

# Camino Cruzados

*Ensayos en Antropología Social,  
Etnoecología y Etnoeducación*

CATHERINE ALÈS & JEAN CHIAPPINO

Editores



IRD Éditions  
ULA GRIAL

AUTORES:

Alexander Mansutti

Belkis Rojas

Carlos Figueroa

Catherine Alès

Emmanuelle Kadya Tall

François Picon

Haydée Seijas

Jacqueline Clarac

Jean Chiappino

Jean-Pierre Dozon

Joanna Overing

Jon Landaburu

Luis Bastidas

Manuel Lizarralde

Marc Augé

María Eugenia Villalón

Marie-Claude Mattéi Muller

Marie-France Patte

Michel Launey

Nalúa Rosa Silva Monterrey

Nelly García Gavidia

Paul Oldham

Roberto Lizarralde

Stanford Zent

Stephen Beckerman

Véronique Boyer

Yves Moñino

# **Camino Cruzado**

Ensayos en Antropología Social,  
Etnoecología y Etnoeducación



# **Camino Cruzado**

Ensayos en Antropología Social,  
Etnoecología y Etnoeducación

CATHERINE ALÈS & JEAN CHIAPPINO  
Editores

IRD Éditions / ULA GRIAL  
Institut de Recherche pour le Développement  
Universidad de Los Andes  
Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas

**Caminos Cruzados**  
Ensayos en Antropología Social, Etnoecología y Etnoeducación  
©EDITORES: Catherine Alès & Jean Chiappino

Primera Edición, 2003  
©IRD-Éditions, 213 rue La Fayette Paris 75480 cedex 10, France  
©Universidad de Los Andes, GRIAL, Mérida, Venezuela



Portada y contraportada:  
Dibujos yanomami, Alto Orinoco, 1975

Diseño gráfico, diagramación:  
José Gregorio Vásquez

Impresión:  
Producciones Karol C. A.  
Mérida-Venezuela

HECHO EL DEPOSITO DE LEY:  
Depósito Legal: lf23720033001910  
ISBN (IRD): 2-7099-1515-4  
ISBN (ULA-GRIAL): 980-11-0746-4

Reservados todos los derechos

Impreso en Mérida, Venezuela

# Índice

Prólogo .....	11
---------------	----

## CAPÍTULO I SALUD, RELIGIÓN Y POLÍTICA

El fetiche y el cuerpo plural .....	19
<i>Marc Augé</i>	
La cura chamánica yanomami y su eficacia .....	39
<i>Jean Chiappino</i>	
Enfermedades y despoblamiento: El Orinoco Medio entre los siglos XVI y XVII .....	69
<i>Alexánder Mansutti Rodríguez</i>	
Cuerpo y enfermedad en Mucuchíes .....	101
<i>Belkis Rojas</i>	
Profetismo, desarrollo y política en la Costa de Marfil .....	119
<i>Jean-Pierre Dozon</i>	

Las nuevas empresas de la religión: la generación actual de los jefes de culto en Cotonou (Benín) y Salvador (Brasil) .....	137
<i>Emmanuelle Kadya Tall</i>	
Cultos de posesión e iglesias pentecostales en Brasil. El relato de una “conversión” .....	151
<i>Véronique Boyer</i>	

## CAPÍTULO II

### SISTEMAS POLÍTICOS, PRÁCTICA E IDENTIDAD

Representación y organización política moderna de los indígenas del Amazonas: una re-evaluación .....	165
<i>Paul Oldham</i>	
Función simbólica y organización social. Discursos rituales y política entre los Yanomami .....	197
<i>Catherine Alès</i>	
Poder político en Guayana, tres tópicos: una aproximación al caso ye'kwana .....	241
<i>Nalúa Rosa Silva Monterrey</i>	
Paternidad compartida entre los Bari .....	255
<i>Stephen Beckerman / Roberto Lizarralde</i>	
El «yo consciente», la «vida de los deseos» y el apego a las costumbres: una teoría piaroa de la práctica .....	273
<i>Joanna Overing</i>	
Iconos y símbolos indígenas en la invención de la identidad nacional .....	293
<i>Nelly García Gavidia</i>	



CAPÍTULO III  
SOCIEDAD Y MEDIO AMBIENTE

Los pueblos indígenas guayaneses, su situación y el papel de los antropólogos .....	329
<i>Carlos Figueroa</i>	
Lo imaginario y la construcción del espacio lacustre: los peligros engendrados por el agua y los colores .....	337
<i>Jacqueline Clarac de Briceño</i>	
El problema de la tierra indígena en Mérida: una constante histórica. ....	359
<i>Luis Bastidas Valecillos</i>	
De la Guajira al Chaco. Algunas perspectivas comparativas sobre el pastoreo indígena post-colombino .....	371
<i>François Picon</i>	
La horticultura yanomami y la problemática de los medios de sabanas en la Amazonía venezolana .....	389
<i>Catherine Alès</i>	
Etnobotánica barí de la Sierra de Perijá: conocimiento y uso de los recursos forestales para la protección de la cultura y biodiversidad .....	423
<i>Manuel Lizarralde</i>	
La educación ambiental en las escuelas indígenas en Venezuela: en busca de relevancia .....	437
<i>Stanford Zent</i>	

CAPÍTULO IV  
ETNOECOLOGÍA Y ETNOEDUCACIÓN

Los lingüistas y los antropólogos ante las lenguas y quienes las hablan .....	465
<i>Michel Launey</i>	
Situación de las lenguas indígenas de Venezuela: supervivencia y porvenir .....	477
<i>Marie-Claude Mattéi Muller</i>	
La situación de las lenguas indígenas de Colombia: prolegómenos para una política lingüística viable .....	495
<i>Jon Landaburu</i>	
Lengua e identidad afro-americana: el caso del criollo de Palenque de San Basilio (Colombia) .....	517
<i>Yves Moñino</i>	
Participar en un programa de etnoeducación. Algunas reflexiones y experiencias .....	533
<i>Marie-France Patte</i>	
El proyecto Unuma: La capacitación de maestros indígenas para la promoción de la lengua pemon .....	541
<i>Haydée Seijas</i>	
Experiencias en la elaboración de materiales de lectura y desarrollo de una norma escrita en lengua pemon .....	553
<i>María Eugenia Villalón</i>	
Producción de material didáctico para la salud de las comunidades amerindias del Amazonas venezolano .....	563
<i>Jean Chiappino</i>	
Lista de autores .....	581

## Prólogo

El presente libro nos ofrece la oportunidad de conocer el avance de las ideas sobre los interrogantes más destacados de la investigación socio-antropológica y lingüística que se realiza actualmente en Venezuela y en sus espacios limítrofes, en Brasil y Colombia. El lector encontrará también ejemplos de sociedades africanas –de Benín y de Costa de Marfil– que dan materia de reflexión y de comparación. Se espera así ampliar el esfuerzo comparativo entre diferentes sociedades al incorporar, al mismo tiempo que los casos venezolanos que constituyen el centro de la compilación, casos ilustrativos de distintos países. Esta obra es la expresión de la riqueza de las problemáticas cuando, ajustándose al seno del conocimiento, la antropología integra los diferentes puntos de vista al tomarse el tiempo de cruzar el camino de las disciplinas afines.

Los temas cubiertos por los cuatro capítulos del libro reflejan las grandes orientaciones de la antropología y de la lingüística de hoy. A partir de programas de investigación-participación o experiencias más centradas en la investigación fundamental sin olvidar, por lo tanto, los intereses indígenas, las diversas contribuciones dan cuenta de las principales preocupaciones contemporáneas de las ciencias sociales. Se observa particularmente una doble orientación en los estudios. Una intenta superar los modelos explicativos monofactoriales y formular análisis que consideren diversos acercamientos, la otra trata de establecer vínculos entre la

teoría y la práctica social. Ambos objetivos ilustran un mismo esfuerzo para establecer relaciones entre diferentes campos del conocimiento e integrar sus aportes específicos. Así es como la etnoecología analiza los lazos que las sociedades mantienen con el medio ambiente y trata de restituir el papel de los saberes y las prácticas sociales en el estudio de los ecosistemas y su dinámica. La etnoeducación, por su parte, se puede definir como un esfuerzo para implementar los patrones culturales en sintonía con las tecnologías educativas occidentales, principalmente mediante la integración de las lenguas y de los conocimientos autóctonos.

Los nuevos campos de investigación en lo que concierne a las ciencias sociales, se asientan sólidamente, en efecto, en las exigencias de la modernidad y la contemporaneidad. Ellos traspasan las fronteras académicas antiguamente observadas entre las disciplinas. Los etnólogos de hoy no pueden ignorar el aporte de la historia, de la epidemiología, de la lingüística o de la ecología, de la misma manera que los estudios científicos no pueden permanecer indiferentes ante la situación actual de las comunidades estudiadas y ante sus exigencias. Todos estos aspectos se resaltarán a lo largo de la lectura.

Al examinar el índice, uno se da rápidamente cuenta de que las miradas comparativas aspiran favorecer el debate y el avance del conocimiento sobre las sociedades que estudiamos. Además, lo poco clásico de la mayoría de la producción reunida aquí, así como la muy particular orientación de las investigaciones presentadas, no pueden sino facilitar este movimiento.

Se encuentran textos que abren líneas de investigación a partir de temas específicos originales como el de la concepción indígena de los sentidos y de los pensamientos y su relación con la práctica (J. Overing) o el de la co-paternidad o paternidad compartida (S. Beckerman & R. Lizarralde), una particular manera de percibir los descendientes que se desprende de las representaciones indígenas sobre la fabricación del feto. También en las concepciones del cuerpo humano (B. Rojas) y del cuerpo de los dioses (M. Augé) resaltan la dimensión del tema de las "sustancias" y la estrecha relación con el ritual que controla la fabricación de los cuerpos. Como lo expresa Marc Augé, «La actividad ritual como el arte de hacer (de hacer los dioses y de hacer los hombres) acaba por poner en

evidencia y, en paralelo, la pluralidad de identidad del dios y la identidad plural del hombre», «Al fin y al cabo, la práctica ritual sólo concierne los cuerpos de los vivos. Se podría decir que la concepción del ritual se conjuga en presente; los antepasados, así como los dioses, sólo permiten a los hombres pensar en sus relaciones y, paralelamente, en su siempre problemática identidad. La singularidad de cada destino sólo puede experimentarse en la relación con los otros». Superando la comprensión estrictamente religiosa de las teorías ontológicas y terapéuticas de las sociedades autóctonas, el análisis de los conceptos relativos a la representación de la materia viva asociada a la corporeidad humana permite, igualmente, encontrar acercamientos con ciertos preceptos de la medicina occidental como práctica (J. Chiappino Cap. I).

Otros artículos enfocan la dimensión política y estratégica de los profetismos (J-P. Dozon), de los cultos vudú o de los cultos de posesión y las conversiones al pentecostalismo (E. K. Tall, V. Boyer). Examinan de manera novedosa este tipo de prácticas que fueron por largo tiempo sólo descritas, conforme a la tradición etnológica en la materia, como forma de religión. Este tema se quedó así separado del análisis de los aspectos sociales y políticos que son los que permiten renovar la comprensión de estas producciones sociales. Por ejemplo, demostrando «la reanudación de iniciativa de los pueblos colonizados», como lo dice Georges Balandier, los profetismos africanos se corresponden a la instauración de un «espacio público», autónomo de los colonizadores (J-P. Dozon).

Desde una perspectiva histórica, las potencialidades diferenciadas de adaptabilidad de los grupos amazónicos están ilustradas por F. R. Picon en relación con el pastoreo y los animales domésticos y por A. Mansutti Rodríguez sobre la Guyana. Este último demuestra que en situaciones de choque epidemiológico y de catástrofe demográfica resulta que son las sociedades atomizadas en pequeños grupos interfluviales, caracterizadas por una estructura social más flexible y autónoma, las que sobrevivieron, mientras que las sociedades con asentamientos más permanentes, mayor población, con modo de producción más sofisticado y organización más compleja, fueron las que desaparecieron.

Igualmente hay una necesidad de llevar una atención antropológica más ambiciosa en las formas modernas de adaptaciones de los grupos sociales. Que los análisis sean referentes al ambiente y a las técnicas (J. Clarac de Briceño, C. Alès Cap. III, M. Lizarralde, S. Zent), o a los problemas de relaciones intra e inter comunitarias, participación política o tenencia de tierra (N. Silva Monterrey, C. Alès Cap. II, P. Oldham, L. Bastidas Valecillos), la proyección de los hechos sociales y el conocimiento de las realidades culturales relativas a las representaciones, a la economía o a la política permiten percibir las posibilidades de alternativas o de adaptaciones de las sociedades. Ahora bien, estas perspectivas quedan oscurecidas cuando la estrategia de investigación se limita a una reproducción endógena y aislada sin dar cuenta de las variaciones existentes, de los cambios o las dificultades que intervienen en el grupo estudiado. De manera general, los escritos antropológicos se hacen luego más sensibles a su implicación social, política, histórica y filosófica.

Además de su incondicional aporte al conocimiento fundamental por su producción de datos sistematizados, las investigaciones tratan en efecto de facilitar el entendimiento de la realidad de las comunidades culturalmente diferenciadas de las instituciones que se dirigen a ellas a nivel de las sociedades nacionales. Responden de esta manera a una evolución requerida en Venezuela para que la etnografía oriente sus búsquedas hacia y adentro del contexto de la realidad global. Es entonces interesante observar aquí que, a otro nivel, para construir su identidad nacional y legitimar su dimensión histórica, la sociedad venezolana se ha nutrido de muchos códigos simbólicos de origen indígena (N. García Gavidía). En este sentido, además se puede decir que la relación entre la sociedad nacional y la sociedad indígena funciona como un sistema de aculturación recíproca.

De hecho, estas nuevas preocupaciones, presentes incluso en textos aparentemente más técnicos, denotan la gran evolución ocurrida en la investigación en ciencias sociales: el interés más acentuado de los antropólogos y de los lingüistas en los problemas de etnoeducación para la revalorización de las culturas y lenguas indígenas, de sus formas de vida y de sus saberes ancestrales. Los estudios acerca de las poblaciones cultural y lingüísticamente minorizadas evidencian, como destaca Michel Launey,

la existencia de una «forma de igualdad dentro de la diferencia» entre las sociedades humanas. Siendo el idioma una parte de primera importancia en las culturas, los textos consideran el riesgo de que las lenguas de las minorías desaparezcan del patrimonio de la humanidad (M. Launey, M.C. Mattéi Muller ) y observan, por otra parte, cómo siempre se traduce la identidad en las formas de hablar (Y. Moñino). La incorporación del conocimiento de las realidades sociales y culturales aparece entonces como un paso imprescindible para la creación de una política lingüística susceptible de promover el intercambio cultural recíproco, necesario para una integración armoniosa (J. Landaburu). El verdadero intercambio cultural será aquel que reconozca la legitimidad de la diferencia.

El investigador considera, más allá del aspecto fundamental de su estudio, la perspectiva que él debe mantener para garantizar la ortodoxia de los conceptos que va a manejar en el análisis de los casos, los muy directos beneficios que las comunidades esperan de su trabajo y el conocimiento adquirido al terminar la investigación. La perspectiva de aplicación y educación involucrada en la descripción y la transcripción de las lenguas autóctonas (M-F. Patte, H. Seijas, M. E. Villalón) y en la adaptación en las traducciones del castellano a los idiomas indígenas (J. Chiappino Cap. IV), conducen precisamente a superar el punto de vista estrictamente académico del análisis de las lenguas (trabajo muchas veces hecho por lingüistas y para lingüistas y con poca consideración para el contexto educativo), tomando en cuenta los problemas de uniformización de la impresión de los textos y de su comprensión por las comunidades.

Adecuarse a las necesidades de las comunidades es una demanda frecuentemente emitida por los pueblos indígenas (cf. C. Figueroa) pero muy poco escuchada. La presión de las comunidades fue el motor de este movimiento de renovación de las investigaciones en las ciencias sociales, movimiento que hay que seguir para lograr la incorporación de las sociedades estudiadas en una discusión que no considere sus miembros como "objetos" pasivos y desprovistos de conocimientos y recursos, sino como verdaderos *sujetos* capaces de inventar alternativas, de entender y de participar en el contexto pluricultural, pluriétnico

y plurilingüe de las naciones con el mismo título que los demás ciudadanos. Y las ciencias sociales tienen un papel importante que desarrollar en esta incorporación.

No queremos terminar esta introducción sin resaltar el hecho de que este libro es expresión del potencial de colaboración entre las escuelas nacionales de antropología y sus diferentes corrientes en Venezuela, Francia, Inglaterra, Estados- Unidos así como en otros países latinoamericanos. Aprovechamos la oportunidad para agradecer a las instituciones que apoyaron y facilitaron los intercambios entre los investigadores: el Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS) de Francia, el Institut de Recherche pour le Développement (IRD, ex-ORSTOM), la Escuela de Antropología de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) de la Universidad Central de Venezuela (UCV), el Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas (GRIAL), el Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET) y el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico (CDCHT) de la Universidad de Los Andes (ULA), el Ministerio de los Asuntos Exteriores de Francia, el Servicio de Cooperación y Acción Cultural de la Embajada de Francia en Caracas, la Cinemateca Nacional de Caracas y la Alianza Francesa de Caracas. Finalmente, la publicación misma de los artículos de la presente edición debe mucho a todos los colegas participantes y, en particular, a Jacqueline Clarac de Briceño, que nos han ayudado a cumplir con esta meta.

*Catherine Alès & Jean Chiappino*



## Capítulo I

# SALUD, RELIGIÓN Y POLÍTICA



## El fetiche y el cuerpo plural

Marc Augé\*

Los dioses de Benín —de considerarse dicha región la que actualmente abarca Nigeria, Benín ex Dahomey y Togo y en general las poblaciones yoruba, fon ewe y las agrupaciones emparentadas— integran un panteón doblemente desconcertante: podría decirse desconcertante dada la familiaridad existente, ya que varias de las figuras divinas que se hallan presentes en dicho panteón recuerdan al hombre honesto algunas de las divinidades del panteón griego —los atributos de Hevieso, dios del trueno, o los de Legba, dios mensajero, evocan en efecto a Zeus y a Hermes, desconcertante también y más fundamentalmente, ya que en apariencia sus fieles o sus mismos sacerdotes no pueden definirlos o percibirlos con facilidad: en virtud del punto de vista, se entremezclan en una especie de panteísmo indistinto, se identifican con la materia de la que están hechos o incluso se confunden con la sustancia del hombre, siendo éste su fiel seguidor y su artesano.

Esta dificultad para de identificar la naturaleza del dios se agrava doblemente por su carácter plural y hasta podría decirse, varias veces plural. En primer lugar, cada gran dios del panteón, que algunas anécdotas o retazos de mitos lo conciben como un individuo, reúne bajo su único nombre una familia de divinidades y cada una de ellas por su parte, repre-

---

\* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

senta una de las expresiones de la misma. En segundo lugar, todo dios *vodu* es a la vez un individuo y una clase de individuos ya que está presente en su totalidad en cada una de sus representaciones (convendría decir cada una de sus actualizaciones) y éstas son múltiples; incluso podría encontrarse varias de ellas en una misma corte de linaje.

Varios relatos y elementos de genealogía (que permiten situar, los unos en relación a los otros, un cierto número de *vodu* en términos de filiación y de alianza) presentan a los dioses como seres impregnados de humanidad. Muchos de ellos son antepasados, particularmente aquéllos que simbolizan la antigüedad y la fuerza de una dinastía, tal como sucedía en el antiguo régimen fon de Abomey. Todos los autores coincidieron en que había que distinguir diferentes categorías de *vodu*, bien sea desde un punto de vista histórico (*vodu* de los conquistadores y *vodu* de los pueblos conquistados), bien sea en función de referencias naturales (panteón del mar, panteón del trueno, panteón de la tierra), o bien, finalmente, en relación con su proximidad a la individualidad humana (ya que se considera a algunos *vodu* como “personales” e involucrados con cada una de las múltiples individualidades humanas).

Sin embargo, la humanidad de los dioses difiere de un dios a otro, es como decir que es sustancialmente inestable. Si bien se puede *hablar* de todos los *vodu* como si se tratase de hombres, con sus humores, sus parientes, sus servidores, algunos se hallan tan cerca de los poderes de la naturaleza que sólo se pueden actualizar como receptáculos carentes de forma humana, como depósitos de una energía que los hombres pueden intentar dominar o vencer pero que no les pertenece en absoluto; encontrarse con un dios equivaldría a toparse con una piedra en un campo o a orillas de un camino (las piedras de trueno de Hevieso, semejantes a las de Júpiter Lapis, con tan sólo un ejemplo entre otros tantos); antagónicamente, algunos *vodu* se hallan muy cerca de sus fieles: es decir, son antropomorfos o presentes en sus habitaciones y más cercanos a éstos. Es el caso de Legba. Otros se acercan mucho más y llegan incluso a constituir un verdadero traje para sus fieles (un cinturón en el caso de Gbaadu), lo cual ilustra este constante cuerpo a cuerpo con los dioses que caracteriza a África. El cuerpo mismo de los hombres es finalmente y sobre todo el signo de esta proximidad entre

hombres y dioses. Se sabe que una enfermedad (así se trate de un simple trastorno) puede ser interpretada como un llamado de los dioses, cuyo origen exacto ha de ser revelado por adivinación. Pero la posesión muestra más aún la fusión del dios con el cuerpo humano; después de todo, hasta podría decirse que el *vodu* se incorpora en forma manifiesta tan sólo dentro del hombre o de la mujer que lo acojan. Dado que Maupoil no había realizado una encuesta sistemática sobre el tema, se apoyó en sus observaciones y en lo que oía, para preguntar a sus interlocutores: «¿Hasta qué punto el *vodu* entra en usted? ¿Hasta qué punto la creación de éste no proviene de su deseo?». Resulta totalmente significativo que la pregunta les parezca pertinente, ya que los Fon afirman que lo esencial de la divinidad es «subir a la cabeza» de sus fieles; a este respecto un anciano precisa: «Tu *vodu* se encuentra en tu propio riñón. La vida no murmura al oído de la gente: ésta habla en tu propio riñón».

En este caso, vemos que la perspectiva se invierte: si permanecemos en el plano del mito y del discurso, podemos imaginar lo que representa el recorrido de los dioses hacia el hombre aún cuando la presencia de antepasados “divinizados”, especialmente en los relatos de fundación de reinos, muestre el carácter cíclico de este recorrido; sin embargo, al hablar de culto y de rito, el mismo cuerpo humano es el que se muestra como un punto de partida. La figura del círculo también está presente en esta nueva perspectiva, ya que se suponía que entre los Yoruba el pulgar del pie debía recibir una presencia ancestral. De este modo, la necesidad de la relación se introduce en la carne como el símbolo más palpable de la individualidad. Se debe rendir culto a las distintas partes del cuerpo las cuales, en esta visión no dualista de la realidad, se conciben simultáneamente como tantos poderes y cualidades síquicas. Podríamos decir que esas cualidades incorporadas a menudo son heredadas y, así mismo y muy literalmente, objetivadas: el individuo (al cabo de una larga iniciación que lo consagra como adulto) elabora o hace elaborar uno o varios objetos que igualmente son expresiones, receptáculos y materializaciones de su identidad. Acotemos que poco después del nacimiento se han efectuado esbozos, prefiguraciones de esos mismos objetos, que han sido remplazados y transformados por etapas hasta el día de su final definitivo, momento

éste que para algunos nunca llega: por lo tanto, su construcción se identifica completamente con la de la identidad humana individual. Esto es tan válido para el *nasi* alladian (en la actual Costa de Marfil) o el *kra* ashanti (en la actual Ghana), como para los objetos que llamarán aquí nuestra atención: Fa, *Kpoli* o Legba. Ahora bien, en este último contexto, algunos de estos objetos también son considerados como dioses: son por lo tanto el lugar (pedazo de espacio en el sentido más amplio del término ya que allí se encuentran acumulados al mismo tiempo elementos pertenecientes a los tres reinos, el animal, el vegetal y el mineral), donde se efectúa simbólicamente la fusión de la identidad humana y de la identidad divina.

