná". In: P. Lorna, L. Malaver and M. OOSTRA (orgs.), *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-Yala. pp. 29-44.

OSBORN, Ann. 1985. *El vuelo de las tijeretas*. Bogotá: Banco de la República.

OSBORN, Ann. 1995. *Las cuatro estaciones: mitología y estructura social entre los U'wa*. Bogotá: Banco de la República.

OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de. 1944. *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Oceáno*. Asunción: Guarania.

PIEDRAHITA, Lucas Fernández de. 1973. *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

PINEDA CAMACHO, Roberto. 1980-1981. "El rescate de los Tamas. Análisis de un caso de desamparo en el siglo XVII". *Revista Colombiana de Antropología*, 23: 327-363.

PINEDA CAMACHO, Roberto. 1985. *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República.

PINEDA CAMACHO, Roberto. 1990. "El comercio y la legitimidad de la violencia en el bajo Caquetá". In: R. Pineda Camacho and B. Alzate Angel (orgs.), *Los meandros de la historia en Amazonia*. Quito: Abya-Yala. pp. 267-285.

RAMÍREZ DE JARA, María Clemencia. 1996a. "Territorialidad y dualidad en una zona de frontera del Piedemonte Oriental: el caso del Valle del Sibundoy". In: C. Caillavet and X. Pachón (orgs.), *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador*. Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Universidad de Los Andes. pp. 111-136.

RAMÍREZ DE JARA, María Clemencia. 1996b. *Frontera fluida entre Andes, Piedemonte y Selva: el caso del Valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

RAPPAPORT, Joanne. 1987. "Los cacicazgos de la Sierra colombiana: el caso páez". In: R. D. Drennan and C. A. Uribe (orgs.), *Chiefdoms in the Americas*. Lanham, New York & London: University Press of America. pp. 271-288.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1985. *Los Kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Procultura.

RIVIÈRE, Peter 2001. *O indíviduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo: Edusp.

ROSTWOROWSKI, María. 1988. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

SALOMON, Frank. 1986. *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: the political economy of North Andean Chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2002. "The Arawakan Matrix: Ethos, Language and History in Native South America". In: J. Hill and F. Santos-Granero (orgs.), *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press. pp. 25-50.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 1986. "The moral and social aspects of equality amongst the Amuesha of Central Peru". *Journal de la Société des Americanistes*, 72: 107-131.

SCHAAN. Denise. 2013. *Sacred Geographies of Ancient Amazonia. Historical Ecology of Social Complexity*. Walnut Creek (USA): Left Coast Press.

SIMÓN, Fray Pedro. 1981. *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Bogotá: Banco Popular.

SEEGER, Anthony. 1980. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Campus

SERVICE, Elman. 1962. *Primitive social organization: an evolutionary perspective*. New York: Random House.

SHEPARD, Glenn et al. 2020. "Ancient and Traditional Agriculture in South America: Tropical Lowlands". *Oxford Research Encyclopedia, Environmental Science*. www.oxfordre.com/environmentalscience

SMITH, Richard Chase. 2011. "¿Un sustrato arawak en los Andes Centrales? La historia oral y el espacio histórico cultural yánesha". In: J-P. Chaumeil, O. Espinosa de Rivero and M. Cornejo Chaparro (orgs.), *Por donde hay soplo: estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. pp. 219-254.

SOTOMAYOR, María Lucía. 1989-1990. "Dos sacrificios humanos entre los Muisca". *Revista Colombiana de Antropología,* XXVII: 36-52.

STEEGE, Hans ter et al. 2013. "Hyperdominance in the Amazonian tree flora". *Science*, 342(6156): 1243092.

STEWARD, Julian. 1948. *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution. Vol. 3.

SWEET, David Graham. 1974. *A rich realm of nature destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750*. Tesis de Doctorado, University of New Mexico.

SZTUTMAN, Renato. 2012. *O profeta e o principal: a* ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Edusp/Fapesp.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. 1985. *Culture, thought, and social action*. Cambridge: Harvard University Press.

TIAPA, Francisco. 2007. "Los sistemas interétnicos del Oriente de Venezuela y el Bajo Orinoco durante la época colonial". In: L. Meneses Pacheco and G. Gordones (eds.), *Lecturas Antropológicas de Venezuela*. Mérida: Editorial Venezolana. pp. 231-238.

TOVAR, Hermes. 1980. *La formación social chibcha*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

TOVAR, Hermes. 1995. *Relaciones y visitas a los Andes, siglo XVI*. Región Centro-Oriental. Bogotá: Ediciones Uniandes. Tomo III.

TOVAR, Hermes. 2010. *Relaciones y visitas a los Andes, siglo XVI*. Región de los Llanos. Bogotá: Ediciones Uniandes. Tomo V.