En consecuencia, se ha de tomar en consideración el objeto-dios, o en el sentido más amplio el dios-objeto si se quiere abarcar en todas sus dimensiones una concepción de la divinidad que implique simultáneamente relatos (exégesis y génesis), la formación de una materia que sea ella misma heterogénea (es la materia del mundo) y una corporeidad indisociable de la del hombre. El hombre se refleja en el dios. El dios es para el hombre objeto de reflejo y de reflexión. De este modo, las instrucciones del dios (su dimensión ritual) no se disocian de su materialidad ni de las palabras de todo orden que intenten poner en claro su historia y naturaleza.

Es por ello que, al hablar del cuerpo de los dioses, es preciso distinguir primero los diferentes planos en los que éste se deja percibir: el plano de los discursos que lo describen, el del ritual que controla su fabricación material, su funcionamiento y su reproducción como objeto de culto, finalmente, el de la antropología local en el cual se verá que en definitiva, ésta no distingue naturaleza humana de naturaleza divina y concibe dioses a la imagen del hombre. No obstante, el fetiche (el dios-objeto) representa precisamente el lugar donde dichos planos se confunden: objeto de relatos, de prácticas, de contemplación y de especulación, también objeto social total; al parafrasear a Mauss, se podría afirmar que en lo concerniente a los diferentes sistemas simbólicos que Lévi-Strauss distinguía en su "Introducción a la obra de Marcel Mauss", donde se confunden o se controlan el uno al otro, tanto la ley de todos como el destino de cada quien se manifiestan, se ponen en marcha y entran en juego.

Existen relatos acerca de todos los dioses del panteón, a veces difíciles de distinguir de los comentarios muy sencillos que hacen los adivinos apasionados por la especulación filosófica, quienes evocan el carácter y los atributos de éstos. Así, puede realizarse un retrato "promedio", con un mínimo de cada uno de ellos y aprobado por todos. Tanto los testimonios recopilados por Maupoil antes de la guerra como los trabajos realizados treinta a cuarenta años más tarde, en Benín o en Togo, así lo confirman. No retomaré los detalles de un examen que hice en otro escrito y que, aparte de las investigaciones personales en el terreno y de trabajos recientes, se basa en la obra pionera de Herskovitz, Maupoil y Verger. También voy a obviar el hecho de los diferentes orígenes geográficos e históricos de los *vodu* (por ejemplo, la llegada de Sakpata causó problemas a los reyes de Abomey, quienes siempre tuvieron "en la mira" al colega de sus sacerdotes). Por último, tampoco me detendré en el problema que plantea la larga presencia misionera en la Costa de los Esclavos: la exégesis de los dioses locales se vio definitivamente afectada pero, en su época, los grandes observadores que acabo de citar hicieron justicia a las tentaciones recuperadoras que intentaban descubrir a un dios único siguiendo el principio del panteón pagano.

Examinemos entonces rápidamente y sin prestarle mayor importancia a la perspectiva histórica, un cierto número de siluetas divinas propuestas en distintos relatos e ilustraciones. Los dioses del Benín son representados en pareja así como sucede en el panteón griego. La primera pareja es la constituida por Mawu y Lisa. Estas dos divinidades siempre están asociadas, lo que permite a Maupoil plantearse (p. 71) si se trata de una pareja divina o de una divinidad hermafrodita, como ocurre en otras parejas de este género. En todo caso, Mawu representa el elemento femenino, y cuando Maupoil pregunta por qué, al hablar de la creación del mundo, nombran a Mawu antes que a Lisa, elemento masculino, un informante le responde: «Hablar con la mujer es como hablar con el marido, Mawu transmitirá a Lisa las palabras del orante» (p. 71). Mawu y Lisa están poco representados, es decir, su representación, así como la de otros *vodu*, estaba oculta en la tierra; sólo se podía ver una calabaza cerrada cuyas mitades simbolizaban, una la tierra y otra el cielo: podemos encontrar este símbolo

que, según parece, representa tanto el carácter de lo dual como de lo completo en algunas figuraciones observables. Mawu ha sido representada como una mujer llevando una media luna, Lisa como un camaleón con un sol en la boca. Maupoil (p. 70 y 71) describe como sigue la pequeña estatua de Mawu que se encuentra en el museo de Abomey:

La pequeña estatua conservada en el museo de Abomey está pintada de rojo y se encuentra sobre una base cuadrada y azul cuyos ángulos están cortados. El personaje está de pie, sus senos colgantes están clavados al tórax. Los brazos, clavados a los hombros, están extendidos hacia adelante. Lleva en la mano izquierda un bastón de madera azul coronado con una media luna blanca con las puntas hacia arriba. En la mano derecha lleva un bastón común. El rostro está tatuado en azul. La mitad derecha del cráneo está pintada en azul (los Mawusi se afeitan la mitad de la cabeza así como los Dasi). Un collar de *cauri* y de *atiku* ensartados en un alambre cruza la parte delantera del cuerpo. Unos brazaletes semejantes adornan las muñecas y los tobillos...

Cité de manera casi integral este pasaje ya que, además de su interés específico, nos muestra que el dios es concebido a imagen y semejanza de sus fieles, de sus “mujeres” (*si* en Mawusi o *Dāsi* significa “esposa” y al mismo tiempo “servidor”, “fiel”: todos los iniciados al Mawu, al Dan o a otros *vodu*, independientemente de su sexo, son sus “esposas”). La estatua de Mawu lleva los mismos atributos que aquéllos o aquéllas que le son dedicados. Así mismo, podemos decir que los iniciados están hechos a la imagen del dios, pero a partir del momento en que están “poseídos” por éste (se considera explícitamente esta “posesión”, tal y como lo hemos señalado anteriormente, como el resultado, no sólo de un acondicionamiento del cuerpo humano sino también de una producción por ese cuerpo), se puede observar claramente que el cuerpo del dios se identifica con el del hombre, con el que los hombres han torneado, decorado, marcado para hacer de él el cuerpo, uno de los cuerpos, del dios.

Se pueden hacer en relación con las representaciones de Sakpata (la tierra y la viruela) y de Hevieso (el trueno y los fenómenos meteorológi-



cos en general) observaciones similares. Esta vez no se trata de una pareja propiamente dicho, sino de dos divinidades cuyos atributos se complementan: Sakpata es la causa del "trueno de la tierra", de los terremotos, y Hevieso lo es de un cierto número de enfermedades eruptivas contagiosas. Maupoil establece las infinitas disensiones en cuanto al sexo de éstos: para algunos, los dos serían de género masculino, para otros sólo lo sería Hevieso, finalmente otros piensan que ambos son hermafroditas. En Togo, Hevieso siempre me fue presentado como masculino y, a menudo, Sakpata como bisexual (en forma de estatuas juntas). De todas maneras, tanto al uno como al otro están vinculados un gran número de dioses machos y hembras. Esto se debe a que la pluralidad de cada dios se expresa en dos formas: si pueden existir varios Hevieso en una misma corte, y si por lo tanto existiese una multitud de Hevieso, actualizaciones del dios y de los altares donde se le rinde homenaje y se le ofrece sacrificio, también existiría un gran número de dioses machos y hembras, pertenecientes al panteón de Hevieso y cada uno de ellos sería susceptible, como todo *vodu*, de actualizarse en múltiples ejemplares en las cortes y en los pueblos. En Togo, los más conocidos son Agbwe y Avlekete, divinidades marinas (sin embargo, el panteón del trueno y del mar se relacionan) las cuales se presentan en general como las hijas de Hevieso. Por lo demás, en algunos bajo relieves y en algunas telas, Hevieso y Sakpata aparecen con un solo brazo y con una sola pierna: Hevieso representado como un mono sentado, de perfil, sosteniendo con la mano un emblema del trueno, Sakpata representado como un ser humano de pie, con una cola terminada en una esfera (Maupoil: 73). Como en el caso de Mawu y Lisa, en la representación del cuerpo del dios se mezclan entonces símbolos del hombre, del animal y de la naturaleza, todos parciales, truncados y asociados los unos con los otros. Estos, mediante su forma, parecieran generar la necesidad de una culminación y tan sólo el ejercicio ritual puede prefigurar la realización de ésta. El rito presentado por Maupoil da claramente fe de esta necesaria comunicación entre áreas que la experiencia inmediata hace ver como separadas: él nos dice que cuando el trueno o la viruela se llevan una víctima, los sacerdotes le toman una muestra de carne que se llevan a la boca y dicen: «Comamos de esta carne que nuestro Padre ha cazado». Sin

embargo, esta costumbre se parece a las ceremonias de iniciación que consagran, por ejemplo, a los futuros sacerdotes de Sakpata (Verger: 96). En una primera etapa, tras una adecuada preparación orientada hacia un minucioso acondicionamiento del cuerpo, el *vodu* “mata” a estos iniciados, de manera pública y espectacular. Se les “resucita” una semana más tarde, siempre gracias a la intercesión del gran sacerdote de Sakpata— este *vodu*, como en el caso de la viruela, representa a la vez la enfermedad y el remedio, la causa eficiente de dos procesos contrarios. Los iniciados permanecen durante algún tiempo en estado de embotamiento y de postración del cual, según Verger, sólo salen en aquellos momentos en los que, presas de una “ebriedad sagrada”, se identifican con el dios: «El dios recibe en ellos los sacrificios de animales cuya sangre beben vorazmente; se precipitan como felinos sobre el cuerpo de las víctimas, las cogen entre sus dientes y las sacuden salvajemente».

De este modo, la alusión humana es constante en todas las representaciones habladas o actuadas del dios. De vez en cuando, esta alusión se revela mediante un simbolismo específico, como en el caso de Dan, serpiente pitón y arco iris, mensajero que une los mundos y los seres, símbolo de fecundidad, cuyas dos transformaciones se identifican, una, con el cordón umbilical que lleva al niño hasta el suelo donde da a luz la madre, otra, con el pene del cual es el producto y que en compensación simboliza la palmera *hō-de*.

Legba, como dios personal, está naturalmente más impregnado de humanidad que los otros dioses —además resulta interesante destacar a este respecto que a veces Legba se presenta como el auxiliar, el “mensajero” de los dioses o como el más importante entre ellos. Desde el punto de vista cristiano, por sus atributos fálicos, se le ha considerado durante mucho tiempo como la encarnación del diablo pero por su ambigüedad fundamental se le ha identificado en Haití con San Antonio. Legba es objeto de un cierto número de relatos que insisten sobre el carácter desconcertante de un personaje cuya silueta, sin duda alguna humana, sigue siendo incierta por el simple hecho de que combina rasgos contradictorios tanto en lo físico como en lo moral. Legba es un engañoso: lo es, ya que encarna los múltiples aspectos de la realidad. Verger proporciona un relato (p. 112)

del cual existen múltiples versiones, en el que se le describe como un hombre “espigado”, con un sombrero “blanco del lado derecho, rojo del lado izquierdo”. Este personaje pasa entre dos amigos que caminaban, los adelanta y desaparece: a raíz de esto surge una discusión entre el que iba por la derecha y el que iba por la izquierda. Uno había visto un gorro blanco, el otro uno rojo. La discusión degenera y el primero hiere al segundo con un cuchillo. Más tarde, Legba se presenta ante el tribunal para explicar su astucia y la justifica. Dice que los dos individuos que se habían jurado amistad debieron haber acudido a él. Legba, así como Hermes, es el garante de la palabra dada y de los contratos en general. Pero al mismo tiempo es el símbolo, como Sakpata (o Apolo), de lo que puede tanto suscitar como prevenir: la cólera, más generalmente la pasión, el arrebató que conduce al furor, al crimen o a la violación. Se dice que está presente en el ombligo del hombre, se dice, sobre todo, que es el ombligo del hombre. Pero también se dice que se trata de la ira de los hombres, o de la ira de los dioses. Aun cuando se trate de la misma ira, la cual convendría dominar, ¿quién sino él lo demostraría mejor, ya que él es el más corpóreo de los dioses y el que algunos mitos presentan como el inventor del cuerpo?

Los relatos a los cuales hago referencia están asociados a ciertas figuras de Fa, es decir, a las figuras divinatorias, mediante las cuales, tras haber determinado un signo inicial, todo individuo debe descifrar a lo largo de toda su vida el sentido de los acontecimientos que acaba de vivir o que puede estar por vivir. Resulta muy significativo que los relatos más detallados sobre los dioses se conciban, de alguna manera, como el recurso esencial de un comentario sobre la vida de los hombres. ¿Qué nos enseñan de Legba, los relatos vinculados a los signos de Fa? Un primer relato está relacionado al decimosexto gran signo de Fa. Basta con saber que existen trece grandes signos en total y que, la combinación de los grandes signos o signos “madres” y de los signos “hijos” asciende a doscientas cincuenta y seis figuras posibles: el adivino lanza las nueces, las cuales constituyen materialmente su Fa, con lo que logra obtener el signo de cada quien (dos veces dieciocho nueces de palmera). En el relato correspondiente al doceavo gran signo, se ve a Legba ayudar a Fa, quien para ese entonces era un ser pobre y despreciado por su Rey Melotófi. En esta

oportunidad, Legba dio muestras de astucia y devoción. En el relato (análogo en este punto a los que narran, en diferentes culturas, la aparición de la muerte) siempre se está sujeto a suponer que de aquello que nos cuentan, el nacimiento preexiste a ésta. De esta manera, Fa, tras “consulta” divinatória, se entera de que su *kpoli* (todos los humanos, como lo veremos posteriormente, tienen un *kpoli* íntimamente ligado a su Fa) le ordena hacer un sacrificio y llevárselo a su madre. Legba logra que madre e hijo se reúnan y saca provecho de ambos. La madre le entrega un chivo, Fa lo decapita, deposita luego la cabeza en una jarra, la cual, en vano, intenta cocinar. Tras este fracaso, coloca un cojín redondo (*dezā*) sobre la jarra que contiene la cabeza del chivo, la recubre y el conjunto lo pone sobre sus hombros: el *dezā* se convierte en su cuello y la jarra en su cabeza. El relato sigue contando cómo Fa, tras haber realizado el sacrificio que se le había pedido, confió a su madre los frutos redondos que constituían la materia del sacrificio, y cómo ésta última la ofreció al Rey Melotōfi. Se fijó una papaya sobre los hombros de éste, quien al mismo tiempo también adquirió una cabeza. La madre de Fa fue llamada “la que da una cabeza a la gente”. Los informadores comentan que para tener una cabeza hay que remitirse a las mujeres. Pero también sabemos que la cabeza, en el medio yoruba, *fon* y *ewe* representa a la vez el órgano del mando y de la comunicación, así como el lugar de acogida del dios cuando se lleva a cabo la posesión. Así pues, estamos en presencia de un mito de creación de la humanidad (y de la realeza) que se realiza mediante metamorfosis de objetos naturales y fabricados, sin embargo, el mito presenta la de los dioses Legba y Fa (tal y como los representan los hombres), como concomitantes a este nacimiento (de la humanidad tal y como la conocemos).

Si Legba se hizo merecedor de un cuello y una cabeza gracias a su astucia y su sociabilidad, el priapismo, del cual dan prueba sus estatuas y que aparece en el relato asociado al signo secundario Sa-Tula de la adivinación, es el resultado de un error y de un incumplimiento a Fa. En efecto, Fa ordenó a Legba que hiciera un sacrificio para conseguir a la mujer que deseaba, pero no cumplió:

Se acostó con la mujer y se le pegó una sucia enfermedad. Empezó entonces a recorrer el país mostrando su pene a todo el

mundo: «¡Miren esto! ¡La mujer que amaba me pegó una sucia enfermedad y mi pene se hizo inmenso!». Por eso las efigies de Legba lo muestran con una eterna erección. Por eso sigue rigiendo el órgano masculino. (Maupoil: 656).

Tal y como ya lo había mencionado Maupoil, se ha de reconocer que la representación antropomorfa de los dioses es escasa en las regiones de Benín, diríamos más bien que es alusiva, ya que pone en evidencia un cierto número de elementos del cuerpo —sexo, ombligo, cordón umbilical, cabeza— de manera muy sistemáticamente mutilada y desproporcionada. Esto se debe a que el cuerpo es enigma mas no solución; él es el que plantea el problema, y los relatos que evocan su génesis no lo disocian de los otros objetos del mundo animal y vegetal, ni de la materialidad pura de la cosa. Vamos a detenernos un instante en los relatos que acabamos de resumir: me parece que podemos apreciar en forma notable cómo se realizan dos movimientos contradictorios siendo ambos la verdad del dios Legba. Al término del primer movimiento, se transforman varios elementos (porción de animal muerto, jarra de barro, frutas) no sólo en elementos del cuerpo humano sino, de manera más precisa, en cabeza humana, ya que ésta es a la vez el centro de la inteligencia y la voluntad, así como el de la divinidad. En sentido opuesto, al término del segundo movimiento, el órgano masculino que expresa a la vez la necesidad de la relación con el otro así como la de la reproducción humana, se inmoviliza, considerado un objeto entre otros y que los sacerdotes artesanos de Legba reproducen en una infinidad de ejemplares estereotipados.

En este contexto resulta imposible reflexionar sobre la forma en la que está representado el cuerpo del dios, sin tomar en cuenta lo que yo daría en llamar la problemática del animismo. Para ser breve, yo diría que la vida no es la que crea problema al hombre. Simplemente, le causa problema porque siempre se encuentra enfrentada con todo lo que ella no representa, la materialidad bruta, impensable, cuya realidad del cadáver sugeriría que representa la culminación de toda vida; en efecto, esta otra realidad era la reproducción, la cual se ha concebido como reproducción en muchas culturas y no se trata realmente de creación radical —

noción que nos llevaba a pensar en un “antes” del principio concebido más o menos inevitablemente a la imagen de la materia de apariencia no diferenciada cuya arcilla es la muestra en más de un mito, africano o no. El impensable absoluto es la materia homogénea, y cualquier esfuerzo del animismo, perfectamente perceptible en el ritual, tiende primero a discriminarla (a percibir de ella una relación), luego a animarla para comprenderla.

El hecho de adorar la madera y la piedra resultaba escandaloso a los ojos de los primeros misioneros y, a veces, los llamados hombres de bien omitían tal hecho ya que no podían admitir lo absurdo del mismo, lo cual favorecía las interpretaciones simbólicas. En cierto modo, los fetiches habrían sido tan sólo símbolos, representantes de una realidad distinta de su propia materia —símbolos de la unidad familiar, del grupo, del pasado, de los ancestros, de las almas... Estas piadosas tentativas no le hacen justicia a lo mejor de la intuición pagana la cual se rehúsa a dar un destino diferente a una parte de lo real porque, al mismo tiempo, ésta se volvería impensable. En Africa, el misterio carece de estatuto ontológico y, en consecuencia, el objeto-fetiché tiene doble estatuto: es a la vez un objeto en el sentido de una cosa y el objeto de un tratamiento específico. Sólo se entenderá correctamente la noción del dios-objeto si se toma la precaución de no disociar ambos sentidos de la palabra objeto. La materialidad del objeto-dios es precisamente el objeto del culto. Así mismo, el culto intenta dar cuenta del hecho de que la materia y la vida no son dissociables; no más que el dios, el hombre o la muerte.

Así es como la actividad ritual se define como un arte del hacer y deshacer y no cabría decir exclusivamente que ésta anima la materia o que objetiva la vida: estos dos movimientos son indisociables. Pero si bien la actividad ritual se ejerce sobre un dios-objeto, este último debe primero fabricarse al culminar un procedimiento a su vez ritualizado (debe ser suscitado por un acontecimiento interpretado, ordenado por autoridades religiosas reconocidas y debe obedecer a un protocolo instituido). Este procedimiento implica que la tierra, y en el sentido más amplio, la materia del mundo, sean tomadas por medio del cuerpo y sean acondicionadas.

Los dioses *vodu* son dioses de la tierra misma y en ellos se mezclan y se unen elementos tomados de los tres reinos: animal, vegetal y mineral.

Esto es tan válido para los dioses más célebres del panteón, aquéllos cuyo culto está ampliamente extendido y cuyos “referentes” naturales están más de manifiesto (arco iris, mar, tierra, río) como para aquéllos que, como Legba, se acercan más al individuo y a la identidad individual, o también para aquéllos otros menos frecuentes, más misteriosos y también temidos que, como Gbaadu, exportado del país yoruba hacia el bajo Dahomey, pueden perder completamente la forma humana (calabazas cargadas de poder o de materia) o bien moldearse a ésta, en forma de vestimenta, adorno y, por ejemplo, como cinturón llevado en el mismo cuerpo.

Maupoil recopiló en el Dahomey de antes de la guerra una serie de fórmulas de las cuales debemos recordar al menos dos caracteres: por una parte, cada una de ellas constituye una recapitulación de los elementos del mundo, que de una u otra forma niegan el carácter definitivamente inorgánico e inanimado; por otra parte, estas fórmulas implican un modo de empleo del dios, cuyas prohibiciones aparecen de alguna manera como un negativo de la fórmula divina, al menos como un reactivo susceptible de crear o alejar su virtud ofensiva, su poder disuasivo.

Llegado a este punto, puede iniciarse un primer paralelo entre cuerpo de los dioses y cuerpo de los hombres. La actividad ritual como el arte de hacer (de hacer los dioses y de hacer los hombres) acaba por poner en evidencia y, en paralelo, la pluralidad de identidad del dios y la identidad plural del hombre.

Para darle una identidad a la materia y, en el caso considerado, una identidad de doble estatuto, hay que dar forma a la materia, discriminarla y distinguir en ella los elementos de los cuales se compone (elementos de los tres reinos) para así poder asociarlos y lograr la pluralidad de identidad del dios. La misma forma a menudo alusivamente humana, aún cuando combine en un mismo objeto o en dos objetos pegados, los símbolos de ambos sexos, da su carácter genérico al dios de arcilla: allí reconocemos a Hevieso, Sakpata o a Legba. En cuanto a la composición interna (la “fórmula”), ésta es naturalmente el objeto de prescripciones generales —con lo cual acarrea, en sentido inverso, prohibiciones y prescripciones específicas por todos conocidas—, sin embargo, también constituye el medio y el secreto de un “toque” particular que da a cada realización singular su ca-

rácter y su eficacia particulares, como en repostería, o para mencionar otra metáfora, como en el ámbito del bricolaje automotor, lo que permite mejorar, “personalizar” o “rellenar” un auto de serie del cual el mismo constructor se encargó de multiplicar los modelos y los accesorios. La identidad íormal del dios, una vez reconocida, lo sitúa en un complejo conjunto en el que cobra todo su sentido en relación con los otros dioses, con ciertos hombres y con algunos grandes componentes de la naturaleza. Quien se encuentre con una Agbwe, la asocia inmediatamente con Avleketé (en principio su hermana) y con Hevieso (en principio su padre, a veces, su esposo); Agbwe se asocia y se opone a la primera como el mar profundo y tranquilo se opone a la ola desencadenada, y al segundo como el mar al cielo y al trueno; más allá, otras exégesis y otros procedimientos rituales la vinculan a otros *vodu*, como Sakpata. La identidad material del dios sí permite distinguirlo de los demás (a cada uno su fórmula y, más aún, sus instrucciones de uso) y tal vez singularizarlo en relación con el prototipo del cual él es una de las realizaciones, y lo acerca también al individuo humano quien tiene la responsabilidad de ese dios, y al mismo tiempo, ejerce sobre él un considerable poder, que incluso podría ser mortal, el cual, se supone, no se ejerce en forma impune.

He aquí dos ejemplos para ilustrar lo arriba expuesto antes de proseguir: en el siglo XIX, el testimonio de un eclesiástico impactado debido a la apariencia impúdica del dios Legba; un resumen de la fórmula de Gbaadu que Maupoil recopiló con la ayuda de un adivino de Ouidah – fórmula comparable bajo todo punto de vista a las que él nos proporciona en otros escritos sobre otras divinidades.

En 1885, el abad Bouche (citado por Maupoil: 76, nota 1) nombra a Legba en su libro *La Côte des Esclaves et le Dahomey*:

Elegbara es el espíritu del mal, el Belphégor de los Moabites, el Priapo de los Latinos, Deus Turpidinis, como dice Origène; la estatua que lo representa es absolutamente grotesca: es un montón de tierra amasada y toscamente moldeada, que representa más o menos el busto y la cabeza de un hombre. Un par de grandes cauris hacen las veces de los ojos, dos filas de dientes de perro o de pequeñas conchas forman las mandíbulas; en el mentón



vemos unas plumas implantadas a modo de barba... Y un bastón similar al que usó el anciano Liber para sus maniobras infames. De esta manera, los Negros representan el espíritu inmundo. No vacilan en darle las insignias de la impudicia más asquerosa...

Podemos imaginar la emoción que sintió el abad Bouche con el espectáculo de lo que él llama en la misma obra el “culto al falo”; sin embargo, hoy en día, gracias a Maupoil, tenemos un mayor conocimiento del amplio trabajo que desemboca en la edificación de ese dios nacido de la arcilla y que está adornado con un pene sólo cuando alcanza, y a veces nunca lo logra, el término de la iniciación progresiva cuyo fiel es el objeto-trabajo que consiste, entre otras cosas, en seleccionar y reunir los elementos que integran su composición y algunos de los cuales aparecen en la superficie visible del dios, tal y como lo atestigua el abad Bouche.

La fórmula de Gbaadu es notable ya que el adivino es quien asegura a Maupoil la necesidad de hacer figurar en ella elementos pertenecientes a los tres reinos; elementos claro está, múltiples y cuya lista integral, bajo ningún concepto, reproduciremos aquí; ya que además, varios testimonios sugieren que puede estar sujeta a variaciones y sólo algunos extractos bastarían con producir vértigo:

...la cola roja del loro *KEsE*, un trozo de hueso de alguien que nunca ha caminado; un trozo de hueso de joroba, de un herido fulminado por rayo, de un varioloso, de un ahogado; un trozo de hueso de elefante... un ojo de leopardo... un fragmento de excremento de cocodrilo... un poco de corteza del árbol *eru*... un fragmento de rama del árbol *sigo* calcinada y reducida a cenizas... tiza blanca; excremento de la “serpiente arco iris”... arena del mar, del río, de la laguna... perlas raras...

Es necesario precisar que esas perlas simbolizan, según su color y su tamaño, otros *vodu* diferentes. Podemos apreciar que la materia humana está presente en la del *vodu*. Verger llega a sugerir que bajo los más poderosos Legba yacen cadáveres de hombres sacrificados. Un informador dice a Maupoil (p. 100) que para que un Gbaadu pueda ser susceptible de cum-

plir una de sus funciones principales (castigar a las mujeres adúlteras o indiscretas), se debía penetrar la vagina y las partes externas de la vulva “incluidos los labios mayores y el sistema piloso”, de una embarazada fallecida.

De este modo, al término de los ritos de instalación podemos ver la ubicación de las figuras divinas que corresponden simultáneamente con la afirmación de una identidad divina (a la cual corresponde un nombre) y con la realización de un objeto singular, de un ejemplar similar a miles de otros y, sin embargo, único; el cual no se asimila totalmente a la mera reproducción de un prototipo. Los relatos (los mitos, las genealogías, las exégesis) sitúan a cada dios entre los otros dioses y los vinculan a las fuerzas de la naturaleza, las cuales, por lo demás, se distinguen muy poco de éstos; la práctica del sacerdote creador de un dios acumula en este objeto la materia del mundo y la materia del hombre mismo; esta materia prima logra resumir por ella misma las relaciones de las cuales el mito postula la necesidad pero a su vez sólo la actividad ritual actualiza, en cada circunstancia, la singular realidad. De este modo, se confirma la pluralidad de identidad del dios a la que podemos oponer la identidad plural del hombre.

A menudo, en África la identidad de cada individuo humano es objeto de una revelación y a la vez de una construcción. Las ordenanzas y las prohibiciones referidas a los padres, desde el momento de su concepción y antes del nacimiento, tienen por objeto el de garantizar las condiciones de una buena “fabricación”; ésta implica una combinación armónica de varios elementos y de las distintas cualidades que constituyen los humores del cuerpo (Héritier-Augé 1985). En el momento del nacimiento varios procedimientos (en el antiguo reino de Dahomey y en la región del golfo de Benín en general, mediante consulta a Fa) permiten el establecimiento de la identidad de ese cuerpo acabado de fabricar, identidad ésta que combina una o varias herencias; de esta manera, éstas constituyen una manera de singularidad de la cual algunos elementos materiales, además, confirman la necesidad. Pero, una vez cumplidos estos procedimientos iniciales, la construcción de la identidad requiere de tiempo; en este sentido, la existencia de individuos precede, sin objeción alguna, a su esencia. La iniciación en la selva puede darse tarde. De hecho, existe un dispositivo ritual que se responsabiliza del individuo desde su nacimiento, pero es

para toda la vida: los símbolos de la identidad se adquieren uno por uno, el dios Legba quien simboliza en doble ejemplar, en la habitación de cada individuo y en la puerta de su morada, la identidad del individuo y a la vez la necesidad de su difícil relación con los demás, llega a identificarse tan sólo a la edad adulta. Se puede así observar que cuanto más se afirma y se define la identidad individual, más se fija y se inscribe en los objetos que son objetos de culto: Maupoil nos dice que apenas el niño intenta caminar, el sacerdote de Fa prepara dos cocos humedecidos con aceite y los enmarca entre dos perlas determinadas que le servirán de collar; él llevará este collar antes de depositarlo en el Fa de su padre o de su madre (Maupoil: 272). En la adolescencia, cuando Fa empieza a “molestar” al adolescente, tras una ceremonia más compleja, se confecciona un Fa más elaborado, objeto de alguna manera autónomo, en principio constituido por 18 cocos (“media” mano de Fa) y que contiene prohibiciones estrictas entre las cuales está el ají. Finalmente, más tarde, se elaborará en la selva sagrada el Fa de la edad madura, el cual sienta definitivamente la identidad de su dueño. Se construirán los dos Legba una vez pasada esta etapa. La consulta en la selva sagrada pone en evidencia el signo personal, el *du*, grabado en un pedazo de arcilla, en el momento de la determinación del Fa: conjunto de cocos (esta vez 36, las dos manos del Fa), y la preparación de un *kpoli*, bolsa que contiene varias cosas pero obligatoriamente, además de distintas sustancias naturales, un poco de arena: se trata de la arena sobre la cual se dejaron los cocos que marcaron el signo y el destino del recién iniciado y que se dispersará al momento de su muerte. De este modo, la identidad humana se realiza en sentido contrario a la de los dioses, aún cuando sea plural: se singulariza la figura humanizada del dios mediante una forma modelada, un objeto, como para escapar de la materia; se divide en objetos diversos pero divinos la figura individualizada del hombre, como para regresar a la materia.

En este punto es necesario hacer dos observaciones: la pluralidad de los elementos que hacen al individuo concebidos a la vez como materiales y espirituales, corresponde a la pluralidad de los objetos que pueden aparecer como signos de identidad. Además, los comentarios del sacerdote *vodu* se parecen sensiblemente, bien sea que se apliquen a esos elementos

o a esos objetos: siempre sugieren que el pensamiento de la identidad necesariamente está inconcluso ya que sólo desemboca en la evidencia de la relación; a veces, nos dicen que cada uno de esos elementos, cada uno de esos objetos, es el mensajero o el destinatario de los otros; es decir, sólo se pueden concebir juntos; el *s?* o el *ye*, componentes de la individualidad humana, sólo pueden entenderse en función del *joto*, otro “componente” de cuya existencia presuponen todos los demás, porque éste es, en todo ser humano, el que proviene de sus predecesores y retornará en sus sucesores – al atravesar el principio de identidad éste trasciende la individualidad. La segunda observación consiste en que cada una de las actualizaciones del individuo, cada uno de los objetos que lo representa y lo resume está dotado, al fabricarse, de una existencia propia, reflejo autónomo del cuerpo individual que allí se busca. Se rinde culto a ese objeto, se hacen sacrificios, sin embargo, el mismo cuerpo humano es el objeto de semejante culto y de semejantes sacrificios: en las regiones del Benín, al menos la geografía de cada cuerpo es sagrada, en el sentido que allí se delimitan lugares que serán el objeto de unciones o sacrificios y se alcanza el límite, se cierra el proceso con la concepción yoruba según la cual ciertos antepasados deberían residir en el dedo pulgar del pie de sus descendientes. Sólo se concibe la identidad mediante la alteridad cuyo cuerpo humano ya es el centro.

Existe otra expresión del carácter indisolublemente material, carnal, espiritual y relacional tanto de los objetos en los que se actualiza la identidad individual como de las instancias que la definen: el rito mediante el cual la mujer de un hombre, quien también posee tales objetos, muestra su dependencia del *Fa* y del *ye* de su marido («su alma está hecha de la del marido» p. 395). Maupoil (p. 395, 396) refiere que, según sus informantes, las mujeres poseen tantas “almas” como los hombres, sin embargo, precisa que necesitan el apoyo de las de sus maridos para alcanzar la existencia plena. De esta manera, nos describe un episodio de la iniciación final a *Fa*:

La esposa retira del aceite y la sangre los cocos del marido y los lava. Cuando se le autoriza a secarlos con su lengua, ella se impregna un poco del alma del marido, y el sacrificio no es san-

griente. De esta comunión resulta una suerte de pacto, así como la obligación por parte de la mujer a ser fiel, a no perturbar en forma alguna el alma del marido, de la cual una parte la habita y podría castigarla.

Hay que tratar el cuerpo del hombre como también el del dios. Lo que se sabe del cuerpo del hombre es que se hace, así como su identidad, por el uso, pero que se deshace también por el uso. A la larga, el cuerpo del dios, del dios singularizado en la forma material del fetiche, también se deshace si no se le mantiene en buen estado. En forma eventual, el dios se acuerda del hombre negligente, enfermándolo. Cuerpo por cuerpo: el malestar del cuerpo humano se revierte en el cuerpo del dios. Cuando muere un hombre, se realizan ritos que garantizan la buena marcha de la descomposición de su cuerpo y de la recomposición de los elementos incorporados a éste. En el antiguo Dahomey, dichos ritos garantizaban, en primer lugar, la destrucción de los dispositivos que simbolizaban, actualizaban y materializaban la identidad del difunto: se mata al Fa y al *kpoli* al alimentar el primero con prohibiciones más imperativas, el ají (*ataki*) y el condimento *afiti* (Maupoil: 328). Por lo tanto, Fa y *kpoli* obedecen, en efecto, a la misma lógica del hacer y deshacer, la cual es tanto la de los hombres como la de los dioses. Un hombre tiene que ser dueño de sí mismo y protegerse de sus propias pulsaciones como de las agresiones de los demás; su Legba le garantiza este control. Basta con darle a Legba los alimentos que le son prohibidos para poder liberar, a riesgo de todos, toda su fuerza de agresión. Así mismo, se espanta a Sakpata, dios que trae la viruela, y se la lleva de nuevo cuando las sacerdotisas de Avlekete le ofrecen sus prohibiciones, al desviar hacia otros el flagelo del cual protegen a la comunidad.

Fa, *Kpoli*, Legba: tantas figuras intermediarias entre la individualidad humana y la singularidad divina, hablan tanto de la una como de la otra, como para sugerir que humanos o adivinos son los únicos en contar los cuerpos vivos. Figuras perecederas, figuras genéricas y a la vez singulares, dispositivos que postulan la necesidad del mismo y del otro (indisociable en el ritual de la expresión de la identidad de la de la rela-

ción) y la posibilidad del mismo y de su contrario (lo que hace el sacrificio, lo prohibido puede deshacerlo): nada de todo ello opone el cuerpo de los hombres al de los dioses. Producir objetos que son así mismo cuerpo de hombres, hacer un cuerpo de dios con la materia bruta: este doble movimiento tiende a que sólo unos se imaginen a través de los otros, los dioses a través de los hombres, los hombres a través de los dioses. Además, muchos relatos sugieren que éstos últimos fueron antaño hombres, hombres de los tiempos primordiales que inventaron la idea y la realidad del cuerpo.

Al fin y al cabo, la práctica ritual sólo concierne a los cuerpos de los vivos. Se podría decir que la concepción del ritual se conjuga en presente; los antepasados, así como los dioses, sólo permiten a los hombres pensar en sus relaciones y, paralelamente, en su siempre problemática identidad. La singularidad de cada destino sólo puede experimentarse en la relación con los otros. El rito solitario sigue siendo un acto social, sin embargo, lo contrario también es una realidad. Los comentarios del sacerdote pagano pueden oscilar, según el humor del momento, entre la serenidad ligada al sentimiento de la permanencia y la angustia ligada al de la soledad. Para concluir citaremos la respuesta que dio a Maupoil (p. 404, 405) *GEdEgbe*, el sacerdote divino de Behanzin. Maupoil le preguntaba: «¿De qué vale ofrecer ceremoniales a los muertos viejos? Sus cuerpos no son más que tierra y sus almas, sin duda, ya habrán reencarnado. ¿A quién dirigen entonces ustedes sus rezos y sus cantos? —A entrañables recuerdos», respondió GEdEgbe.

#### REFERENCIAS:

- Héritier-Augé, F. (1985), "Le sperme et le sang", *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (Paris), nº 33.
- Lévi-Strauss, C. (1950), "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: P.U.F.
- Maupoil, B. (1943), *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Verger, P. (1957), *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar: I.F.A.N, Mémoire de l'Institut Français d'Afrique Noire nº 51.

## La cura chamánica yanomami y su eficacia

Jean Chiappino\*

El estudio de las prácticas terapéuticas tradicionales se encuentra confrontado de manera muy general con la dificultad de proponer un análisis satisfactorio de su forma de eficacia. Bajo la influencia del modelo de la medicina moderna existe, por una parte, una tendencia a restringir la eficacia terapéutica al aspecto biológico, ocultando así tanto las manifestaciones psicológicas y sociológicas como las representaciones involucradas en la curación. Por otra parte, para subrayar la dimensión espiritual y ceremonial de la práctica de los chamanes, es muy frecuente que se deja de lado la representación materializada de los procedimientos terapéuticos y se recurre al concepto de "eficacia simbólica" para explicar el efecto físico de las prestaciones chamánicas. ¿Cómo superar entonces la oposición que aparece entre estas dos posiciones?

Los estudios antropológicos, tanto los que insisten sobre el aspecto religioso o institucional del chamanismo, por ejemplo, Eliade (1951), Lewis (1977) o Bouteillier (1950) y Hamayon (1990), como los que llaman la atención sobre su función comunicativa (Kracke 1992; Perrin 1994) y terapéutica (Lévi-Strauss 1958b), atribuyen una importante significación social e simbólica a la actividad chamánica. No obstante el problema de lo biológico no está eliminado por los autores. Resalta, por

---

\* Institut de Recherche pour le Développement (I.R.D.), Paris.

ejemplo, de los análisis que enfocan sobre la dimensión mágica (Mauss 1947; Bouteiller 1950; Lévi-Strauss 1958a; Métraux 1967) o sobre la transformación del cuerpo hacia un estado de origen bajo el efecto de los procedimientos chamánicos (Crocker 1985), que la materia viva está considerada en el marco de la práctica chamánica. El problema mayor en nuestra manera de concebir esa práctica es la dicotomía que introducimos en nuestro análisis entre los medios utilizados, los medios objetivos de la biomedicina y los medios subjetivos de la terapia conducida por los chamanes. Debemos entender cuál es la lógica, de un punto de vista indígena, seguida por la cura. El trabajo del chamán establece una continuidad entre las acciones que opera sobre el cuerpo enfermo y las transformaciones somáticas expresadas metafóricamente en su discurso. El pensamiento occidental que reconoce, por lo general, ninguna objetividad a la acción de los espíritus auxiliares y poca a la de las palabras del chamán oblitera esa continuidad aunque esos medios tienen, en el pensamiento indígena, una fuerza vital capaz de actuar sobre la materia viva. La aproximación etnosiquiátrica (Devereux 1977, 1982) que va al encuentro de un hombre Otro, involucrado en un funcionamiento sociocultural totalmente diferente del occidental, no facilita tampoco la percepción de esa continuidad pues proyecta la misma dicotomía entre la racionalidad de lo biológico y el mundo subjetivo de lo psicológico. La oposición radical así introducida entre la actividad chamánica y la biomedicina es muy dependiente de nuestro modo positivista de ver el fenómeno chamánico. Tenemos entonces cuidadosamente que seguir las prácticas empleadas por los chamanes para mejor entender las vías de la eficacia chamánica.

En el presente texto nos interesaremos por los mayores aspectos del proceso de la cura chamánica yanomami. Las prácticas mágicas y los discursos propios al acto chamánico de curación difieren del acto médico occidental en varios puntos y, en particular, en el aspecto ritual. Sin embargo, los medios y los códigos simbólicos utilizados en tales operaciones terapéuticas también tienen como propósito actuar sobre el cuerpo de los enfermos. Al examinar más particularmente las estrategias y las materias utilizadas por un chamán durante sus intervenciones curativas, se observa que siguen una lógica mecanicista, no tan alejada de la lógica médica moderna.



### *La cura chamánica yanomami*

Entre los Yanomami se utiliza el término genérico *nofirëai* para referir a la acción de curar un enfermo. Realizado por un chamán el acto terapéutico se ejecuta generalmente en presencia de una audiencia compuesta de parientes y aliados masculinos, habitantes de la casa colectiva a la cual pertenece el enfermo, y, eventualmente, de vecinos o visitantes. Ocurre fundamentalmente para resolver los desórdenes provocados por la existencia de entidades patógenas (*wayuwayu pë ni*) en el cuerpo del enfermo. Estas entidades que provienen de sustancias tóxicas incorporadas por el individuo o introducidas en el cuerpo del enfermo por un brujo enemigo o por unos de los seres malévolos del universo se encuentran conceptualizadas como verdaderos objetos patógenos. Tienen una energía propia (*puſi*)<sup>1</sup> que es responsable de los trastornos del estado general y de las modificaciones sensoriales, principalmente las fiebres y los dolores experimentados por el sujeto. Los chamanes son los especialistas idóneos para dar un diagnóstico, por ser los únicos individuos capaces de ver dichos objetos en el cuerpo del enfermo. De la misma manera, ellos son los únicos capacitados para extraerlos por un acto que representa la condición indispensable para la curación del individuo (*harukō*, recobrar la salud).

A partir del momento en el que un individuo sufre un trastorno funcional que afecta, por poco que sea, su estado general, su entorno busca la ayuda de un chamán<sup>2</sup>. Este último acude al llamado y examina a la persona. Le cubre la cabeza y la frente con sus manos y así observa de manera muy concreta (*wapai*, evaluar) la gravedad de la enfermedad mientras que el enfermo, o su familia, le describe los síntomas. Considerando estos primeros elementos el chamán define el tipo de acto chamánico que se va a realizar<sup>3</sup>.

Sin poder detallar todos los casos, expondremos tres ejemplos de prestaciones de curación chamánica que corresponden a diferentes grados de gravedad del mal.

#### *Situaciones sencillas*

El diagnóstico de los males benignos se efectúa en el momento del examen. Es el caso para el resfriado y la tos comunes, así como los dolores

superficiales. En estas situaciones, apenas realizado el examen, el chamán tan sólo moviliza los espíritus auxiliares<sup>4</sup> apropiados para remover los objetos patógenos inherentes al mal<sup>5</sup>. Logra ese propósito mediante movimientos de las manos ejecutados sobre el cuerpo del enfermo (*fokokai*), movimientos que podemos describir como gestos de tipo magnético. Los objetos patógenos así extraídos generalmente son invisibles para la asistencia.

En algunas circunstancias, como los dolores de muela, los dolores del bajo vientre o las astillas infectadas el objeto patógeno a menudo se extrae de forma visible. En este caso el chamán regurgita (*sefoo*) por su boca un pequeño coleóptero o un pedacito de madera<sup>6</sup>.

La simplicidad de la instrumentación a la cual el chamán recurre en esas situaciones, está relacionada directamente con la benignidad de las afecciones y la generalidad del saber que las conciernen. El chamán explica que sus espíritus auxiliares ven de inmediato (*tararei*, descubrir con la mirada) los objetos patógenos en cuestión y son capaces de extraerlos sin dificultad gracias a su mirada penetrante y a la sensibilidad de sus dedos. Ellos los sacan del cuerpo del enfermo—corresponde al momento en que el chamán ejecuta externamente los movimientos de extracción con sus manos— y los entregan a otros espíritus que proporcionan al chamán la capacidad de regurgitarlos. Todos estos espíritus, descritos—como los demás— con forma humanoide, tienen la reputación de poseer tales propiedades sensoriales y motrices. Sin embargo, el chamán agrega que las competencias específicas de sus espíritus auxiliares se deben a la energía (*pufi*) particular que activa la materia que los componen. Es por la singularidad de su energía y de sus capacidades que estas entidades han sido seleccionadas como espíritus auxiliares<sup>7</sup>.

### *Situaciones complejas*

Las sesiones chamánicas adaptadas a las afecciones consideradas graves (*wayu*, peligroso) son más delicadas. Cuando el diagnóstico se presenta sin mayores dificultades, el chamán interviene en seguida, una vez realizado el examen del enfermo. Es el caso de algunos estados sincópaes relacionados con el padecimiento del “doble animal” de la persona (*noreshi*, doble animal<sup>8</sup>), de trastornos generales agudos debidos a sustancias mor-

tíferas “sopladas” por un brujo enemigo, o a mordeduras corrientes de serpiente. Sin embargo, el chamán toma sustancias alucinógenas o *epena*, mezcla de polvos de origen vegetal que los Yanomami inhalan para exaltar sus percepciones<sup>9</sup>. En efecto, en esas situaciones para las cuales los síntomas dejan entender dificultades, vinculadas con la habilidad y potencia de los seres responsables de la enfermedad, se necesita que el chamán inhale una cierta cantidad de la sustancia alucinógena y que, por consiguiente, cambie de estado (*shiwārihou*, cambiar de estado, metamorfosearse) para volverse extralúcido. Llamada la miel de los espíritus, las sustancias *epena* atraen a éstos en gran número al cuerpo del chamán, lo que estimula su transformación. Gracias a la poderosa capacidad de visión de los espíritus el chamán se vuelve capaz de percibir mejor los agentes patógenos, de afrontar los peligros a los cuales se expone, como precaverse contra el efecto de las materias sumamente nocivas pertenecientes a los seres malévolos posiblemente involucrados en el caso. Además, la visita de muchos espíritus facilita la reflexión del chamán y el relato verbal de sus procedimientos. También los hombres iniciados o no en las prácticas chamánicas están invitados a inhalar la droga a fin de seguir activamente el servicio terapéutico gracias a la visita de sus propios espíritus auxiliares<sup>10</sup>.

Se puede adelantar la idea que, gracias a la repartición de la sustancia alucinógena *epena* entre los chamanes y los hombres de la asamblea, se trata aquí de provocar un sueño<sup>11</sup>: el ritual chamánico reproduce las condiciones de un sueño despertado. Veremos luego que, en la sesión chamánica diurna, el chamán actualiza delante de la colectividad un sueño profundo que experimentó en la noche anterior.

Bajo el efecto de la sustancia alucinógena *epena* el chamán se entrega a movilizar los espíritus auxiliares que le parecen más convenientes. Gracias a ellos puede descubrir el origen de los objetos patógenos en el cuerpo del enfermo, observar las acciones que los espíritus emprenden para expulsarlos del cuerpo y, tal vez, los combates que deben librar en contra de espíritus malévolos mandados por los chamanes enemigos. Siguiendo complejas relaciones, esos espíritus auxiliares devolverán los objetos patógenos a otros, encargados de hacerlos inofensivos gracias a la depuración específica a la cual los someten<sup>12</sup>. Una vez neutralizados, estos

últimos espíritus los transmiten a otra categoría de espíritus. Son aquellos que, a su turno, son responsables de la transferencia de los objetos patógenos hacia el cuerpo del chamán. Desde una perspectiva exterior, corresponde al momento en que éste alarga sus brazos, pasa sus manos sobre las diferentes partes del cuerpo del enfermo, realizando movimientos apoyados de extracción y aspirando entre sus manos el mal en su boca. Dentro del cuerpo del chamán, el transporte de los objetos patógenos es realizado por los mismos espíritus hasta su boca por donde él logra regurgitarlos. Tal operación es posible gracias a dos canales paralelos a las vías digestivas y respiratorias superiores que los chamanes poseen de manera específica<sup>13</sup>. Se trata de una construcción anatómica suplementaria, adquirida durante el tiempo de su formación y que es reputada ser la obra de varios espíritus Abejas, imágenes chamánicas de especies de abejas que tienen precisamente como particularidad la de edificar un largo tubo a la boca de su colmena.