TRIMBORN, Hermann. 1949. *Señorío y barbarie en el Valle del cauca: estudio sobre la antigua civilización quimbaya y grupos afines del oeste de Colombia*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

URIBE, María Victoria. 1995. "Tendencias del desarrollo tardío de los cacicazgos andinos colombianos". In: C. Gnecco (org.), *Perspectivas regionales en la arqueología del suroccidente de Colombia y norte del Ecuador*. Popayán (Colombia): Editorial de la Universidad del Cauca. pp. 245-262.

USECHE, Mariano. 1987. *El proceso colonial en el alto Orinoco-río Negro (siglos XVI-XVIII)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República.

USECHE, Mariano. 1990. "Colonización española e indígenas en el alto Orinoco, Casiquiare y río Negro". In: R. Pineda Camacho and B. Alzate Angel (orgs.), *Los meandros de la historia en Amazonia*. Quito: Abya-Yala. pp. 95-124.

VANDER VELDEN, Felipe and LOLLI, Pedro. 2021. "Das áreas culturais às redes de relações. Os sistemas regionais ameríndios em análise". *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais*, 94: 1-57.

VANZOLINI, Marina. 2015. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.

VARGAS RUIZ, Juan Carlos. 2015. "La arqueología de la guerra y el surgimiento de sociedades complejas en los llanos del Orinoco". *Revista Colombiana de Antropología*, 51(2): 147-172.

VIDAL, Silvia. 2000. "Kuwé Duwákalumi: The Arawak Sacred Routes of migration, trade, and resistance". *Ethnohistory*, 47(3-4): 635-667.

VIDAL, Silvia. 2003. "The Arawak-Speaking Groups of Northestern Amazonia: Amerindian cartography as a way of preserving and interpreting the past". In: N. L. Whitehead (org.), *History and historicities in Amazonia*. Lincoln (USA): University of Nebraska Press. pp. 33-57.

VILLAMARÍN, Juan and VILLAMARÍN, Judith. 1981. "Parentesco y herencia entre los chibchas de la Sabana de Bogotá al tiempo de la conquista española". *Universitas Humanística*, 10(16): 90-96.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

WEBER, Max. 1964. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica. Vol. 2.

WHITEHEAD, Neil L. 1988. "Colonial chieftains of the Lower Orinoco and Guyana Coast". In: E. M. Redmond (org.), *Chiefdoms and chieftancy in the Americas*. Gainesville (EUA): University Press of Florida. pp. 150-163.

WHITEHEAD, Neil L. 1992. "Tribes make States and States make tribes: warfare and the creation of colonial tribes and States in Northeastern South America". In: R. B. Ferguson and N. L. Whitehead (orgs.), *War in the Tribal Zone: expanding States and indigenous warfare*. Santa Fe (New Mexico, EUA): School of American Research. pp. 127-150.

WHITEHEAD, Neil L. 1993. "Ethnic transformation and historical discontinuity in Native Amazonia and Guyana, 1500-1900". *L'Homme*. 126-128: 285-305.

WHITEHEAD, Neil L. 1994. "The Ancient Amerindian Polities of the Amazon, the Orinoco and the Atlantic Coast: a preliminary analysis of their passage from antiquity to extinction". In: A. Roosevelt (org.), *Amazonian Indians from Prehistory to the present*. Tucson (EUA): The University of Arizona Press. pp. 33-53.

WRIGHT, Robin. 1992. "História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas". In: M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 253-266.

WRIGHT, Robin. 2005. *História indígena e do indigenismo no Alto Río Negro*. Campinas; São Paulo: Mercado das Letras; Instituto Socioambiental.

ZAMORA, Alonso de. 1980. *Historia de la provincia de San Antonio en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

ZUCCHI, Alberta. 2002. "A new model of the Northern Arawakan Expansion". In: J. D. Hill and F. Santos-Granero (orgs.), *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. pp. 199-222.

ZUCCHI, Alberta and GASSÓN, Rafael. 2002. "Elementos para una interpretación alternativa de los circuitos de intercambio indígena en los Llanos de Venezuela y Colombia durante los siglos XVI-XVIII". *Arqueología del Área Intermedia*, 4: 65-87.

Luis Cayón
Doctor en Antropología Social,
Universidad de Brasilia;
Profesor del Departamento de Antropología,
Universidad de Brasilia (UnB),
Brasília, DF, Brasil
luiscayon@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6282-8282

Editors
Laura Moutinho (https://orcid.org/0000-0001-6479-2711)
Gisele Fonseca Chagas (https://orcid.org/0000-0003-3798-8721)
Vinicius Kauê Ferreira (https://orcid.org/0000-0001-9925-3304)