Una vez caídos al suelo, los objetos regurgitados, ya «limpiados» por los espíritus auxiliares, no representan ya ningún peligro. Aparecen muy frecuentemente bajo la forma de ralladuras de raíces que recuerdan tubérculos alimenticios. Simbolizan las sustancias mortíferas “sopladas” por el brujo enemigo, por ejemplo, pedazos de raíces de unas matas del género *Cyperus*. Pueden también tomar el aspecto de un fragmento de madera que representa la punta de flecha que hirió el “doble animal” del enfermo<sup>14</sup>.

#### *Situaciones particularmente complejas*

Finalmente, el chamán enfrenta casos mórbidos aún más graves y cuyo diagnóstico es difícil de establecer. En este marco la cura no puede cumplirse inmediatamente después del examen del enfermo. Este desfase surge principalmente en situaciones en las cuales el enfermo presenta un estado febril agudo, asociado a importantes trastornos del comportamiento, tales como aletargamiento o excitación. La patología corresponde a un ataque provocado por espíritus tremendamente peligrosos, capaces, según los Yanomami, de escupir hacia los humanos sustancias nocivas muy potentes. Puede también resultar de un acto de brujería “frotada”, práctica que consiste, para los brujos,

en amasar fuertemente, con sustancias mortíferas, y durante varios días seguidos, la tierra pisada por la persona a quien se quiere dañar<sup>15</sup>.

En semejante contexto es frecuente que el chamán, sometido a la presión de la comunidad conmovida por la gravedad del caso, sea llevado a realizar una cura en el acto. Sin embargo él anuncia rápidamente (aunque haya inhalado el polvo que le permite ser extralúcido) que ni él ni sus espíritus se encuentran en capacidad de ver los objetos patógenos realmente responsables de la afección. Comenta que, si sus espíritus auxiliares perciben unos objetos patógenos en el cuerpo del enfermo, no los consideran por ser al origen del mal. Aparecen como siendo parte del dispositivo defensivo de unos espíritus atacantes que son la verdadera causa, todavía desconocida, del mal. No obstante, se conforma con escupir esos objetos patógenos, declarando que esto no curará definitivamente al enfermo y que se debe diferir la cura.

La principal causa del mal es difícilmente detectable, debido a la compleja cadena de causas posiblemente involucradas en estos casos. Las estrategias de los brujos enemigos probablemente implicados, o las trampas tendidas por las entidades malévolas susceptibles también de originar el mal, explican la desorientación del chamán. Frente a esa situación el chamán debe recurrir a modalidades de comunicación muy especiales. El papel de facilitador de entendimiento habitualmente cumplido por los espíritus auxiliares atraídos por la sustancia alucinógena *epeña* no es suficiente. Sólo un sueño nocturno puede permitirle descubrir los verdaderos agentes de la enfermedad y, por consiguiente, escoger el tratamiento adecuado. La sesión chamánica que tendrá lugar públicamente al día siguiente constituye, en realidad, la repetición de este sueño nocturno delante de la asamblea.

La situación onírica debe ser espontánea, es decir, sin previa toma de *epeña*. Se dice que el chamán *kuramaï*, lo que significa que tiene una actividad onírica de entendimiento que está aquí del orden de la revelación. Este sueño ocurre de noche, cuando el chamán está durmiendo. De entrada incomprensible y equivalente a una pesadilla, el sueño representa una de las comunicaciones privilegiadas que los espíritus auxiliares de un chamán muerto de la comunidad establecen con un chamán actual en

torno al caso<sup>16</sup>. Situación no realizable a petición, ocurre que el diagnóstico tarda en hacerse y se puede a veces esperar varios días antes de que se manifieste. Además, no es necesariamente el chamán que se encargó primero del caso que hace el sueño adivinatorio. Durante este difícil período, sucede que las sesiones chamánicas se multiplican bajo la presión social; los fracasos sucesivos llevan a la comunidad a pedir la intervención de otros chamanes famosos. Todos los chamanes de las comunidades vecinas y aliadas así pueden ser solicitados<sup>17</sup>.

Cuando un chamán, por fin, vive este sueño adivinatorio, él debe organizar al día siguiente una prestación chamánica de gran amplitud para informar a la comunidad del contenido del sueño y de los elementos así descubiertos. Debatirá su significación con los más sabios del entorno y aclarará, con ellos, las dudas para que finalmente la asamblea concuerde con él sobre el tratamiento más adecuado que se propone aplicar en la circunstancia.

Existen situaciones en las que este sueño proporciona tan sólo una visión de los objetos patógenos. Puede tratarse, por ejemplo, de vapores aparentemente nocivos y pírnicos que el chamán soñador relaciona con unas entidades sumamente malévolas como, por ejemplo, el Espíritu Sol, uno de los seres de origen mayores que habitan el mundo supraceleste. En efecto, este último es famoso por los accesos febriles gravísimos que suele provocar. El chamán explica cómo esa entidad peligrosísima delega unos seres minúsculos, con forma humanoide, quienes, según su costumbre, se alojan en el hígado del enfermo para devorarlo. Esos seres caníbales permanecen escondidos en el órgano, cubiertos por una envoltura que construyen para hacerse invisibles a los espíritus auxiliares más avispados del chamán. Sólo se ven las sustancias tóxicas y altamente cálidas que expulsan fuera de su recinto. Eso explica la ineficacia de las curas anteriores. Así como se lo revelaron en el sueño los espíritus auxiliares que lo visitaron, el chamán se había limitado a escupir tales sustancias en lugar de desalojar los verdaderos responsables de la enfermedad,

Una vez descubiertas las causas del mal queda por realizar el desalojamiento de los seres caníbales. En primer lugar, el chamán procede durante la cura a una búsqueda para detectar a las entidades enemigas atrin-

cheradas en el cuerpo del paciente y posiblemente ocupadas en devorarlo. Sus espíritus auxiliares más potentes prosiguen una hábil batida para no molestar la serenidad de estas entidades, siempre listas a contraatacar. Quieren escapar de las trampas que, con toda seguridad, éstas han diseminado a lo largo del camino que conduce al lugar del crimen. Uno de sus espíritus más atrevidos se acerca cuidadosamente al recinto de los seres malévolos y, de repente, les roba las sustancias piréticas que guardan a su lado, lo que provoca su ira y su huida fuera del cuerpo del enfermo. Desde entonces, se encuentran desarmados.

Todas estas acciones son representadas por el chamán en el borde de la plaza central de la vivienda yanomami, frente al hogar donde se colgó el chinchorro del enfermo y frente a la asistencia compuesta por la mayor parte de los hombres de la comunidad. Otros chamanes que sirven de acólitos se mueven conforme a las aventuras experimentadas por los espíritus durante sus viajes y sus enfrentamientos. La situación que el chamán que dirige la sesión soñó de manera individual se encuentra así actualizada en la presencia de todos.

Finalmente, luego de esa delicada operación de deslocalización y sin comentario ninguno de parte de los chamanes, los espíritus auxiliares operan el traslado extraordinario de las sustancias piréticas que se quedan en el cuerpo del enfermo, hacia el cuerpo del chamán que soñó la escena y realiza la terapia. Los objetos patógenos se incorporan en el chamán una vez “limpiados” y, por consiguiente, vueltos inofensivos. Después, el chamán los regurgita a través de su tráquea especial. Sin embargo, a pesar de la disminución de su nocividad, los objetos patógenos logran malograr la traquea del chamán en el acto de regurgitación, mal del cual él tendrá que ser tratado chamánicamente. Los objetos patógenos expulsados son a menudo visibles. Se trata, en el caso del Espíritu Sol que hemos tomado como ejemplo, de fragmentos de carbón de leña o de partículas de cera negra que simbolizan todos los miasmas *-wayuwayu pë nĩ-* de este ser de origen muy temido. Esos objetos quedarán abandonados.

En la situación correspondiente a un acto de brujería “frotada” vinculado con el robo, por ejemplo, de la huella del pie del enfermo, el sueño vivido por el chamán dormido asocia oportunamente el descu-

brimiento de la pista conduciendo a los brujos y al objeto patógeno y a la lucha librada por los espíritus auxiliares para liberar el principio vital *pufi* de la persona del contacto nefasto que lo intoxica. Este combate se desarrolla en el sueño mismo y conduce a la cura del enfermo. Como los chamanes lo explican, el principio vital de la persona contenido en la tierra pisada, robado por un brujo e intoxicado con sustancias mortíferas, se percibe como un paquete que los espíritus auxiliares descubren, muy bien escondido, envuelto en hojas fuertemente atadas. Despertándose al final del sueño, el chamán bota por su boca la masa de tierra. Generalmente se presenta bajo la forma de una bolita de tierra compacta. Varios hombres vienen para mirarla, y se la entregan al enfermo. Ese objeto representa el paquete que encerró la huella dejada en el suelo y la parte del principio vital *pufi*, sustituto material del enfermo, que el enemigo amasó por su lado, y que el chamán curador devuelve al sujeto para que recobre la salud.

Al día siguiente, tiene lugar la cura chamánica de limpieza del enfermo y de su entorno. Veremos más adelante una sesión similar. Durante esta prestación el chamán que soñó y vomitó la tierra comenta el recorrido de los espíritus auxiliares que lo ayudaron a recuperar el principio vital de la persona. Cuenta también la dificultad que enfrentó antes de llevar a bien su empresa cuando, apenas lograba escupir unas sustancias nocivas contenidas en el cuerpo del enfermo, éste seguía sufriendo los efectos mortales de las mismas que, a lo lejos, los enemigos mezclaban sin cesar a su principio vital encerrado en la tierra.

Una vez devuelto el paquete que contiene un representante de su principio vital, el enfermo queda chamánicamente tratado. Al finalizar la sesión la curación depende, así como a menudo los dicen Yanomami, de la propia voluntad del sujeto de recobrar sus fuerzas. El inicio del mejoramiento esperado se evalúa al final de la sesión chamánica en el relajamiento y/o la bajada de temperatura que el enfermo percibe. Sin embargo el chamán sigue mandando a la persona los espíritus auxiliares necesarios para que recobre su salud.

El servicio chamánico no por ello concluye. No se reduce a una prestación que involucraría sólo al enfermo. En realidad, muchas perso-



nas de la asamblea piden ser curadas: se encuentran enfermas de la afec-  
ción que golpea a uno de los suyos. La cura para ellas consiste básicamente  
en mandarles unos espíritus auxiliares encargados de reforzar su propio  
principio vital *pufi* que se quedó “profundamente entristecido” (*pufi ōki*)  
por la enfermedad de su pariente.

Si los síntomas persisten y si el estado del enfermo empeora, eso  
significa que los brujos han empleado una estrategia para asegurar su  
crimen: han dividido la masa de tierra con la huella robada en varios  
paquetes afín de extraviar a los chamanes curadores. Estos la fueron  
buscando en la dirección de una sola comunidad mientras los paque-  
tes restantes seguían siendo intoxicados por otros brujos en otro pue-  
blo. Generalmente, es demasiado tarde. Las sesiones se suceden para  
descubrir y recuperar todos los fragmentos esparcidos de la tierra con-  
teniendo la huella. El tiempo hace falta a los chamanes para poder  
salvar al enfermo.

Para concluir la descripción de las curas chamánicas, diremos que su  
complejidad es función de la representación del sistema etiológico.  
Globalmente corresponde a la acción negativa de unos espíritus y/o de sus-  
tancias nocivas de las cuales se necesita aniquilar el efecto nocivo del princi-  
pio *pufi* que las anima. Sin embargo aparece también que la amplitud y la  
sutileza del servicio depende del grado de conocimiento chamánico de la  
asistencia, así como de los límites de las competencias del chamán.

Se puede observar que un chamán nunca pierde la confianza de los  
Yanomami. En las situaciones mórbidas más graves, los límites de las  
capacidades del chamán curador hacen que la comunidad pide la inter-  
vención de un terapeuta más poderoso. Si éste también falla, habrá que  
esperar una señal de otros espíritus. Cada una de estas fallas incita a los  
chamanes a mejorar su actividad y a tratar de beneficiar de las competen-  
cias de otros chamanes. De hecho, la actividad chamánica depende de un  
trabajo colectivo: cuenta con la solidaridad entre chamanes de distintas  
comunidades aliadas.

Aunque los chamanes hayan conducido correctamente la lucha con-  
tra los agentes mórbidos, se reconoce la posibilidad de la muerte del en-  
fermo. Ésta será atribuida al poder supremo de las entidades o de las ma-

terias tóxicas manipuladas por unos brujos o chamanes enemigos los cuales diversificaron los lugares de ataques a fin de confundir los chamanes defensores. Sin hablar de los casos para los cuales los Yanomami declaran que el enfermo no tenía la voluntad de curarse, tal vez será el retraso del establecimiento de un diagnóstico —debido a la dificultad para aclarar la secuencia de las causas— lo que se invoca para justificar la falla de la intervención. Los Yanomami reconocen así que la eficacia de la actividad chamánica se ha visto afectada y, por ende, la de los chamanes. No obstante estos últimos nunca son juzgados responsables por el fracaso de la cura, a pesar de que ellos mismos se cuestionan sin cesar sobre los límites de su competencia en el manejo correcto de las fuerzas susceptibles de invertir la corrosión de los cuerpos. De hecho, el deber fundamental de los chamanes consiste en demostrar que están siempre listos para ayudar a la comunidad con sus competencias específicas y es en principio muy escaso que un chamán se rehusa responder a una solicitud socialmente justificada. Su mayor trabajo, como vamos a ver, consiste en hacer entender el valor del principio vital *pufi* y, para eso, extraer los objetos patógenos cuya potencia puede aniquilar la fuerza vital del individuo, a fin de sustituirlos por fuerzas benévolas que son los espíritus auxiliares.

### *Las vías de la eficacia chamánica y significación de la cura*

#### *Adivinación y tratamiento*

En una prestación curativa una parte importante de la acción del chamán consiste en repetir (*yimirai*) a las personas de la comunidad las informaciones que él obtiene de sus espíritus auxiliares sobre los agentes responsables de la enfermedad. La duración de esa retransmisión corresponde aproximadamente a los dos tercios de la sesión. Durante este tiempo el chamán reproduce las palabras que sus espíritus auxiliares le hacen pronunciar. El tercio restante está dedicado a debatir con los mayores de la comunidad presentes del diagnóstico y del método terapéutico que escoge y que finalmente lleva a la práctica. Aprovecha esa parte de la sesión para revelar las conductas, alimenticias u otras, que hayan favorecido la aparición de la enfermedad, así como para valorizar los comportamientos profilácti-

cos que él prodiga conjuntamente. En este espacio, aunque su conocimiento depende siempre de las palabras de sus espíritus auxiliares, él las traduce de manera más inteligible para todos.

En el transcurso de una sesión, el chamán utiliza por turno ambas formas de discurso. Los discursos que corresponden a la retransmisión por él de las palabras de los espíritus auxiliares, comienzan siempre por enunciados cantados, a los cuales siguen enunciados hablados. Estas palabras traducen lo que el chamán ve y oye bajo el efecto de los espíritus auxiliares y de la sustancia alucinógena *epena*. De hecho, son los espíritus auxiliares quienes siempre le dictan sus enunciados. No es éste quien verdaderamente habla en estos momentos: él se encuentra en una posición de médium. Como los chamanes lo explican a veces, su elocución resulta del baile y canciones que sus espíritus auxiliares realizan en su pecho o en frente de ellos<sup>18</sup>.

Los enunciados así retransmitidos por el chamán son muy diferentes del habla común. Están compuestos de una serie de proposiciones sin verbos. Forman la serie de calificativos que determinan la secuencia más o menos larga de entidades que se encuentran así verbalmente evocadas por el chamán a través de lo que ve u oye gracias a los espíritus auxiliares que ya tiene en él. Estas proposiciones no se encuentran relacionadas entre sí por una conjunción de temporalidad o de causalidad. Constituyen una simple serie de enunciados yuxtapuestos.

En estos momentos el chamán dice, por ejemplo, «Susurrando, susurrando! Susurrando viniendo, seguro!». Luego añade, «Arremolinando, arremolinando, viniendo seguro!». Una marca lingüística específica estos enunciados. Corresponde a un performativo deíctico solamente utilizado en el contexto de la comunicación de un chamán con los espíritus<sup>19</sup>. Expresa que el chamán atestigua que él percibe la imagen de un espíritu que está acercándose cumpliendo el movimiento que describe el enunciado. En el ejemplo, asegura que el susurrar que está oyendo acercándose corresponde al remolino de un espíritu que ve dispuesto a juntarse con él. Este tipo de enunciado ilustra el papel a la vez de vidente y de médium del chamán yanomami

Estos enunciados relatan las palabras y/o los movimientos propios de los espíritus auxiliares que se presentan. Describen su manera de ser y

así dan una idea de su modo de intervención. Las palabras y/o los movimientos del espíritu que está movilizándose hacia el chamán evocan aquí el resfriado que su intervención va seguramente a provocar. Tales palabras informan también sobre el estado de las esferas cósmicas y de las entidades que los rodean. Durante la prestación chamánica, sirven también para ilustrar el estado del cuerpo del enfermo y de las entidades mórbidas que allí se encuentran. Al finalizar la sesión avisan sobre la situación de los componentes principales del cuerpo y de los agentes del mal cuando son expulsados.

La emisión por el chamán de estas palabras provoca siempre estupor. Prueba de esto, las interjecciones y comentarios de los hombres de la asamblea que señalan así la transformación de su estado de conciencia. Su extrema lucidez es provocada por la llegada de espíritus auxiliares que también les permite ver a los espíritus auxiliares convocados y descritos por el chamán.

En estos momentos el chamán no maneja el discurso que pronuncia pues está siempre vinculado con la presencia de los espíritus auxiliares que vienen hacia él. Sólo el poder de la energía del principio vital *pufi* que anima a estos espíritus, orienta la secuencia de las palabras que transmite o retransmite. La energía vital de los espíritus activa la del chamán y genera el trabajo necesario a la expresión oral propia de estos enunciados siempre son interrumpidos por los comentarios y las preguntas de la asistencia. Ésta confirma, solicita explicaciones y no falta por manifestar una disposición crítica. El estilo de las palabras pronunciadas por el chamán que contesta a las personas es similar al habla común. En estos momentos se establece un diálogo que reviste la forma de una discusión ordinaria. No obstante, la claridad de las explicaciones del chamán y la agudeza de su argumentación para responder y adaptar su respuesta al nivel de comprensión de cada uno quedan inspiradas por los espíritus auxiliares. Es lo que subrayan las exclamaciones de los mayores presentes, sorprendidos por la habilidad del chamán y la profundidad de su entendimiento.<sup>20</sup>

El estilo de las palabras de los chamanes, sea en la retransmisión de las palabras de los espíritus o en las discusiones paralelas, sumerge al auditorio en un universo capaz de exaltar a cualquiera. Esa exaltación traduce

el estado de sueño despierto provocado por el chamán, ayudado por el efecto del *epena* y de los numerosos espíritus auxiliares que se inviten a la prestación. La transformación de la percepción que resulta corresponde a lo que se puede identificar como el desplazamiento de la realidad en la escena chamánica (C. Alès y J. Chiappino 1982). Sin embargo, para los Yanomami esto representa mucho más que la simple acción psicológica que, como se suele decir en relación con los actos chamánicos narrativos, reconocemos a la sugestión (cf. C. Lévi-Strauss 1958). A ese efecto psicológico se debe añadir las transformaciones tales como los Yanomami las conciben.

Los espíritus auxiliares movilizados para curar y limpiar, tal tipo de viento o de luz que el chamán logra activar son, de hecho, responsables de modificaciones importantes de la vitalidad de los objetos patógenos. Puestos en contacto por el chamán su principio vital influye sobre el propio principio vital de los agentes del mal hasta aniquilarlo.

Todas estas modificaciones son el resultado de las palabras que el chamán pronuncia para atraer a los espíritus auxiliares quienes son los que descubren y ven los agentes patógenos, los que extraen estos agentes o recuperan las partes de *pufi* robadas para devolverlas y, finalmente, los que limpian (suavizan) el cuerpo del enfermo. El principio de la eficacia de este conjunto de translaciones se fundamenta en el principio de la energía vital *pufi* que anima las palabras que el chamán pronuncia inicialmente para llamar la atención de estos espíritus.

El principio *pufi* es una entidad vital cuya materia tiene el poder de animar a todos los seres y elementos del cosmos. Cada categoría de palabra y de retórica es particular y produce un efecto preciso. En la cura chamánica, las acciones emprendidas para que se realice el tratamiento del enfermo dependen de la selección que el chamán opera entre sus espíritus auxiliares. Estos forman parte de un dispositivo energético que las generaciones de antepasados han seleccionado, conforme a las acciones —desplazamiento y transformaciones del ser y de su comportamiento— que permiten generar para mantener la vida.

Además de la cura precisamente dicha, el objetivo del discurso del chamán es transmitir a la asistencia el manejo de la energía vital que activa

el conjunto de los seres que pueblan el universo. Mediante los comentarios que abarcan el tercio de la sesión, enseña cómo esta energía sirve de vehículo a los seres que son benefactores y cómo puede transformar o aislar a los que son peligrosos. La función pedagógica a la cual el chamán se somete consiste precisamente en explicar, durante la cura, la existencia de ese principio vital universal *-pufi-* y en hacer respetar las leyes particulares a la salud y al bienestar.

Resaltan así dos aspectos esenciales de la cura chamánica yanomami: el importante papel profiláctico de la actividad terapéutica del chamán y la posición de escucha de la asistencia. Estos aspectos pueden particularizar la intervención del chamán curador en esa sociedad en comparación, por ejemplo, con la sociedad desana en la cual “la palabra terapéutica es silenciosa, muda y sin receptor” (Buchillet 1987: 29). No obstante se puede observar que también en el último caso un acto ritual de palabra interior es producido, del cual el enfermo y su familia están perfectamente conscientes.

#### *La simbolización materializada*

El discurso del chamán provocado por los espíritus se alterna con mímicas y accesorios de escenografía, los cuales, a pesar de ser muy poco sutiles en comparación con las palabras, no son menos portadores de significación y de efecto sobre el cuerpo del enfermo. Los accesorios traducen el razonamiento del diagnóstico y de la terapia en forma muy concreta. Lo más relevante es la materialización por un objeto de la energía vital global *-pei pufi-* del enfermo. El principio vital de las mujeres es generalmente simbolizado por una cesta, producción femenina característica, lo de los hombres por un adorno de plumas, un artefacto masculino por excelencia. En ciertos casos, los elementos utilizados adoptan la apariencia de verdaderas construcciones. La escenografía asocia palos que figuran los acantilados donde viven los espíritus, bejucos que ilustran los recorridos seguidos por los espíritus auxiliares, unos pedazos de raíces que evocan las entidades nocivas y, finalmente, el objeto artesanal, cesta o plumaje, que representa la energía vital *pei pufi* del sujeto. Cuando varios chamanes actúan conjuntamente, ellos mueven su cuerpo conforme a las acciones

cumplidas por los espíritus auxiliares tal como el chamán adivino las relatan. Desmantelan y reorganizan las estructuras a lo largo de la sesión.

Durante la acción chamánica las construcciones escenográficas no se deben considerar como simples montajes mecánicos. Son consideradas en el acto ritual como verdaderos “dobles-imágenes” (*itupi*) de las entidades que figuran<sup>21</sup>. En este sentido son entidades actoras y constituyen mucho más que un simple apoyo explicativo de los discursos. Por la actuación del chamán adivino que pidió realizar esos montajes, los chamanes se cargan de la energía del principio vital *pufi* de las entidades que los invisten hasta convertirlo en doble-imagen de las entidades a las cuales corresponden (sustitutos de la persona, seres y elementos cósmicos). Actúan sobre el enfermo con un poder comparable a las palabras de los espíritus auxiliares transmitidas por el chamán o a los espíritus propios.

Los espíritus auxiliares representan para los Yanomami verdaderas fuerzas capaces de provocar transformaciones en el cuerpo, aunque estos agentes mágico-rituales involucran la salud en una concepción a la vez onírica y concreta muy diferente de nuestra manera de concebir lo biológico e igualmente de nuestra manera de pensar la acción psicológica.

Las acciones de desmantelamiento, desplazamiento y sustitución en las cuales las construcciones escenográficas participan, permiten percibir *de visu* lo sucedido durante la cura. Complementan, para el enfermo y la asamblea, el efecto de las imágenes oníricas proyectadas en cada uno por las palabras del chamán.

Observamos entonces que la eficacia chamánica concede una fuerte importancia a las causas instrumentales y a sus efectos físicos al lado de las causas puramente psicológicas. Esto se concretiza en la energía *-pufi-* de los agentes muy diversos y particulares (palabras, mímicas, elementos de escenografía, espíritus, etc.) que el chamán manipula y selecciona para extraer la enfermedad y mantener el bienestar colectivo. Además la singular tarea del chamán que consiste en incorporar los objetos patógenos extraídos del enfermo sirve de prueba suplementaria de la eficacia chamánica.

*La incorporación de la enfermedad por parte del chamán  
y la cuestión de la prueba*

Si el chamán informa y explica los fenómenos mórbidos, también actúa para aliviar al enfermo. Para ello, tiene que escupir la enfermedad. Desde el momento de la migración de la enfermedad en el cuerpo del chamán, este proceso se vuelve posible. Sin embargo, el peligro que pudiese desprenderse de la incorporación de materias nocivas se ve minimizado por el hecho de que su poder ha estado anteriormente menguado. También, es necesario subrayarlo, los Yanomami dicen que el chamán no trata las enfermedades contagiosas (*ihiraõ*, difundir)<sup>22</sup>. Así mismo, los chamanes principiantes no se encargan de los casos de enfermedades susceptibles de poner su vida en peligro. Pese a esas precauciones, no es menos cierto que la incorporación de objetos patógenos se traduce en un sufrimiento consecutivo a la regurgitación. Este dolor demuestra que –la paradoja no es más que aparente– dichos cuerpos extraños son realmente nocivos y que han quedado neutralizados anteriormente a su traslación dentro del cuerpo del chamán.

La acción ritual revela todo un juego de substituciones sucesivas. Al aceptar el padecimiento de un malestar del mismo origen, el chamán sustituye al enfermo tras haber incorporado el mal en su propio cuerpo. Desde entonces un paralelismo es establecido entre su cuerpo y el del enfermo: el cuerpo del chamán regurgita los objetos patógenos con éxito y sirve de modelo con el cual el enfermo puede identificarse. La doble actividad de incorporación y regurgitación realizada por el chamán completa la función informativa y curativa de los discursos así como de las representaciones hechas a partir de materiales diversos. Es el conjunto de esas actuaciones que dan la prueba tanto del diagnóstico de la enfermedad como de su curación.

Sin embargo, según la racionalidad occidental, los aspectos mecánicos de la acción chamánica, como aquí la regurgitación de objetos patógenos, pueden ser considerados como subterfugios (ver “El brujo y su magia”, Cl. Lévi-Strauss 1958: 183-203). Por lo general esos aspectos son dejados de lado en beneficio de las palabras del chamán por ser un modo de expresión más claramente simbólico (ver la noción de eficacia



simbólica definida por Cl. Lévi-Strauss *ibid.*: 205-226). Por su parte, los Yanomami no se cuestionan de idéntica manera sobre la forma, visible o no, de las regurgitaciones de los chamanes y, cuando aquellas se manifiestan bajo un aspecto tangible, no se las consideran como eventuales subterfugios. A sus ojos, la regurgitación de objetos, un signo concreto de la existencia de un cuerpo extraño responsable del estado mórbido del individuo, no es siempre necesaria. Ello no implica que la cura se vea desacreditada. Muchos chamanes nunca regurgitan de manera visible y no por esto se les considera dotados de competencias inferiores a los chamanes que lo hacen concretamente (*a rë fëfooweï*, él que regurgita)<sup>23</sup>. A menudo, incluso, adquieren la reputación máxima. Entre los Yanomami los chamanes cumplen la doble función, la de un chamán adivino, el que establece el diagnóstico y la de un chamán terapeuta, el que extrae el mal o devuelve el alma robada, papeles encontrados también en otras sociedades amerindias de manera más separada<sup>24</sup>.

El complejo que conforman los agentes energéticos manipulados por el chamán durante las sesiones de cura es asociado con la concepción que las sociedades chamanísticas<sup>25</sup> se hacen de la representación de la persona, de los seres y de las fuerzas existentes en el universo. Los “dobles imágenes” de las entidades cósmicas, tal vez revelados bajo la forma de objetos concretamente escupidos por la boca de los chamanes y/o contruidos por ellos durante la sesión de curación, hacen parte de una estructura conceptual vinculada con la actividad sensitivo-motora y sico-mental que relaciona chamán y enfermo. Expuestas a la vista del público a consecuencia de los sueños provocados por los espíritus auxiliares, las elaboraciones materializadas que evocamos contribuyen, idénticamente a las palabras, a la representación del tratamiento y de la actividad chamánica que los antepasados inventaron. Las construcciones mecánicas directamente asociadas con las causas de la enfermedad favorecen la concepción de la existencia de esos anteriores personajes que figuran todos los chamanes desde el principio de la actividad chamánica hasta hoy día y que, es un punto esencial, los chamanes actuales representan a su vez.

Para decirlo de otra manera, los chamanes yanomami experimentan un sueño provocado por los espíritus auxiliares que proceden de los antepa-

sados. Esta imagen onírica les permite expresar y elaborar unas construcciones, las cuales provocan una clara percepción por el enfermo del modo de extracción del mal, proceso al cual éste responde, siguiendo sanándose con la energía y/o el principio vital que recuperó. Es importante subrayar que, en el transcurso del acto ritual, también la producción de las ensambladuras materiales facilita la representación por el enfermo de la eficacia de la prestación chamánica de cura y del papel de representación actual de los antepasados que el chamán cumple.

Se observa que el conjunto del rito chamánico de terapia funciona sobre la base de una serie de identificaciones entre el enfermo, el chamán y los antepasados. El chamán absorbe la enfermedad del enfermo en su propio cuerpo, el cual condensa las capacidades ontológicas de los antepasados hoy representadas por las entidades que llamamos espíritus auxiliares, y sirve de modelo para el enfermo<sup>26</sup>. El chamán que reúne en sí los espíritus auxiliares necesarios al tratamiento de la enfermedad, está identificado con los chamanes del pasado: en la terapia que está desarrollando, convoca y utiliza los mismos espíritus auxiliares que sus ascendientes seleccionaron anteriormente por su eficacia. Está también identificado con el enfermo a través del mal que incorpora y extrae de su propio cuerpo. El enfermo, por su lado, está fuertemente invitado, durante toda la prestación chamánica, a identificarse con el chamán. Todas estas identificaciones se realizan mediante el principio vital *pufi* que anima los sueños y pensamientos provocados por el chamán en el enfermo, imágenes oníricas, sensaciones y sentimientos que le transmite gracias a sus comportamientos verbales y sus gestos.

Las ensambladuras materiales y las palabras que el chamán actualiza con la ayuda de los espíritus auxiliares y en calidad de heredero de los antepasados, participan en el establecimiento de esas identificaciones. Colaboran en la elaboración de un verdadero conjunto mecánico conformado por los múltiples agentes activados por el chamán en la prestación de cura y que, por ser elementos que representan fuerzas y capacidades cuyo efecto para la salud de uno y para la sobrevivencia de las comunidades ha sido reconocido desde generaciones, responden a propósitos instrumentales y simbólicos. El estudio de esa doble finalidad de la cura

chamánica que concierne, a la vez, la curación del enfermo y la reproducción social permite entender mejor el papel cumplido por el chamán durante esas prestaciones y, al fin y al cabo, la eficacia de la acción ritual de este tipo de terapia.

Para los Yanomami el chamán es la única persona que, gracias a su formación, es capaz de hacer aparecer (*wawëai*, hacer visible) los agentes de las enfermedades y de su curación. Él vuelve mental y físicamente perceptibles las fuerzas malévolas, los espíritus auxiliares, los antepasados, los seres y elementos cósmicos gracias a sus palabras y a las representaciones que él pone de manifiesto en su actuación frente a una comunidad más o menos insistente según las situaciones. ¿Acaso necesita la percepción de los agentes patógenos ser reforzada? Es la función que desempeñan entonces las otras imágenes que el chamán revela a través de sus vómitos y/o de la queja que acompaña el dolor de su garganta. Todos estas señales son de valor igual en la demostración de la existencia del objeto patógeno que el chamán puede regurgitar de manera concretamente visible -o no. Los grandes chamanes siempre expresan la regurgitación bajo la forma del sufrimiento de su garganta sin que se necesite que bote por la boca objetos patógenos ostensibles.

Medium y vidente responsable de la presencia y acción de sus espíritus auxiliares, el chamán encarna el modelo perfecto a imitar para vivir sano. El enfermo recibe de su intervención (*performance*) no sólo una motivación para recobrar su salud, sino también un verdadero impulso físico mediante el principio vital *pufi* desprendido de la persona del chamán y de los espíritus auxiliares que éste convocó y seguirá convocando para ayudarlo en su convalecencia. A partir de este impulso el enfermo puede salir de la enfermedad si, como los Yanomami lo dicen, así lo desea su propia voluntad. Paralelamente a los esfuerzos del convaleciente, el chamán se esforzará por recobrar sus propias fuerzas físicas gracias a la asistencia de otro chamán que le cura a su turno.

El efecto colectivo que surte y su función de modelo, se ilustra de manera comparable en la cura generalizada que va prodigando en seguida a los demás habitantes de la comunidad.

*La cura generalizada de las personas de la asistencia*

Llegando al término de la atención hacia el enfermo, la cura debe siempre satisfacer las solicitudes de las personas que pueden presentar un malestar concomitante y de los parientes o aliados que confiesan estar enfermos por el hecho de que uno de los suyos sufre. Sin embargo, estos servicios responden también a una exigencia de demostración de la eficacia de las competencias del chamán.

Más o menos agotado por la duración de la (o las) cura(s) iniciada(s), a veces afectado por la expulsión de los objetos patógenos, y al final, extenuado por las explicaciones que, en algunos casos, se vio obligado a dar hasta la saciedad, el chamán terapeuta no se rehusa a actuar ante otras exigencias. Esto representa el trabajo<sup>27</sup> que debe cumplir, junto con la incorporación del mal, para ser digno de la confianza que le es entregada y del crédito que así le es atribuido.

Exaltada por los discursos que relatan las fuerzas de la naturaleza, la grandeza de los paisajes descritos y la belleza de los cantos, la asistencia no escatima elogios al chamán. En las circunstancias más significativas en las que han logrado controlar los casos mórbidos más agudos, los mayores recuerdan y evocan la memoria de los chamanes más gloriosos que han conocido. Se regocijan de la perennidad del saber y del saber hacer manifestada por uno de los suyos. Esperan que esa sabiduría y esa competencia perdurarán gracias a él.

Confrontados con la realidad mórbida y el valor de las leyes evocadas por el chamán los mayores intercambian aclaratorias sobre las causas relacionadas con el caso. Son ellos -y no los chamanes- que discuten del origen humano posible de los ataques de los cuales el enfermo es la víctima. Insisten también para que los jóvenes respeten las recomendaciones prodigadas por el chamán a fin de evitar accidentes similares. Se preparan para los discursos nocturnos moralizadores y de protección (*kanoamou*) que emprenderán con ese fin<sup>28</sup>.

Para concluir, diremos que la prestación del chamán terapeuta constituye una perfecta ilustración del pensamiento mecanicista de intervención que los Yanomami desarrollaron para asegurar verbal y físicamente la salud de cada uno. Demuestra también la posición del hombre como elemento mayor del mantenimiento del equilibrio del universo.

Hemos visto que las sesiones de cura chamánica constituyen el medio por el cual un enfermo recobra la salud. Además, es una de las fuentes de los recursos que el grupo local requiere para garantizar su integridad social y moral. Esos recursos son dominados por los espíritus auxiliares que cada uno está invitado a alojar en sus cuerpo<sup>29</sup>. Los casos de enfermedad son uno de los motivos a raíz de los cuales el chamán demuestra que es capaz de cumplir con esas responsabilidades. Esas sesiones igualmente dan la oportunidad a los sabios de proporcionar verdaderas lecciones de transmisión del conocimiento chamánico. Si bien las sesiones de cura chamánica pretenden conservar la salud de los individuos, también enseñan las maneras de mantener el equilibrio del universo. Los casos más graves de fiebre, relacionados con la liberación de la energía de las entidades supracelestes, y sobre todo, su multiplicación, constituyen un signo de muy mal agüero. Anuncian la proximidad del caos cósmico y social: frente a cualquier caso de fiebre los Yanomami se preguntan siempre si éste no sería el principio de una pandemia y, por consiguiente, cuáles son, entre sus comportamientos, los que pueden originar el caos para controlar inmediatamente esa eventualidad.

En esas sesiones el chamán insiste fuertemente sobre el deber para todos de seguir su ejemplo. Eso ocurre también en todas sus prestaciones aunque sean de menor importancia. No se debe desplazar de manera descontrolada el principio vital *pufi* de las entidades que animan el universo y, para evitar cualquier desorden personal y colectivo, se necesita componer con su propio cuerpo, fuerte y sano, la base terrenal indispensable para la supervivencia de los espíritus auxiliares, pues estos últimos sirven de apoyo a la cúpula celeste (J. Chiappino 1995a, 1995b). La dimensión cósmica de la actividad chamánica permite evaluar la importancia de la enseñanza chamánica en las prestaciones del chamán y la necesidad para las comunidades de contar con chamanes de alto nivel de competencia y sabiduría. En el marco de tal concepción energética del cosmos y de los seres que lo pueblan, representa la “doble-imagen” de los antepasados más famosos que inventaron la actividad chamánica y que permitieron a los Yanomami intervenir en el orden del mundo. Contiene en su cuerpo el conjunto de las fuerzas protectoras -los espíritus auxiliares- que

aquellos seleccionaron con el propósito de que él, como cuerpo humano cargado de esas entidades, pueda cumplir con éxito las múltiples funciones sociales que le corresponden. Cura a la gente y enseña a las personas a comportarse de manera sabia, es decir, respetar el equilibrio cósmico aunque uno tenga que aprovechar las fuerzas que pueblan el universo. Los Yanomami perciben, en efecto, el universo como agitado por cantidades de seres y entidades, todos animados de principio vital *pufi* pero no igualmente conscientes de la necesidad de mantener el equilibrio entre todos y la vida en el universo. El chamanismo condensa en la persona del chamán todo el saber y saber hacer acumulado por los antepasados yanomami y opone a la condición humana la acción ritual.

#### NOTAS:

<sup>1</sup> Toda materia viva contiene un principio energético llamado *pufi*, responsable de las capacidades motrices, sensoriales y/o cognitivas poseídas por los seres y las fuerzas que pueblan el universo. Este principio corresponde a una potencia vital universal que podemos traducir con la noción de “energía”. Representa –para un ser o una fuerza del cosmos y en función del ambiente en el cual sólo puede vivir– una entidad específica que podemos también llamar “principio vital”. Conjuntamente con la propiedad de mantener la vida del ser o de toda fuerza que anima, el principio vital o *pufi* tiene la capacidad de difundir en otro ser y en otra fuerza en los cuales puede provocar o un debilitamiento o un refuerzo del principio vital (sobre la teoría yanomami de la energía vital, ver J. Chiappino 1995a, 1995b). La relación que esta difusión instaura entre el principio vital de las partes del cuerpo humano y el principio vital de los espíritus auxiliares, corresponde al complejo sensitivo-motor y mental o principio de vida y de pensamiento al cual damos generalmente el nombre de “alma” (corporal) del individuo. Esta «alma» recuerda el conjunto formado en el individuo piaroa por los principios que J. Overing (en este volumen) llama “vida de pensamiento” y “vida de sentidos”.

<sup>2</sup> Las afecciones menores como las contusiones así como los malestares provocados por no respetar los tabúes alimenticios propios a ciertos estados de la vida no necesitan generalmente la intervención del chamán. Según el caso, se aplican tópicos (*fërimai*, aplicar una sustancia) o se practican dietas y restricciones comportamentales particulares para equilibrar de nuevo el medio ambiente del cuerpo afectado.

- <sup>3</sup> Las sesiones curativas suceden generalmente de día, entre la una y las cuatro de la tarde. Dicen que este horario es propicio para la movilización de los espíritus auxiliares pues el calor de la atmósfera terrestre, siendo máximo, permite que esos espíritus – de equilibrio fisiológico muy caliente– no pierdan su poder.
- <sup>4</sup> Según la representación de los Yanomami el cosmos es habitado por una multitud de espíritus conocidos con el nombre de animales, plantas, fenómenos cósmicos etc. Estos espíritus aparecen a los chamanes bajo forma de imágenes (*irupi*) que representan un doble del espíritu que llamamos «doble-imagen». Los chamanes siguen una formación específica que les permite aprovechar las capacidades de unos de estos espíritus que llamamos espíritus auxiliares. Los aprovechan con el fin de reforzar sus propias capacidades así como las de los suyos. Una de las tareas mayores de los chamanes consiste en movilizar los espíritus auxiliares específicos para curar los trastornos de los cuales padece la gente de su comunidad y de sus aliados.
- <sup>5</sup> Los objetos patógenos son propios a cada enfermedad. Los del resfriado son denominados *shawara kë pë*, los de la tos, *tokotoko kë pë*, etc.
- <sup>6</sup> En el caso de dolores de muela, el chamán regurgita, por ejemplo, un gorgojo, en el caso de dolores del bajo vientre de las mujeres, un pedazo de madera podrida. El propio enfermo o un miembro de su entorno pueden aplastarlos y desecharlos.
- <sup>7</sup> Anotaremos brevemente que existe una relación entre las propiedades de los seres que existían al origen de la creación y las propiedades chamánicas de los espíritus auxiliares.
- <sup>8</sup> A cada Yanomami corresponde un doble-animal que vive muy lejos en un lugar desconocido de la selva. La vida de este animal es paralela y analógica a la del ser humano, y viceversa. Por ejemplo, si este animal se enferma o está herido por un cazador, la persona sufre trastornos similares; si la persona se enferma, lo mismo sucede con el animal (para más detalles sobre este tema, ver C. Alès 1984, 1998).
- <sup>9</sup> La palabra *epena* es un término genérico que designa unas sustancias preparadas en polvo, obtenidas a partir de las semillas del árbol *Piptadenia peregrina* o del liber del árbol *Elizabettha princeps*, potentes alucinógenos que contienen alcaloides tales como la muscarina.
- <sup>10</sup> Para una descripción de la toma de droga y del rito chamánico curativo, ver, por ejemplo, C. Alès y J. Chiappino (1982), C. Alès (1987).
- <sup>11</sup> Sobre la importancia del sueño en la práctica chamánica ver, por ejemplo, W. H. Kracke (1990).
- <sup>12</sup> Para neutralizarlos los espíritus auxiliares bañan los objetos patógenos en un río subterráneo cuyas aguas tienen una potente propiedad suavizante.
- <sup>13</sup> El canal izquierdo corresponde a la vía seguida por los espíritus masculinos y el derecho, por los espíritus femeninos.
- <sup>14</sup> A pesar de la extracción del objeto patógeno, los Yanomami piensan que el enfermo no se va a sanar si su doble animal está muriéndose. Es la razón por la cual, en este último caso, unos piensan que la cura es inútil.

- <sup>15</sup> Sobre las diferentes prácticas yanomami de brujería, ver C. Alès (1984) quien describió la técnica de la brujería “frotada” practicada sobre vestigios de una persona, por ejemplo, la huella de su pie dejada en el suelo.
- <sup>16</sup> La situación de sueño nocturno que llevan al chamán adivino el diagnóstico y el tratamiento, recuerda el rito de incubación relacionado con Esculapio. En este ritual el sacerdote duerme en el templo acostado sobre la piel de la víctima oferta a la divinidad en la esperanza de recoger de ella un sueño adivinatorio que provoca la interpretación de un caso de enfermedad y la vía que seguir para su curación (cf. sobre este tema, ver Aristide 1986).
- <sup>17</sup> Los Yanomami viven en comunidades que abarcan un promedio de cincuenta personas. Agrupadas en tres o cuatro, esas comunidades pueden tener de uno a varios chamanes. En los casos complejos es común que se llame a los chamanes de las comunidades aliadas que se encuentran a menos de un día de camino.
- <sup>18</sup> Los espíritus auxiliares bailan en el hábitat que construyen en el pecho del chamán y pisan fuertemente el suelo. Los sonidos emitidos salen por la boca del chamán (sobre el hábitat y el baile de los espíritus, ver Chiappino 1995 b).
- <sup>19</sup> Esa marca corresponde a un sufijo (-ye) que acompaña el enunciado. Traduce un estilo indirecto particular que no corresponde a lo que conocemos bajo la expresión de «dice él» (el espíritu) o «dicen ellos» (los espíritus).
- <sup>20</sup> Este trabajo ilustra y profundiza los análisis muy pertinentes de R. Hamayon (1995) sobre el papel de médium del chamán.
- <sup>21</sup> Sobre la noción de “dobles” en la Grecia Antigua, ver J. P. Vernant (1982), entre los Yanomami, ver J. Chiappino (1995b).
- <sup>22</sup> Por ejemplo, un chamán no trata las enfermedades con erupciones cutáneas generalizadas (*shimokore*) tal como el sarampión, ni tampoco la sarna (*siruripi*).
- <sup>23</sup> Si un joven chamán -joven en el sentido de que posee todavía pocas capacidades chamánicas- usa demasiado del acto de regurgitación y de su materialización en vez de poner en palabras la actuación de los espíritus auxiliares que le ayudan, sus maestros intervienen para que se corrija.
- <sup>24</sup> Entre los Wothíha (Piaroa), se distinguen dos categorías de chamanes (A. Mansutti R. 1991), el *meñeruwá*, dueño de los rezos que puede proteger gracias a su soplo, y el *yuaruwá*, más potente, que ve los objetos patógenos en el cuerpo del enfermo y los extrae. Esa oposición, que traduce cierta diferencia entre las competencias de los chamanes y que se encuentra en numerosas sociedades amerindias (ver S. Hugh-Jones 1994), no es tan radical en el caso yanomami y tampoco en lo wothíha, algunos chamanes pudiendo cumplir ambas funciones (también ver P. Oldham 1997).
- <sup>25</sup> Aquí nos referimos a las sociedades cuya vida, según la definición de R. Hamayon (1982: 46), depende en los mayores aspectos de su expresión de las modalidades instrumentales que son vinculadas con las funciones de los chamanes y que pueden coexistir, sin embargo, con otros sistemas ideológicos e institucionales.



- <sup>26</sup> Uno de los aspectos, generalmente poco tratados en el análisis del ritual curativo chamánico, es el valor de modelo que representa el cuerpo del chaman. Nos lleva a percibir los caminos seguidos por la eficacia chamánica y nos permite comprender mejor la significación que se da al ritual. Gracias a la iniciación y la formación chamánica el cuerpo del chaman es remodelado. Al lado del canal de regurgitación de los objetos patógenos que hemos evocado, está dotado de un órgano complementario formado por un lote extremadamente importante de espíritus auxiliares. Este órgano constituye un dispositivo energético organizado para el beneficio de los humanos y sirve de modelo para que cada persona trate de construir un órgano parecido en su propio cuerpo. Perfectamente armado para resistir y deshacerse de los objetos patógenos que pueden molestar y matar, gracias a la intervención del grupo de los espíritus auxiliares que aloja, el cuerpo del chaman representa el ideal que cada quien está invitado a imitar para desarrollar sus capacidades, mantener su salud y participar en la reproducción de la sociedad (J. Chiappino 1995 b). Este valor de modelo se revela muy claramente en el momento de la prestación de cura en la cual el chaman demuestra que los espíritus auxiliares que capta no sólo protegen su persona contra la contaminación sino también estimulan la extracción de los objetos patógenos, produciendo un mejoramiento del estado del enfermo y de su entorno.
- <sup>27</sup> Generalmente, el chaman recibe una compensación bajo la forma de productos alimenticios.
- <sup>28</sup> Sobre el tema, ver Alès (1990).
- <sup>29</sup> Los espíritus auxiliares son responsables de las tareas (horticultura, cacería, pesca, retórica, procreación, guerra, etc.) vinculadas con el estatuto social de cada persona (Chiappino 1995a).

#### REFERENCIAS:

- Alès, C. (1984) "Violence et ordre social dans une société amazonienne. Les Yanomami du Venezuela", *Etudes Rurales*, n° 95-96 (jul.-dic.): 89-114.
- \_\_\_\_\_ (1987) "Les Parfums de l'étrange", en *Parfums de plantes*. Paris: Editions du Museum d'Histoire Naturelle, 229-233.
- \_\_\_\_\_ (1990) "Entre cris et chuchotements. Représentations de la voix chez les Yanomami", en C. Alès (ed.), *L'esprit des voix. Etudes de la fonction vocale*. Grenoble: La Pensée Sauvage: 221-245.
- \_\_\_\_\_ (1998) "Pourquoi les Yanowamï ont-ils des filles?", en M. Godelier & M. Panoff (eds.), *La production du corps*. Amsterdam: Overseas Publishers Association, Edition des Archives Contemporaines: 281-315.

- Alès, C. y J. Chiappino (1982) "Approche de la maladie et de la thérapie chamanique chez les Yanomami (Venezuela)", *Cahiers de l'ORSTOM*, Série Sciences Humaines, vol. 18, n° 4: 531-542.
- \_\_\_\_\_ (1985) "Chamanisme et médecine: rationalité divergente ou complémentaire? Le problème de l'intégration de l'assistance médicale chez les Yanomami du Venezuela", *Bulletin d'Ethnomédecine* (Paris), 34: 23-48.
- Aristide, A. (1986) *Discours sacrés. Rêve, religion médecine au II<sup>e</sup> siècle après J. C.*, introducido y traducido por A. J. Festugière. Paris: Macula.
- Bouteiller, M. (1950) *Chamanisme et guérison magique*. Paris, PUF.
- Buchillet, D. (1987) "Personne n'est là pour écouter: Les conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Uaupes brésilien", *Amerindia* n°12 : 7-32.
- Chiappino, J. (1992) "Participation caritative ou concertation: alternatives de l'assistance sanitaire prodiguée aux Yanomami du Venezuela", *Cahiers de l'ORSTOM*, Série Sciences Humaines, Anthropologies et Santé Publique, vol. 28, n° 1: 99-121.
- \_\_\_\_\_ (1995a) "Corps matériel, chamanisme et modernité chez les yanomami", *Techniques et Culture*, 25-26: 159-192.
- \_\_\_\_\_ (1995b) "El Coloso Yanomami frente al nuevo El Dorado, representaciones del ser humano y del medio ambiente: un envite de la participación comunitaria al desarrollo regional", en *Amazonas: modernidad en tradición*. Caracas: GTZ/CAIAH/ SADA-AMAZONAS: 175-204.
- \_\_\_\_\_ (1997) "Las piedras celestes. Para una nueva forma del intercambio en el ámbito de la salud", en J. Chiappino y C. Alès (eds.), *Del microscopio a la maraca*. Caracas: Ex Libris: 253-290.
- Chiappino, J. y C. Alès, eds. (1997) *Del microscopio a la maraca*. Caracas: Ex Libris.
- Crocker, J. C. (1985) *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: The University Press of Arizona.
- Eliade, M. (1951) *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot.
- Hamayon, R. (1982) "Des chamanes au chamanisme", *L'Ethnographie* 'Voyages chamaniques 2:13-48.
- \_\_\_\_\_ (1995) "Le chamanisme sibérien: réflexion sur un médium", *La Recherche*, vol. 26: 416-422.
- Kracke, W. H. (1990) "El sueño como vehículo del poder chamánico. Interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Parintintin", en M. Perrin (ed.), *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya Yala: 145-157.
- Lévi-Strauss, C. (1958a) «Le sorcier et sa magie», in *Anthropologie structurale*. Paris, Plon: 183-203.
- \_\_\_\_\_ (1958b) «L'efficacité symbolique», in *Anthropologie structurale*. Paris, Plon: 205-226.
- Lewis, I. M. (1977) *Les religions de l'extase*, Paris:PUF.
- Mansutti Rodriguez, A. (1991) *Sans guerriers il n'y a pas de guerre. Etude la violence chez les Piaroa du Venezuela*. Mémoire de DEA, EHESS.

- Mauss, M. (1947) *Manuel d'Ethnographie*. Paris, Payot.
- Oldham, P. (1997) "Cosmología, chamanismo y práctica medicinal entre los Wothíha (Piaroa)", en J. Chiappino y C. Alès (eds.), *Del microscopio a la maraca*. Caracas: Ex Libris: 225-249.
- Perrin, M. (1992) *Les praticiens du rêves. Un exemple de chamanisme*. Paris: PUF.
- Vernant, J. P. (1982) "La catégorie psychologique du double", en *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: Petite Collection Maspéro, II: 65-78.



## Enfermedades y despoblamiento: El Orinoco Medio entre los siglos XVI y XVII

Alexander Mansutti Rodríguez\*

La literatura etnográfica y etnohistórica que trata los efectos del contacto sobre los grupos indígenas americanos nos refiere la ocurrencia de una aguda caída de sus cifras de población (Borah 1962 en Dobyns 1966: 414; Clastres 1974: 85; Colmenares 1970: 61; Cook 1966 en Dobyns 1966: 410, 412, 413; Cook & Borah 1971: 423; Denevan 1970: 252; 1976: 212; Hopkins 1983: 205, 213, 214, 215; Jaramillo Uribe 1964: 269; Mora Camargo 1986/8: 88; Morey 1979: 82, 83; Sánchez Albornoz 1974: 43) a causa, entre otras razones, de la sucesión de epidemias producidas por la llegada a América de agentes infecciosos causantes de patologías crónicas y agudas desconocidas en este continente (Castellanos 1886: 272; Merbs 1992: 3, 36; Gumilla 1745: 349; Mansutti Rodríguez 1987; Sánchez Albornoz 1974: 65; Simón 1882, I: 190).

Al evaluar en varios escenarios la asociación estadística entre la sobrevivencia o no de las sociedades indígenas del Orinoco Medio con algunas características cualitativas de sus tecnologías y de la distribución de sus poblaciones, obtuvimos como resultado que la dispersión demográfica y la ocupación de territorios interfluviales en los llanos eran los únicos factores que favorecían abiertamente su permanencia (Mansutti Rodríguez & Bonneuil s.f.a.). Ello no nos sorprendió.

---

\* Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana CIAG-UNEG, Ciudad Bolívar.

En contraste, sí llamó la atención que factores como el patrón residencial (concentrado, comunitario o precario), la altitud del hábitat (montañoso o no) o la calidad de las relaciones con la misión (masivas, eventuales o inexistentes) no tuvieran significación estadística alguna para el modelo. Ello, aun cuando incomparable por las diferencias de métodos, permite repensar los resultados de algunas investigaciones previas que indicaban, a base de series históricas de registros demográficos, que el despoblamiento por epidemias había sido menos grave en las poblaciones de montaña que en las de planicies bajas (Cook & Borah 1971: 4)<sup>1</sup> o en base a hipótesis derivadas de la epidemiología como el posible efecto severo de las infecciones occidentales en los entornos misionales y en los pueblos de mayores dimensiones.

De hecho, parte del problema puede estar en la fragilidad de los escenarios utilizados para la puesta a prueba, los cuales fueron elaborados a partir de datos poco confiables. Por otra parte, el diseño del modelo puede tener limitaciones pues el manejo estadístico realizado relacionaba la sobrevivencia con características tecnológicas y de poblamiento en grupos sociales que estaban sometidos a varias presiones de despoblamiento y no solamente a las epidemias de nuevas enfermedades. Los resultados obtenidos aludían entonces a la posibilidad de sobrevivencia ofrecida a las sociedades indígenas por la convergencia de los efectos despobladores de la totalidad de los procesos que producían pérdidas demográficas, sin permitir discernir el peso de cada uno. En consecuencia, el procedimiento sólo hubiera podido informarnos eficazmente sobre los factores sociales y ambientales que favorecían la sobrevivencia de un grupo en particular si hubiera habido una sola causa de pérdida demográfica. Pero ello no fue el caso.

Tomando en cuenta la importancia de las epidemias para la comprensión del proceso histórico aborigen en el Orinoco Medio, hemos considerado oportuno analizar los escenarios epidemiológicos y los factores que favorecieron la mortalidad asociada a ellos, haciendo abstracción de la presencia de otras causales de despoblamiento. Para ello, construiremos nuestro razonamiento tomando como eje las características posibles de los procesos epidémicos desencadenados por tres de las enfermedades occidentales más importantes que asolaron el Orinoco Medio (malaria,

viruelas y sarampión) a partir de los diferentes tipos de poblamiento que caracterizaron la región al momento del contacto. Hemos escogido estas tres enfermedades porque son las más nombradas por los cronistas, las que lucen haber llegado más pronto, y las que mayor morbilidad y/o mortalidad parecen haber provocado, lo que por ende debe haberse traducido en un impacto social más severo.

### *Epidemiología y poblamiento*

#### *Presuposiciones*

Antes de entrar en los detalles epidemiológicos, es conveniente aclarar las presuposiciones de nuestro modelo. Asumimos a partir de los más importantes trabajos sobre epidemiología americana del post-contacto (Hopkins 1983; McNeill 1976; Merbs 1992) que, más allá de las dudas razonables existentes, en América no estaba presente ninguna de las cepas de *Plasmodium* (*falciparum*, *vivax*, *ovale* y *malariae*) causantes de malaria en el ser humano, ni los virus que producían las viruelas (*Victoria major*) y el sarampión. Así mismo, vamos a suponer que, cuando los cronistas de la colonización hablaban de fiebres recurrentes o fiebres tercianas y cuartanas se estaban refiriendo a fiebres palúdicas y que cuando se referían al sarampión y a la viruela, se trataba efectivamente de las enfermedades que hoy conocemos con tales nombres.

#### *Poblamiento*

En trabajos recientes (Arvelo-Jiménez & Biord 1994; Biord 1985; Mansutti Rodríguez 1990, 1991; Morey & Morey 1975; Morey 1976) se ha mostrado que en el Orinoco Medio había un sistema complejo de redes sociales articuladas a través de lazos positivos (comercio, servicios) y negativos (guerras, rivalidades) que se constituían desde los grupos locales y se ordenaban alrededor de los ríos y rutas terrestres. Su existencia era condición para el indispensable flujo de los bienes y servicios y, con ello, de la reproducción de sus unidades integrantes.

En este sistema, el sentido, la intensidad y la permanencia de las relaciones estaban reguladas por alianzas perentorias e inestables entre lí-

deres de grupos domésticos, locales y/o pequeños agregados regionales. El resultado de la articulación de las redes que se constituían alrededor de los líderes era un sistema heterogéneo de microredes egocentradas y entrelazadas, cuyos integrantes mantenían unos con otros y en cada coyuntura relaciones de calidad y dimensión variables en el tiempo. Se puede entonces afirmar la riqueza de situaciones posibles del sistema y la variabilidad diacrónica y sincrónica de la frecuencia, cantidad y densidad de sus relaciones constituyentes.

Así mismo, hemos demostrado que el poblamiento sobre el cual se articulaba la red, era heterogéneo, pues la densidad de población era variable, así como las características de los asentamientos, el tipo de movilidad espacial, los niveles de violencia, las estrategias de dispersión y/o concentración poblacional, la extensión del territorio étnico, la altura sobre el nivel del mar de los asentamientos y la cercanía a los ríos (Mansutti Rodríguez, s.f.; Mansutti Rodríguez & Bonneuil, s.f.).

En general, afirmamos que la densidad de la población en la varzea llanera (ríos Orinoco en su margen izquierda, Apure, Arauca y Meta) era mayor que en la varzea guayanesa (margen derecha del Orinoco) y en la del río Guaviare. De igual manera, los igapós llaneros (Capanaparo, Sinaruco, Vichada) soportaban mayor densidad de población que los guayaneses (ríos Sipapo, Parguaza, Suapure y Cuchivero).

La altura sobre el nivel del mar y los perfiles fisiográficos también influenciaban la distribución de la población. Los valores de la densidad de población eran directamente proporcionales con la cercanía al Orinoco, por definición a pocos metros sobre el nivel del mar y ubicada en terrenos planos o suavemente ondulados, e inversamente proporcional con la altitud, pendiente e irregularidades del terreno. Estos hechos nos permiten proponer que, siendo similares la altitud, el perfil geográfico y las características físico-químicas de los ríos del Orinoco Medio, la densidad de población en los llanos era mayor que en la selva húmeda tropical guayanesa. Así mismo, que el poblamiento era mayor en la cercanía de los grandes ríos que en sus cuencas de recolección.

Aun cuando este era un patrón general, es importante destacar que podía verse perturbado merced a la influencia de otras variables. Así, fac-



tores ecológicos autónomos de la cercanía a las varzeas o de la altura sobre el nivel del mar podían influenciar el poblamiento. Por ejemplo, los primeros grandes raudales de los ríos navegables, aquéllos que impiden el paso de los peces mayores, eran sitios de mayor poblamiento que otras áreas más bajas de la misma cuenca debido a la riqueza íctica que caracteriza estos biotopos.

Además, el poblamiento podía verse afectado por factores sociales. Por ejemplo, era frecuente la existencia de discontinuidades en la ocupación humana de los territorios (*no man's land*) que, siendo dependientes de los niveles de violencia intra e intersocietaria, eran independientes del potencial de recursos de la región; tal era el caso de ricas áreas de varzea que permanecían despobladas por el riesgo implícito de que sus pobladores fueran atacados y destruidos.

Los asentamientos podían tener dimensiones mayores en centros comerciales y/o rituales, en áreas comparativamente más seguras y en la cercanía de los grandes caminos comerciales donde la acción de mecanismos sociales como las redes de intercambio compensaban una eventual pobreza en el volumen y/o la diversidad de los recursos<sup>2</sup> que determinaban la capacidad de carga "natural".

Las variaciones de la densidad estaban asociadas con otras características del poblamiento. Así, en la varzea llanera eran dominantes los conglomerados de churuatas o malocas en pueblos concentrados y aledaños a los ríos que, como muestra Carvajal (1985), conformaban grandes agregados regionales, mientras que en las regiones interfluviales, la estrategia de agrupamiento poblacional dominante era una churuata o maloca comunitaria, probablemente asociada a través de caminos montañosos con unas pocas como ella que le eran social y geográficamente próximas, pero siempre distantes, en conjunto, de otros agregados regionales similares. Entre una y otra estrategia parecían existir opciones intermedias en las que se combinaban una mayor o menor concentración de algunas malocas y la cercanía variable entre los pueblos.

Sobre este mundo irregular, heterogéneo, con redes de relaciones intensas y contactos fluidos, actuaron las enfermedades traídas de Occidente.

## *Epidemias y epidemiología histórica*

### *La universalización de la epidemiología*

De acuerdo con Merbs (1992: 16), la situación sanitaria de los pueblos indígenas americanos al momento del contacto no era excepcional pero tampoco peor que la existente en la Europa de esos tiempos. De hecho, información demográfica confiable nos indica que, durante el siglo XVIII, 50% de los niños europeos morían antes de los 5 años y que 20% de los sobrevivientes no alcanzaban a cumplir 30 años (Le Bras 1991: 76). En América, la mortalidad infantil precedente a 1492 parecía alcanzar 40% de los nacidos vivos (Merlos, 1992) un 10% por debajo de las cifras europeas arriba citadas para dos siglos después<sup>3</sup>.

A pesar de estas cifras de mortalidad, las poblaciones americanas no parecían tener que enfrentarse a infecciones agudas como las que regularmente asolaban a las europeas (Le Bras 1991: 76; McNeill 1976: 199; Merbs 1992: 3, 13; Neel & Weiss 1975: 48). McNeill (1976: 210-211) postula que en tierras bajas el tamaño de la población no permitía mantener epidemias de infecciones agudas por largo tiempo. Ello no obstaba para que se vieran sometidas regularmente a pérdidas de efectivos por la acción de enfermedades como las ocasionadas por los coccos (stafilococcos, streptococcos y otros), trepanomatosis (sífilis<sup>4</sup> y pinta), tuberculosis, hepatitis, leishmaniasis y gastroenteritis (Merbs 1992: 9; Salas Cuesta 1982: 96), entre las más importantes. Así mismo, debían sufrir los efectos de acciones bélicas frecuentes y períodos de hambre, eventualmente asociados a fuertes epidemias (Ohlin 1970: 4).

La llegada de los europeos y africanos a América implica también el arribo de enfermedades que eran entonces endémicas en esos continentes como la viruela, el sarampión, la difteria, la tosferina, la lechina, la peste bubónica, la malaria, el tifus, la fiebre amarilla, el dengue, la encefalitis, la escarlatina, la disentería amibiana y las infecciones helmínticas, un impresionante inventario de patologías cuya riqueza puede estar asociada a la larga tradición pastoril<sup>5</sup> que se había desarrollado en el viejo continente (Merbs 1992: 9, 13, 36).

Tomando como muestra lo que conocemos de la epidemiología de la malaria, la viruela y el sarampión, propondremos escenarios posibles para evaluar la acción de las enfermedades de origen europeo sobre el poblamiento indígena de la cuenca del Orinoco Medio durante dos momentos: el período que precedió a la implantación de las misiones jesuitas del Orinoco en 1681 y el tiempo transcurrido entre 1681 y 1804.

*Y llegaron primero las enfermedades*

El mito piaroa de origen de las enfermedades postula que ellas fueron originadas por Wahari, su demiurgo creador, en Puerto Ayacucho (¿Atures?) para luego ir remontando los ríos como lenguas de fuego. Ello no nos extraña pues esta región era un sitio estratégico, un gran mercado, donde se encontraban individuos de diferentes etnias venidos de los más lejanos rincones de la cuenca orinoquense y de más allá. Por tanto, sitio ideal para la llegada y transmisión de enfermedades venidas de otras tierras, particularmente de las más densamente pobladas en la cordillera andina y en la costa marina.

Si esta hipótesis es correcta, entonces es posible que entre 1492 y 1681 hayan llegado a tierras orinoquenses enfermedades europeas junto con las mercancías que portaban intermediarios indígenas que ya habían entrado en contacto comercial con los españoles, aun cuando no nos haya quedado registro escrito de ellas. Ello coincide con proposiciones de autores como Beckerman (1979: 554), Denevan (1976: 211), Hopkins (1983: 209, 214) y McNeill (1976: 210) quienes asumen que las enfermedades europeas llegaron al mundo indígena, tierra adentro, aun antes de que hubiera penetrado el primer español.

De hecho, desde muy temprano se hacían incursiones a tierra firme que partían de La Española para capturar esclavos y comerciar (Aguado 1915: 40); ya en 1512 (González Oropeza & Donis Ríos 1989: 53) se establecen los perleros españoles en la isla de Cubagua, en 1525 en Santa Marta y en 1529 en Coro. Morey (1979: 80) reporta que sólo durante el siglo XVI entran al menos 27 expediciones a los llanos. Ello implica que los contagios pudieron producirse desde cualquiera de estas fuentes, tal como ocurrió con la epidemia de viruelas que introdujo Pánfilo de Narváez

en Yucatán en 1519 al llevar en su barco un esclavo negro infectado (Hopkins 1983: 205; Merbs 1992: 29).

De la misma manera, no hay razón para pensar que la malaria no hubiera llegado junto con los primeros conquistadores y esclavos para luego extenderse rápidamente sobre un territorio propicio para su establecimiento y dispersión. Ello nos distancia de Whitehead quien, intentando restarle importancia al peso de las epidemias como factor de despoblamiento y transformación de los sistemas indígenas, asume a partir de McNeill (1976: 212) que ni la malaria ni la fiebre amarilla llegaron a América hasta 1650. Ello obvia que ambas enfermedades eran crónicas en África y al menos la malaria también lo era en las grandes ciudades europeas (Merbs 1992: 13), lo cual crea condiciones básicas para la emigración del patógeno. Igualmente obvia que, en el caso de la malaria, el viaje, el ingreso y su establecimiento en América pudo hacerse sin mayores problemas ya que esta enfermedad se mantiene en el cuerpo del enfermo entre 6 meses (variedad *falciparum*) y 7 años (variedad *vivax*) lo cual facilita que, luego del largo viaje desde Europa y África, los portadores de la enfermedad, pudieran infectar los potenciales anofelinos transmisores de América que se encargarían de contagiar a los indígenas, hasta entonces ajenos a ella<sup>6</sup>. Agréguese a ello las condiciones climáticas idóneas de América, la baja letalidad de la enfermedad que permite mantener muchos focos, la rapidez con la que se incuba (de 8 a 17 días en *P. vivax* y *P. falciparum*) y la capacidad de una de sus cepas (*P. vivax*) para mantenerse latente en individuos aparentemente sanos y luego regresar abruptamente a la corriente sanguínea (Markell & Voge 1981: 91).

Por ello, son interesantes las referencias tempranas a fiebres malignas que azotaban a los europeos en América (Simón 1882, I: 368-369; II: 56; Beckerman 1979: 554). Merbs (1992: 13) reporta malaria en Virginia en 1607. En lo que concierne a Venezuela, nos parecen particularmente interesantes los casos de Alfinger, Gobernador Welser de la Provincia de Coro, quien en 1531 viaja a Santo Domingo para curarse unas fiebres cuartanas, es decir con una periodicidad entre los paroxismos febriles de cuatro días y por tanto extrañamente similares a las palúdicas (Federmann 1985: 56; López 1985: 17), y su contemporáneo Federmann (1985: 81, 89, 90, 108, 113) quien nos habla sobre las fiebres que diezman sus sol-

dados mientras realiza un viaje por los llanos nor-occidentales de Venezuela. Este mismo fenómeno ocurrirá 60 años después a los expedicionarios de Berríos que bajan el Orinoco (Simón 1882, I: 368-369). Todo ello, junto con la noticia de calenturas en Santa Marta durante 1536 aportada por Simón (1882, II: 56) indica la existencia de fiebres incapacitadoras, similares a las palúdicas, cuyos agentes causales pululaban las tierras aledañas al Orinoco.

Aun cuando lo que pudo aquejar a estos hombres no haya sido la malaria, nosotros no vislumbramos obstáculos para que los anofelinos transmisores *darlingi* y *albimanus*, que tanto abundan en costas, sabanas y selvas de América del Sur (Gabaldón 1950: 6), hayan dispersado rápidamente la enfermedad en el sub-continente. De hecho, aquí había reservorios potenciales, transmisores y condiciones climáticas. Lo único que faltaba era un enfermo para que el contagio pudiera multiplicarse. Si ello es correcto, debe haber bastado un foco y unos pocos años de conquista para que la malaria hubiera devenido endémica y crónica, y en su acción deteriorar el estado de salud de los pueblos indígenas y su capacidad para continuar siendo económicamente eficientes al facilitar la extensión de focos tuberculosos entre los afectados, asociarse con altas fiebres periódicas y recurrentes (40° a 41,7° cada 36-48 horas de 2 a 8 semanas), ocasionar anemia y lesiones del sistema nervioso central, suprimir las respuestas a diferentes antígenos y producir un aumento del número de muertes fetales (Markell & Vogt 1981: 91, 102; Petersdorf 1986: 1659-1660).

En lo que concierne a la viruela y el sarampión, la situación era diferente ya que la virulencia de ambas, combinada con la presencia de poblaciones totalmente susceptibles de contraerlas, multiplicaron su potencial de destrucción, el cual, en acción, suponemos que podía llegar a desarticular la cadena epidemiológica y atentar contra sus posibilidades de permanecer endémicas en el continente americano<sup>7</sup>.

Cliff y Haggitt (1985: 110-111), estudiando un territorio relativamente aislado como Islandia, han demostrado que las epidemias de sarampión tienen un comportamiento irregular y discontinuo cuando actúan en pequeñas poblaciones, como suponemos eran las de tierras bajas, y que el virus muere, requiriéndose un nuevo contacto con el foco

infeccioso donde la enfermedad es endémica para que se produzca una nueva ola epidémica. Igualmente demuestran que los pueblos de más de 2.000 habitantes eran siempre tocados por los brotes epidémicos, mientras que los pequeños y aislados apenas eran tocados por la mitad (Cliff y Haggett 1985: 115). Ello nos permite suponer, por las similitudes en la acción de ambos virus, que estos atacan prioritariamente a las zonas más pobladas y comunicadas para luego, en un desarrollo azaroso, tocar a algunas de las periféricas. En este proceso y una vez devastadas las zonas altas más pobladas de Mesoamérica y el altiplano andino, la cadena epidemiológica se destruye y los virus mueren para luego ser regularmente reintroducidos cuando ocurren los brotes epidémicos en Europa.

Por ello, a diferencia de una enfermedad crónica como la malaria, el sarampión y la viruela, ambas infecciones agudas y letales (Cliff y Haggett 1985: 110; Learmonth 1988: 150), dependían del reservorio europeo para manifestarse regularmente en América luego de haber devastado las únicas regiones donde numéricamente podían llegar a ser endémicas: México y Perú (McNeill 1976: 200-201). De hecho, en Europa había brotes frecuentes y la viruela era la enfermedad que provocaba mayor número de muertes durante el siglo XVII, llegando incluso a provocar el deceso de reyes (Hopkins 1983: 29-30, 32, 42-43, 54-55).

Nuestra pregunta es ¿pudo la cuenca del Orinoco Medio ser tocada antes de la instalación de las misiones jesuitas por alguna de estas pandemias durante su azarosa expansión hacia los sectores menos poblados del continente? y, si ello ocurrió, ¿como se dispersaron estas enfermedades y a quiénes afectaron más? El hecho de que no hayan quedado referencias escritas de que las viruelas, el sarampión, la tosferina o cualquier otra infección aguda hayan podido devastar territorios alejados al Orinoco antes del establecimiento de las misiones, no es indicador de que ello no haya ocurrido. Quizás sí llegaron y subieron los ríos de la cuenca cual lenguas de fuego, destruyendo las poblaciones que encontraban al paso, tal como cuentan los Piaroas.

Nos parece evidente, en este escenario hipotético, que la cadena de transmisión de la primera gran epidemia debía establecerse principalmente entre los pueblos más grandes y cercanos a los ríos navegables (¿Meta?

¿Apure?) y a los principales caminos. Estos, a su vez, se constituían en focos de irradiación hacia las regiones periféricas y de menor presencia y concentración poblacional. Una vez establecida en un foco, la epidemia seguiría, junto con la gente, los caminos más concurridos, tal como suele suceder (Dobyns 1966: 402; Learmonth 1988: 155, 185), para incluso irradiarse hacia y desde las fiestas rituales más importantes (Cliff & Haggatt 1985: 114). Allí donde las relaciones sociales permitían mayor movilidad, como debieron ser las grandes comunidades, debió producirse la huida de muchos individuos enfermos, pero aparentemente sanos por estar en período de incubación, que llevaron consigo la enfermedad a otras comunidades.

Estas epidemias han debido afectar intensamente a los centros comerciales y mercaderes más activos, a los asentamientos de los líderes más prestigiosos y, porqué no, a los jefes de guerra que mayor consenso a su alrededor generaban. Una vez concluida su labor de destrucción, la epidemia dejaría sociedades descalabradas a causa de la disminución y dispersión de sus efectivos, lo cual disminuiría sustancialmente la posibilidad de que se constituyeran nuevas cadenas epidemiológicas de gran alcance. Ocurrido esto, los efectos de nuevos brotes infecciosos tendrían alcances sociales y geográficos mucho más limitados. Por ello, pensamos que, aun cuando hubo muchas epidemias en los entornos del Orinoco Medio, es muy probable que sólo unas pocas hayan podido afectar a la totalidad del territorio.

Los brotes que ocurrieron primero en el Orinoco Medio debieron ser epidemias regulares pero discontinuas en virtud de que en tierras bajas no había suficiente población como para que se mantuvieran endémicas, mientras que las que ocurren luego serían epidemias discontinuas e irregulares, pues dependían del azar implícito en el desarrollo de brotes en poblaciones dispersas, congregadas en pequeñas comunidades.

Nuestra hipótesis es que, durante el período considerado, al menos una de las grandes pandemias que sabemos afectaron al continente americano debió constituirse en la primera gran epidemia en llegar al Orinoco Medio. Un escenario interesante es el del posible contagio con el brote de viruelas que ocurrió en 1519 en Yucatán, México, y al que Hopkins (1983:

209, 214) atribuye la responsabilidad de la epidemia que devastará al Imperio Inca entre 1524 y 1527. Si esta relación es correcta, podría implicar que la enfermedad bajó lentamente desde México hasta el Perú siguiendo probablemente las áreas densamente pobladas de los Andes, lo cual incluye aquellas donde nacen afluentes importantes del Orinoco Medio como los ríos Apure, Meta y Guaviare o, en su defecto, llegar por barco a las costas continentales del Caribe desde donde siguió el camino de las regiones más densamente pobladas. En ambos casos pudo haber ocurrido la expansión del contagio hacia el gran río<sup>8</sup> pues, incluso en el supuesto de un poblamiento llanero disperso, la posibilidad de transmisión era alta en virtud de que toda la población era susceptible a la viruela, existían grandes centros comerciales concurridos por viajeros del entorno o lejanos lugares, espacios densamente poblados cercanos a ríos, y caminos importantes en los que parentelas completas se congregaban en una sola casa que, a su vez, avecindaba de otra u otras similares, que mantenían intercambios frecuentes de bienes y servicios entre ellas y con otros vecindarios próximos. Si esta epidemia llegó a bajar de los Andes a los llanos, ella probablemente afectó pueblos aledaños a los ríos más transitados hasta llegar a los más importantes centros comerciales, Atures incluido, lo cual permitiría explicar el hecho de que tres expediciones, una de Nicolás Federmann en 1534, otra de Alonso de Herrera en 1535 y la última de Reynoso y Losada en 1538 hayan encontrado vestigios de pueblos abandonados en los llanos del Meta (Aguado 1915: 171, 405; Morey 1979: 80).

Luego del primer gran choque, pudieron darse otros encuentros indeseados (ver Figura 1). Morey (1979) realiza un impactante recuento de las numerosas epidemias reportadas en los documentos de la colonización en los llanos. La sola presencia europea en Coro (1529) y Cubagua (1512), que se va densificando con la fundación de otros enclaves como Santa Fe de Bogotá, San Juan de los Llanos, etc., (Morey 1979: 82), genera las condiciones para restituir parcialmente, en el supuesto de su destrucción previa, la cadena epidemiológica en la que circularían las enfermedades europeas. Epidemias de viruelas, por ejemplo, son registradas en Tunja y Pamplona en 1558 y 1559 (Colmenares 1970: 57; Cook & Borah 1971: 423) y en Nueva Granada en 1566 y en 1587-1590 (Hopkins 1983: 213; Jaramillo Uribe 1964: 263; Morey 1979: 80). En Venezuela,



brotos de la enfermedad son comunes en la década de 1570 a 1580 en El Tocuyo, Barquisimeto y Trujillo (Morey 1979: 81-82). El sarampión, por su parte, es registrado en 1529 y 1531 en México y Centroamérica y en Caracas en 1576 (Sánchez Albornoz 1974: 61). Morey (1979: 82) recoge testimonios de que era común en El Tocuyo, al norte de los llanos occidentales de Venezuela.

Dados los efectos sobre el poblamiento de la primera o primeras epidemias, sería probable que las subsiguientes hayan tenido un alcance más limitado al encontrarse con pocas posibilidades de constituir cadenas epidemiológicas de gran profundidad.

Resumiendo, el escenario epidemiológico más probable del período proto-histórico es:

1. Los establecimientos europeos, intermediarios mayores en el establecimiento de la cadena epidemiológica, están en la periferia del Orinoco Medio.

2. La malaria se hace rápidamente endémica afectando el potencial productivo y reproductivo de las sociedades indígenas, especialmente aquellas ubicadas abajo de los 500 msnm.

3. La existencia de un poblamiento indígena con circuitos densamente poblados y nodos de primer orden<sup>9</sup> son condición suficiente para el arribo del primer gran brote de infecciones agudas, probablemente viruelas o sarampión, que dura largo tiempo, hasta más de un año, para luego desaparecer.

4. A partir de ese momento, surgen brotes epidémicos periféricos y locales que desaparecen rápidamente, asociados a nuevas cadenas epidemiológicas producidas por la densificación de las redes de asentamiento europeas y la intensificación de los intercambios comerciales entre los indígenas y europeos.

5. La clínica aborigen se muestra ineficiente para atacar las nuevas enfermedades.

Las consecuencias más notables pudieron ser:

1. Afectación de los eslabones más densamente poblados y mejor ubicados estratégicamente tales como las mayores poblaciones del río Meta y Atures, mientras que sólo se alcanzan, si ello ocurre, algunos sectores aislados interfluviales.

2. Desnutrición y desorganización social a consecuencia de la malaria y de los efectos de la(s) epidemia(s) de infecciones agudas sobre la red comercial.

3. Aumento de los conflictos intersocietarios por atribuir a la voluntad de los enemigos la causa de la enfermedad.

4. Primeros efectos de reconcentración por gravitación demográfica<sup>10</sup>, lo que pudo dar lugar a zonas de refugio, como la que encuentra Carvajal (1985: 154, 157, 163) entre el Apure y el Arauca, donde la densidad de población y los patrones de asentamiento eran más concentrados y densos que los que reportan los jesuitas para los llanos del Meta y Vichada.

5. Probable cambio de patrones de asentamiento en otras zonas como entre los Sálivas del Orinoco, quienes a decir de dos misioneros jesuitas, vivían antes en pueblos concentrados, pero que habían debido dispersarse, aun cuando cercanos unos de otros, a consecuencia de las incursiones caribes (Poeck 1974: 177; Rivero 1956: 259, 291).

6. Aumento de la mortalidad y disminución de la natalidad en los grupos directamente afectados por la malaria, que induce pérdidas de feto por anemia (Markell y Voge 1981: 102). Si llegan epidemias de infecciones agudas ocurre aumento de la mortalidad, y si ésta es la viruela, caía además de la fecundidad y natalidad por afectarse la epididimidis de los hombres sobrevivientes (Hopkins 1983: 215). Posible balance demográfico negativo.

Nuestro escenario, en cualquiera de sus modalidades, nos indica que hubo un impacto severo, básicamente sobre los más grandes poblados aledaños a los ríos navegables y caminos principales, y que este impacto debe haber sido progresivamente menor a medida que nos alejábamos de ellos. Sin embargo, su magnitud, a despecho de los cambios que debió promover en roles, patrones de asentamiento, redes de alianzas, etc., no debe haber puesto en peligro la reproducción del sistema aborigen de interdependencia regional del Orinoco pues, no habiendo aún presencia activa de los europeos y sus normas relacionales, la reorganización debía ocurrir atendiendo a las modalidades propias de los socios indígenas aun cuando atendiendo a las nuevas condiciones impuestas. El riesgo de descalabramiento se hizo real poco después, durante el período misional.

*Y luego llegaron los misioneros*

Si se produjeron los impactos sobre la población que hemos postulado, entonces la presencia de asentamientos que acortaran la distancia social y geográfica entre los enfermos y los susceptibles era condición para la reconstitución de las cadenas epidemiológicas de enfermedades, cuyo contagio impone el contacto directo entre ambos. Por otra parte, sólo la densificación de esta red de asentamientos podía producir crisis o catástrofes demográficas en una población disminuida en número, y ya dispersa y maltrecha por eventos anteriores del mismo tipo.

Luego de cuatro frustrados establecimientos en el Orinoco en 1669, 1681, 1691 y 1694, los jesuitas lograron finalmente consolidar pueblos misionales en el gran río a partir de finales del año de 1731 (Del Rey Fajardo 1971: 29, 32-34, 50). Son, a nuestro juicio, estos asentamientos los eslabones que hacían falta a la destruida cadena epidemiológica para reconstituirse y abrir de nuevo paso a las epidemias de enfermedades agudas que con pasmosa regularidad asolaban al mundo europeo de entonces (Le Bras 1991: 76)<sup>11</sup>. Ello ocurriría en condiciones sanitarias similares a las del período previo. La malaria es claramente endémica (Carvajal 1985: 68; Gilij 1965, II: 68-69; Humboldt 1956, IV: 4, 17; Morey 1979: 86, 92, 93; Poeck 1974: 172; Rivero 1956: 242, 248, 448) contribuyendo seguramente, como en Mojos y otras áreas (Denevan 1970: 252; McNeill 1976: 213), a disminuir la calidad de la salud y aumentar los niveles de mortalidad. En contraste, las viruelas, el sarampión y otras infecciones agudas parecen venir de fuera.

La acción de la malaria, asociada a una estrategia de recolección de “infeles” y posterior concentración en pueblos misionales (Rivero 1883: 243), magnificó el potencial destructor de las epidemias de enfermedades agudas al acercar entre sí a cientos de sujetos, ya debilitados y susceptibles de enfermarse y morir. La creación de una red de establecimientos misionales permitió la estructuración de una nueva cadena epidemiológica, mucho más eficaz que la que había actuado a partir de las condiciones socio-culturales previas a la implantación europea en el Orinoco, ya que fue capaz de alcanzar y desolar regiones que habían quedado aisladas, epidemiológicamente hablando, luego de las primeras epidemias.

La primera constatación que podemos hacer al respecto es que, como dice Joseph Gumilla (1963: 478), Superior de las Misiones Jesuitas de la Orinoquia, las epidemias bajaron de nación en nación desde la costa del mar. Ello, dada la época en que ocurre (1741), sólo ha podido acaecer al servir de eslabones la cadena de establecimientos europeos que comienzan a estructurar el suelo venezolano y que habían logrado establecer un entramado que partía de los asentamientos centro-norte-costeros como Coro, Valencia, Caracas, Barcelona y Cumaná para adentrarse por los llanos utilizando caminos comerciales, ciudades emergentes, pueblos y hatos hasta llegar al Orinoco.

Una vez llegada la epidemia a los establecimientos misionales del Orinoco, muchos vecinos caían enfermos y morían, otros huían despavoridos y algunos pocos se quedaban y sobrevivían. El más ilustrativo ejemplo del proceso nos lo dan los sálivas, la más populosa y pacífica de las naciones orinoquenses, quienes son pasto de epidemias de viruelas y sarampión que se siguen entre 1738 y 1746, diezmándolos brutalmente (Morey 1979: 89-90; Morey & Morey 1980: 247). De acuerdo con un testigo de excepción, el jesuita Agustín de Vega (1974: 104-105):

Lo que ayudo notablemente por voluntad de Dios a la destruzion en gran parte de las Naciones y gentes del Orinoco, fue que a principios del año 738, 39 y parte de Quarenta... se paso en todos grandisima pena por dichas enfermedades (la viruela y el sarampión), los que entraron en dicho Orinoco, a manera de fuego, por un cañaberal muy seco... de manera que todos los días se enterraban, en cada Pueblo, de seis a siete difuntos...

De 1.100 personas que había en Pararuma y más de 600 en Carichana...

... no quedaron cabales, 400 almas... (Vega 1974: 105).

Pero allí no terminaban los suplicios, pues aquéllos que lograban sobrevivir una enfermedad extremadamente virulenta como la viruela, debían todavía pasar las penurias del sarampión. Dice el mismo Vega (1974: 143):

...entre los ordenes que dejo, fue uno, que se juntaran los Yndios Sálivas, en un Pueblo, por que estaban divididos en tres. Al Padre Rotella se le dió el cargo de Superior, y luego executo el Orden, con tanta desgracia, que lo mismo fue juntarlos, en el sitio en que aora perseveran, que vino la epidemia del sarampion el que hizo un estrago mayor que el de las viruelas, pues de ella murieron muchos mas que en la antecedente...

Así pues, unas tras las otras, las epidemias iban acabando con las poblaciones de indios reducidos al régimen misional. Según una serie recabada por Morey y Morey (1980: 247-248) una población total sáliva estimada en 4.000 para 1730 va bajando sistemáticamente hasta llegar a entre 150 y 200 en 1800.

Enfrentados al reto de mantener vigente el régimen de misión, los jesuitas redoblan sus esfuerzos para llenarlas con nuevos indígenas entre aquéllos que habían escapado y los que habían logrado mantenerse libres hasta ese momento. Reunir indígenas en una misión y verlos sucumbir de inmediato a enfermedades era frecuente:

y estando mal contentos (los yaruros) en dicho sitio..., pidieron mudarse a Anaveni cercano al Orinoco. Fue tal la desgracia de estos indios que en este ultimo sitio enfermaron todos, murieron muchos, y de los pocos que quedaron se huyeron los mas... (Román 1970: 315).

Y esta experiencia era repetición de lo ocurrido en Tame (1703), en San Francisco Xavier (1717-1718), Nuestra Señora del Carmen de Buria (1724) y Beato Regis de Guanapalo (1725) (Morey 1979: 87-88) y de lo que ocurrirá luego a Gilij en La Encaramada con los Pareca del Cuchivero (Gilij 1965, I: 70; III: 115). Incluso, 21 años después de la expulsión de los jesuitas, un franciscano, el P. Bueno, sacó 30 Arenacotos del Caura para reducirlos a misión, y todos menos uno murieron (Bueno 1965: 134).

De hecho, la estrategia de concentración misional se había demostrado contraproducente a los intereses mismos de los jesuitas, pues en lugar de permitir aumentar el número de evangelizados sólo servía para

disminuirlos. El sistema estaba en peligro y, sin embargo, los jesuitas continuaron obstinadamente aplicando la reducción e, incluso, perfeccionándola. Es así que crean la figura del misionero volante:

...hombres de salud robustísima y dotados de un conocimiento no común de las lenguas, quienes sistemáticamente debían recorrer las selvas para entablar contactos con los indios gentiles y reclutar neófitos para las reducciones (Del Rey Fajardo 1971: 73).

Estos indígenas, los pocos que se aislaban en las tierras más difíciles o alejadas, eran reclutados para las misiones donde morían muchos de males extraordinarios y malaria (Gilij 1965, II: 68-69, 75, 76). En consecuencia, las sucesivas epidemias que ocurren en las misiones y que van diezmando sus poblaciones, obligan a una búsqueda cada vez más extensa e intensa de indígenas evangelizables, que a su vez, eran cada vez menos a consecuencia de la intensificación del esclavismo y los severos efectos que habían tenido las epidemias sobre las poblaciones de indígenas libres.

Nos cuenta Vega (1974: 105-106), a propósito de la epidemia de viruelas que asuela entre 1738 y 1740 los establecimientos misionales:

Se deja considerar, que si en los pueblos debajo de tan prolijo cuidado (el de los misioneros), murieron tantos Yndios. Quantos moririan en sus tierras, y gentilidad, donde entro la dicha: Peste con mas rigor, de manera que despues que paso la primera epidemia, pase yo a reconocer las tierras de los Mapoyes, que empezaba a reducir a pueblo, visitando sus rancherías, las halle desiertas, y entrando en los ranchos halle los muertos por el suelo, o los chinchorros podridos, sin que hubiese havido quien les hiciese la caridad de enterrarlos...

El brote epidémico de viruelas de 1738-1740 no se había restringido a atacar a los pueblos de misión, sino que también había afectado a los pueblos de indios libres. Ello podía presumirse pues, a pesar de los esfuerzos de sus operarios, los indígenas escapaban de la misión en cuanto podían luego de un brote epidémico (Anónimo 1964: 164-165; Gumilla

1970: 205; Morey 1979: 92; Fernández Pedroche 1974: 191; Rivero 1956: 350-351, 358; Tapia 1966: 208-209; Vega 1974: 104-106) y, seguramente, alguno que ya estaba infectado al momento de huir se convertía en foco de irradiación (Mansutti Rodríguez 1987: 6) que contagiaba a sus anfitriones y eventuales visitantes quienes, a su vez, saldrían o intentarían escapar aparentemente sanos, luego de infectados, para convertirse en nuevo foco infeccioso<sup>12</sup>. De esta manera, la epidemia remontaba el cauce de los ríos siguiendo un trazado azaroso hasta que la dispersión, el hacinamiento en pequeñas malocas comunitarias, la pequeña población de las comunidades y la fortaleza de los lazos entre sus integrantes hacía que aumentara la virulencia del patógeno y disminuyera el número de “escapados”.

La inexistencia de individuos inmunes por la carencia de experiencia epidemiológica multiplicó la virulencia de las enfermedades al agregar a los males orgánicos producidos la imposibilidad de que un grupo de sanos cuidara a aquellos que caían víctima de la enfermedad. Los asentamientos comunitarios tipo maloca debieron verse devastados una vez que el contagio tocaba a sus integrantes. Ello queda claro en la patética descripción de Vega que acabamos de citar sobre restos esparcidos por el suelo, pero también nos es referido para otros contextos (Neel 1970: 819; Ribeiro 1977: 130-133). En estos casos, cuando toda la comunidad era afectada y desaparecía, allí moría el patógeno.

Cuánta gente murió por el *shock* epidemiológico es imposible de determinar, así como no se puede establecer a ciencia cierta cuál fue exactamente cada camino tomado y cuáles no fueron tocados. Lo que sí podemos afirmar es que, una vez culminado el siglo XVIII, sociedades de población importante como los Caberres, Sálivas, Kiruvas, Avanis, Maypures, Tamanacos y Atures que en conjunto ocupaban la cuenca del Sipapo y parte de la del Ventuari estaban extinguidas o mestizándose y en trance de desaparición, o todos sus sobrevivientes sometidos al régimen de misión (Bueno 1965: 141, 143, 146, 147, 149; Humboldt 1956, III: 305; IV: 14, 95, 352).

Resumiendo, el escenario epidemiológico de la etapa misionera puede caracterizarse:

1. Los europeos penetran el Orinoco Medio y se establecen en sitios de importancia estratégica como centros comerciales (Atures), puertos obligados (Atures y Maypures), confluencia de ríos mayores (Pararuma), nodos de redes de caminos (Cabruta) y sitios de concentración de recursos naturales (Playas de tortugas de Uruana y La Encaramada). La distancia social entre las grandes ciudades europeas, fuentes de enfermedades, y las poblaciones sobrevivientes de la primera etapa se acorta sustancialmente.

2. Reconstitución de la cadena epidemiológica con la red de establecimientos misionales que permitió el ingreso de infecciones agudas como la viruela y el sarampión, lo cual dio como resultado epidemias discontinuas pero regulares, que continuaron diezmando la población hasta que el régimen de misión no pudo mantener grandes contingentes en sus establecimientos. Esta etapa comenzó en 1738 y culminó en 1746.

3. A partir de la epidemia de viruelas de 1746 ocurren pequeñas epidemias localizadas, discontinuas e irregulares, salvo quizás por una epidemia de tosferina que afecta las misiones en fecha indeterminada entre 1749 y 1767 (Gilij 1965, II: 76). Ya en ese momento no habría población susceptible suficiente como para que se desataran grandes epidemias de viruelas y sarampión como las sufridas entre 1738 y 1746.

4. Malaria endémica afectando intensamente a todas las tierras bajas.

5. Clínica aborígen y misional (Vega 1974: 106) ineficiente para controlar los efectos de las infecciones agudas.

Las consecuencias más notables fueron:

1. Desaparición de las redes de asentamientos cercanas al Orinoco Medio y a la cuenca media y baja de sus afluentes mayores (Sipapo, Ventuari, Guaviare, Vichada, Meta, Apure, Cuchivero, Suapure y Parguaza). Concentración de los sobrevivientes en las misiones.

2. Los pueblos de montaña, más dispersos y aislados, económicamente autónomos y generalistas, y menos expuestos al flagelo de la malaria, soportan mejor los embates de las infecciones agudas. Algunos de ellos, probablemente nunca fueron afectados directamente.

3. Se mantiene la exacerbación de los conflictos intersocietarios a consecuencia de la atribución de las epidemias al poder maligno del otro (Gumilla 1745: 71-72, 74). Este proceso revierte eventualmente en los



misioneros quienes comienzan a lucir sospechosos a los ojos de los indígenas pues nunca se enfermaban (Rivero 1956: 144-146, 232, 235-238; 1883: 164, 232; Vega 1974: 91).

4. Aparecen enormes espacios vacíos, sobre todo en la cercanía de los grandes ríos, mientras suponemos que los sectores más afectados de las regiones interfluviales son aquéllos donde llega mayor cantidad de gente, es decir jefes de comercio, shamanes prestigiosos y líderes de guerra. Puede presumirse entonces que las élites de la jerarquía social tenían mayores probabilidades de verse afectadas que los sectores periféricos.

5. Al desaparecer élites y entramados completos de la red del sistema de interdependencia regional aborigen, se debió afectar sus puntos de referencia, el alcance y la densidad, intensidad y frecuencia de las relaciones de interdependencia económica.

6. Este fenómeno, asociado al atractivo intrínseco a la oferta europea de bienes industriales sustitutivos, a la fundación de establecimientos misionales y consecuente control por los europeos de puntos neurálgicos del entramado geográfico como el curso del Orinoco, Atures, Maipures, La Encaramada y Cabruta, y al aumento del control político de los jesuitas sobre las poblaciones locales, debe haber facilitado la reorientación y sumisión hacia los puntos de oferta occidental de muchas de las redes de intercambio de un sistema de interdependencia ya invertebrado allí donde había sido atravesado por la colonización. Este fue un punto de no retorno, una catástrofe del sistema (Ekeland 1984: 109), a partir del cual avanzó aceleradamente la subsunción formal<sup>13</sup> del proceso de trabajo indígena al proceso de valorización de la fuerza de trabajo típico del capitalismo.

7. La reorientación hacia Occidente del sentido y dirección de las redes de intercambio mercantil y la desaparición de muchos grupos, incluidos los llaneros productores de quiripa, simplificó sustancialmente las normas y procedimientos, y disminuyó el número de artículos y su volumen.

8. Se desencadena masivamente el proceso de gravitación demográfica que dará lugar al panorama poblacional aborigen característico de finales del siglo XIX y la totalidad del XX. Éste girará alrededor de los grupos que salen demográficamente mejor librados del *shock* y que en el Orinoco Medio están representados por los Piaroas, los Guahibos, los Yaruros y los Panare.

9. Elementos básicos de las relaciones socio-ambientales como los patrones de asentamiento, los de movilidad y la concepción de la territorialidad debieron verse transformados para estimular el proceso de ocupación de territorios vacíos y reconstitución de redes que se desencadena simultáneamente (Mansutti Rodríguez 1994).

10. La desaparición de grandes contingentes de población y la disminución de la presión sobre las fuentes de proteína animal deben haber presionado a una simplificación del nivel trófico y aumentado el peso de los productos de la pesca y la cacería en la ingesta cotidiana tal como sugiere Beckerman (1979: 553) para situaciones similares.

11. En lo que concierne a la dinámica de poblaciones puede estimarse una caída severa del número de individuos que en el caso de los sobrevivientes de las regiones cercanas a los ríos (Yaruros, Mapoyos y Sálivas) puede haber alcanzado la proporción mínima histórica de sobrevivencia estimada por Dobyns (1966: 414) de uno por cada 50 muertos. La proporción tendería a disminuir a medida que nos alejamos de los cauces de los ríos principales para acercarnos a montañas y llanos. Entre los sobrevivientes con malaria o experiencia inmunológica en viruelas, se evidencia una disminución de la fecundidad (Hopkins 1983: 215). Tasa de reproducción abiertamente negativa hasta que se alcanza el nadir<sup>14</sup> (Dobyns 1966: 413), el cual nosotros estimamos que ocurre en la región a principios del siglo XIX.

Cuando los jesuitas son expulsados de la Orinoquia en 1767 ya hay una nueva distribución de sociedades y poblaciones que, en ese momento, están en pleno proceso de reordenamiento impulsadas por la enorme entropía desencadenada por la furia de los efectos del despoblamiento. Grandes espacios sociales y geográficos vacíos y la consolidación incipiente pero creciente de la economía seglar en la región, serán poderosos estímulos para reconstituir redes que densifiquen las relaciones con Occidente mientras se fortalecen algunos de los circuitos aborígenes sobrevivientes del sistema como por ejemplo la red Piaroa-Ye'kwana-Pemón-Akawaio que permitirá el flujo entre los indígenas de bienes guyaneses hacia el Atlántico hasta el tercer cuarto del siglo XX (Butt-Colson 1973; Coppens 1972; Mansutti Rodríguez 1986; Thomas 1972).

La coexistencia de circuitos aborígenes con la economía mercantil de corte capitalista, no puede esconder que el sistema de interdependencia regional indígena había recibido un golpe severo del que no volverá a recuperarse, entrando en una lenta agonía que culminará en la segunda mitad del siglo XX con la desaparición de los circuitos fundamentales del entramado que había logrado sobrevivir. El análisis de este tema será objeto de otro artículo.

*Recapitulemos el proceso*

Nuestros escenarios nos indican que la cadena epidemiológica global para la malaria pudo estructurarse inmediatamente después del contacto para luego mantenerse, y que la de enfermedades agudas desconocidas en América pudo constituirse en los dos momentos en que existió población y relaciones frecuentes e intensas entre sus componentes, es decir durante el siglo XVI mientras estaba intacto el sistema de interdependencia regional del Orinoco, y, luego, al consolidarse los establecimientos jesuitas en la región (1738). Durante el intermedio, es muy probable que haya habido epidemias de menor alcance temporal y geográfico y que la frecuencia con la que ocurrían haya sido función del tamaño de la población indígena, del calendario epidemiológico de las metrópolis y del avance y densificación de los frentes de colonización europea. Estas epidemias debían afectar mayormente a los agregados de población indígena que estaban más cercanos o mejor interconectados con los asentamientos pioneros de los europeos, contribuyendo así a generar nuevos espacios vacíos y abiertos a la expansión de las fronteras de la colonización.

Una vez ocurridas las grandes epidemias de 1738 a 1746, la población que queda, en su mayoría dispersa en sus difíciles ambientes montañosos, no tiene condiciones para permitir el desarrollo de nuevas epidemias de gran alcance. Así mismo, es probable que se hubiera comenzado en Venezuela en 1769 la inmunización con Victoria minor, el virus de la lechina, (Hopkins 1983: 220), lo cual protege contra la viruela y crea una barrera que dificulta la llegada de nuevos brotes. Se repiten entonces las condiciones del período posterior a la(s) primera(s) gran(des) epidemia(s), cuando la llegada de las enfermedades occidentales a asentamientos indígenas generaba brotes epidémicos de alcance limitado.

Sin embargo, el hecho de que no hubiera noticias de epidemias no quiere decir, de nuevo, que no hayan ocurrido. Nuestras genealogías de piaroas están repletas de referencias a epidemias de sarampión, tosferina e influenza que debieron asolar su territorio a fines del siglo XIX, principios del XX. De nuevo, sólo basta escarbar un poco en el aparente silencio para que las infecciones agudas de origen europeo aparezcan como causantes de muerte.

Las tendencias demográficas, una vez ocurrida la primera catástrofe, han debido caracterizarse por una tasa de reproducción negativa similar a las descritas por Cook y Borah (1971), con una caída violenta inicial que luego se va mitigando a medida que disminuyen los grupos más accesibles y concentrados. La expulsión de los jesuitas y las guerras de independencia, al descalabrar la red misional y los frentes de expansión criolla, dieron un respiro a los pueblos indígenas. Este período debió ser aprovechado para recuperar fuerzas. Sin embargo, una tasa de reproducción abiertamente positiva sólo se alcanzará durante la segunda mitad del siglo xx.

Las grandes epidemias desajustaron el sistema y lo debilitaron. Las pequeñas ayudaron a desalojar los obstáculos de los frentes de expansión. Mc-Neill (1977: 207) plantea que ni Cortés ni Pizarro hubieran conquistado los imperios Inca y Azteca con la misma facilidad sin la ayuda del General Epidemia. Nosotros estamos convencidos de que lo mismo hubiera ocurrido en la cuenca del Orinoco Medio.

Modelos como los utilizados por Cliff y Haggett (1985) para evaluar la dinámica de brotes infecciosos en ambientes aislados del reservorio de una enfermedad aguda como el sarampión, nos han sido de mucha utilidad para la recreación de escenarios factibles de expansión epidemiológica para las condiciones en que se encontraba la población del Orinoco Medio al producirse el contacto. El resultado de la aplicación de estos escenarios nos indica que los grupos con mayor riesgo de desaparición son aquéllos con mecanismos más sofisticados de producción, de asentamientos concentrados y mayor alcance en el sistema comercial, los que habían desarrollado estrategias de intermediación más efectivas y los altamente especializados y asociados a espacios mercantiles de grandes e

intensas transacciones. Por contraste, los que tienen mayores probabilidades de sobrevivir son los que aplicaban estrategias económicas generalistas promotoras de mayor autonomía económica y política, los que vivían más dispersos y a la vez eran más móviles (aun cuando fuera en perímetros limitados) y los que jugaban roles de intermediación más modestos.

Las epidemias convirtieron a los fuertes en débiles y a los débiles en fuertes (Mansutti Rodríguez & Bonneuil. s.f). Aquellos con estructuras sociales más flexibles y autónomas, que pudieron aprovechar mejor las pocas oportunidades que dejaron las epidemias, el esclavismo, la desorganización social y la aparición de poderes distintos, fueron los que sobrevivieron. El resto, desapareció.

Si lo que aquí hemos esbozado es correcto, la arqueología debe informarnos mucho aún sobre las características del sistema de interdependencia regional del Orinoco que nos permita generar escenarios de una enorme riqueza y complejidad organizativa, heterogénea y jerarquizada, llena de conflictos y contradicciones pero también de promesas y potencialidades, que poco tendrá en común con esa imagen anodina y pasiva que la historiografía oficial nos ha brindado sobre los pueblos indígenas de la región.

#### NOTAS:

- <sup>1</sup> De hecho, nuestros resultados no pueden cuestionar los de Cook y Borah pues, en última instancia, nosotros hemos medido el potencial de sobrevivencia de una cualidad, el nombre de la etnia, asociado a variables cualitativas sobre la tecnología y el poblamiento, mientras que Cook y Borah (1971) midieron, a partir de series de población, el efecto de las enfermedades sobre los individuos.
- <sup>2</sup> Un caso típico, a nuestro juicio, era el ocurrido en los llanos donde el monopolio en la producción de un artefacto asociado al ornato y el prestigio como la quiripa, otorgaba una ventaja a sus creadores quienes podían acceder en el mercado, a cambio de todo tipo de bienes, incluidos los alimentos.
- <sup>3</sup> No siendo un paraíso demográfico sin variaciones bruscas de los indicadores fundamentales, no hay razón alguna para pensar que su dinámica poblacional no se rigiera por la existencia de dos fases alternas, como lo plantea Bonneuil (1990: 308-309) a las que se pasaba de acuerdo con la acción de estímulos como las guerras, epidemias, hambrunas o a la saturación de la capacidad de carga del sistema.

- <sup>4</sup> La polémica sobre el origen de la sífilis está vigente. Lo que está fuera de discusión es su presencia en América precolombina.
- <sup>5</sup> Algunas de estas plagas pudieron ser zoonosis en su primera etapa evolutiva (Learmonth 1988: 140).
- <sup>6</sup> El caso del *Aedes*, transmisor de la fiebre amarilla y el dengue, es un poco más complejo pues este vector no estaba presente en América. Sin embargo, se ha demostrado que era posible que viviera en los tanques de agua de los barcos que traían a los esclavos de África (Learmonth 1988: 183).
- <sup>7</sup> Cliff y Haggett (1985: 111) calculan en 250.000 el mínimo de población concentrada en un asentamiento que se requiere para que la relación entre afectados, inmunizados y susceptibles permita que el sarampión permanezca endémico. La viruela parece requerir una población menor, aun cuando no substancialmente, dado que es menos infecciosa y el período de contagio del enfermo es mayor (Hopkins 1983: 8).
- <sup>8</sup> La epidemiología nos enseña que el alcance de las epidemias depende de la relación entre el número de sensibles a la enfermedad y la fuente de contagio, la densidad de población, su nivel de hacinamiento, la movilidad y patrones migratorios de los individuos, el grado de aislamiento físico, la frecuencia de sus contactos interpersonales, la cercanía y frecuencia de contactos entre los miembros de los pequeños asentamientos y los de los más grandes e importantes, y la calidad de los medios de transporte, entre las más importantes (Cliff y Haggett 1985: 111; Inhorn y Brown 1990: 94; Merbs 1992: 36; Sattenspiel 1987: 253; Shea 1976: 159).
- <sup>9</sup> Un nodo de primer orden es un asentamiento adonde se pueden encontrar todos los bienes y servicios que son utilizados por la gente que habita en un espacio determinado. Ellos son la cúspide de la jerarquía de asentamientos y funcionan como un eje que ordena las actividades comerciales e influye sobre la distribución de los asentamientos dependientes.
- <sup>10</sup> Entendemos por efecto de gravitación demográfica al proceso de concentración poblacional y de densificación de relaciones alrededor de un grupo social cualquiera que ocurre entre los sobrevivientes de crisis o catástrofes demográficas y cuyo efecto fundamental es dar viabilidad a la reproducción al conjunto. En general, postulamos que el grupo eje alrededor del cual se reorganizan todos los sobrevivientes es aquel que, entre los cercanos, es percibido como el que ostenta mejores condiciones para incorporarlos.
- <sup>11</sup> De acuerdo con Le Bras (1969: 862-863) una crisis demográfica es aquella por la que fallece entre un 10 y un 20% de la población. Una catástrofe demográfica es la que ocurre cuando el flagelo hace desaparecer entre el 30 y el 60% de la población.
- <sup>12</sup> El período de incubación de las viruelas es de 9 a 14 días y del sarampión es de 10 a 14 días y en los adultos de hasta tres semanas (Gross & Scholmerich 1979; Hopkins 1983: 3-4; Stein 1983). Durante todo ese tiempo, un buen caminante indígena podía atravesar agrestes montañas y llegar a más de 100 kilómetros de distancia

antes de que los primeros síntomas de enfermedad y la debilidad asociada lo obligaran a detenerse.

- <sup>13</sup> Entendemos el término "subsunción formal" tal como lo define Marx en el "Capítulo VI, Inédito", como el momento en el cual los procesos de trabajo no capitalistas se ponen al servicio del capitalismo produciendo plusvalía sin que para ello se hayan visto precisados a cambiar las tecnologías y formas asociadas de cooperación en el trabajo.
- <sup>14</sup> La población indígena disminuye sistemáticamente a partir del contacto. El nadir es, resumiendo, el momento que indica el inicio de la recuperación demográfica de los pueblos indígenas una vez superado el trauma y algunas de las condiciones que promovieron la catástrofe demográfica. Se caracteriza por el dominio de balances demográficos positivos en la dinámica de poblaciones.

#### REFERENCIAS:

- Aguado, Fr. P. (1915) *Historia de Venezuela*. Caracas: Imprenta Nacional.
- Arvelo Jiménez, N & H. Biord (1994) "The impact of conquest on contemporary indigenous peoples of the Guiana Shield. The system of Orinoco regional interdependence", en Ann Roosevelt (ed.) *Amazonian Indians from prehistory to the present. anthropological perspectives*. Tucson & London: The University of Arizona Press.
- Beckerman, S. (1979) "The abundance of protein in Amazonia: a reply to Gross", *Am. Anthr.*, n° 81: 533-560.
- Biord Castillo, H. (1985) "El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco", *Antropológica*, n° 63-64: 83-101.
- Bonneuil, N. (1990) "Turbulent dynamics in a XVIIth century population", *Math. Pop. Studies*, 2 (4): 289-311.
- Bueno, R. (OFM) (1965) "Tratado histórico y diario de Fray Ramón Bueno, OFM sobre la Provincia de Guayana", en Fidel Lejarza (ed.), *Conversión de Píritu del P. Matías Ruiz Blanco, OFM y tratado histórico del P. Ramón Bueno OFM*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia (n° 78): 95-187.
- Butt-Colson, A. (1973) "Intertribal trade in the Guiana Highlands", *Antropológica*, n° 34: 1-70.
- Carvajal, Fr. J. de (1985) *Descubrimiento del río Apure*, Madrid: Historia 16.
- Castellanos, J. de (1886) *Historia del Nuevo Reino de Granada*. Madrid: Imprenta de A. Pérez Dubrull.
- Clastrès, P. (1974) *La société contre l'état*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Cliff, A. & P. Haggitt (1985) "Island epidemic", *Scientific American*, 250 (5): 110-117.
- Colmenares, G. (1970) *La provincia de Tunja*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Cook, S. & W. Borah (1971) *Essays in population history*. Berkeley: University of California Press, 3 vols.

- Coppens, W. (1971) "Las relaciones comerciales de los ye'kwana del Caura-Paragua", *Antropológica*, n° 30: 28-59.
- Del Rey Fajardo, J. (1971) *Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, vol. I.
- Denevan, W. M. (1976) "The aboriginal population of Amazonia", en William M. Denevan (ed.) *The native populations of the Americas in 1492*. Madison: The University of Wisconsin Press: 205-234.
- \_\_\_\_\_(1970) "The aboriginal population of tropical America: problems and methods of estimation", en Paul Deprez (ed.) *Population and economics*. Winnipeg: University of Manitoba Press: 251-269.
- Dobyns, H.F. (1966) "Estimating aboriginal american population. An appraisal of techniques with a new hemispheric estimate", *Current Anthropology*, 7 (4): 395-416.
- Ekeland, I. (1984) *Le calcul, l'imprévu. Les figures du temps de Kepler à Thom*. Paris: Editions du Seuil.
- Federmann, N. (1985) "Relación del primer viaje a Venezuela", en L.E. López (ed.), *Alemanes en América*. Madrid: Historia 16: 40-126.
- Fernández Pedroche, J. (1974) "Memorial del P. Juan Fernández Pedroche (1687)", en José del Rey Fajardo (comp.), *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia (Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, n° 118), vol. II: 190-196.
- Gabaldón, A. (1950) *La campaña de escala nacional contra la malaria en Venezuela*. Ms.
- Gilij, F.S., s.j. (1965) *Ensayo de historia americana*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia (n° 71, 72 y 73).
- González Oropeza, H. & M. Donís Ríos (1989) *Historia de las fronteras de Venezuela*. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- Gross, K. & M. Scholmerich (1979) *Manual de medicina interna*, 5ª ed. Barcelona: Ed. Reverté, 2 vols.
- Gumilla, J. J. (1745) *El Orinoco ilustrado y defendido, historia natural, civil y geographica de este gran rio, y de sus caudalosas vertientes*. Madrid: Manuel Fernández Impresor.
- \_\_\_\_\_(1963) *El Orinoco ilustrado y defendido*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia (n° 68).
- \_\_\_\_\_(1970) *Escritos varios*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Hopkins, D.R. (1983) *Princess and peasants: smallpox in history*. Chicago: University of Chicago Press.
- Humboldt, A. de (1956) *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*. Caracas: Ministerio de Educación, Biblioteca Venezolana de Cultura, 5 vols.
- Inhorn, M.C. & P.J. Brown (1990) "The anthropology of infectious disease", *Annual Review in Anthropology*, n° 19: 89-117.
- Jaramillo Uribe, J. (1964) "La población indígena de Colombia en el momento de la conquista", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, I (2): 239-293.
- Le Bras, H. (1969) "Retour d'une population à l'état stable après une catastrophe", *Population*, 24 (5): 861-896.



- \_\_\_\_\_(1991) *Marianne et les lapins: L'obsession démographique*. Paris: Hachette.
- Learmonth, A. (1988) *Disease ecology. An introduction*. Oxford/New York: Basil Blackwell.
- López, L.E. (1985), "Introducción", en L.E. López (ed.) *Alemanes en América*. Madrid: Historia 16: 7-37.
- Mansutti Rodríguez, A. (1986) "Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas. El comercio intra e interétnico entre los uwotjuja", *Antropológica* (Caracas) n° 65: 3-75.
- \_\_\_\_\_(1987) "Enfermedades exógenas, mortalidad y panorama poblacional en la cuenca del Medio Orinoco durante los siglos XVII y XVIII", *Seminario-Taller sobre aspectos antropológicos y sociológicos de la atención primaria de salud en el Territorio Federal Amazonas*. Puerto Ayacucho: Caicet.
- \_\_\_\_\_(1990) *Los Piaroa y su territorio*. Caracas: Cuadernos de Trabajo del Ceviap (n° 8).
- \_\_\_\_\_(1991) *Sans guerriers il n'y a pas de guerre. Etude sur la violence chez les Piaroa du Venezuela*. Paris: Memoria de DEA, EHESS:
- \_\_\_\_\_(1994) "Tres momentos, tres modelos: los sistemas de poblamiento piaroa", ponencia presentada en el XLVIII Congreso de Americanistas, Estocolmo, julio de 1994.
- \_\_\_\_\_(en prensa) "Hipótesis sobre el poblamiento en el Orinoco Medio durante el período proto-histórico temprano", *Antropológica*.
- Mansutti Rodríguez, A. & N. Bonneuil (s.f.) *Dispersión y asentamiento interfluvial: dos razones de sobrevivencia étnica en el Orinoco Medio del post-contacto* Ms.
- Markell, E.K. & M. Voge (1981) *Parasitología. Diagnóstico, prevención y tratamiento*. México: Editorial El Manual Moderno, S.A. de C.V.
- Mark, K. (1974) *El capital*. México: Siglo XXI Editores, Libro I, Capítulo VI.
- McNeill, W.H. (1976) *Plagues and peoples*. Oxford: Basil Blackwell.
- Merbs, C.F. (1992) "A new world of infectious disease", *Yearbook of Physical Anthropology*, n° 35: 3-42.
- Mora Camargo, S. (1986-88) "Cataruben: una aproximación a los achagua", *Revista Colombiana de Antropología*, n° 26: 83-107.
- Morey, N.C. (1976) "Ethnohistorical evidence for cultural complexity in the western llanos of Venezuela and the eastern llanos of Colombia", *Antropológica* (Caracas), n° 45: 41-69.
- Morey, R. (1979) "A joyful harvest of souls: disease and destruction of the llanos indians", *Antropológica* (Caracas) n° 52: 77-108.
- Morey, N.C. & R. Morey (1980) "Los sálivas", en Walter Coppens (ed.), *Los aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundación La Salle, I: 241-306.
- Morey, R. & N. Morey (1975) "Relaciones comerciales en el pasado en los llanos de Colombia y Venezuela", *Montalbán* (Caracas) n° 4: 533-564.
- Neel, J.V. (1970) "Lessons from a 'primitive' people", *Science*, 170 (3960): 815-822.
- Neel, J.V. & K.M. Weiss (1975) "Biodemography of the yanomama indians", *Am. Journal Phys. Anthr*, n° 42 (1): 25-52.
- Ohlin, G. (1970) "Historical evidence of malthusianism", en Paul Deprez (ed.) *Population and economics*. Winnipeg: University of Manitoba Press: 3-9.

- Petersdorf, R.G., R.D. Adams, E. Braungwals, K.J. Isselbacher, J.B. Martin, J.D. Wilson & Harrison (1986) *Principios de medicina interna*. 6ª ed. México: McGraw-Hill.
- Poeck, G., s.j. (1974) "Misión del río Orinoco en el Nuevo Reino, 1684", en José del Rey (ed.), *Documentos jesuíticos*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, vol. II (nº 118): 168-190.
- Ribeiro, D. (1977) *Fronteras indígenas de la civilización*. México: Siglo xxi Editores.
- Rivero, J., s.j. (1883) *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá: Imprenta de Silvestre y Cía.
- \_\_\_\_ (1956) *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia 23, Empresa Nacional de Publicaciones.
- Roman, M., s.j. (1970) "Informe del P. Manuel Román s.j. sobre la misión del Orinoco", en José del Rey (comp.) *Joseph Gumilla. Escritos varios*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia (nº 93): 313-320.
- Salas Cuesta, M.E. (1982) *La población de México-Tenochtitlán. Estudio de osteología antropológica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Col. Científica, nº 126).
- Sánchez Albornoz, N. (1974) *The population of Latin America: a history*. Berkeley: University of California Press.
- Sattenspiel, L. (1987) "Epidemics in non-randomly mixing populations: a simulation", *Am. Journ. of Phys. Anthr.*, nº 73: 251-265.
- Shea, D.E. (1976) "A defense of small population estimates for the central Andes in 1520", en W. Denevan (ed.), *The native populations of the Americas in 1492*. Wisconsin: University of Wisconsin Press: 157-204.
- Simón, Fr. P. (1882) *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales*. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas, vol. I.
- Stein, J.H. (s.f.) *Medicina interna*. Barcelona: Salvat Editores, 2 vols.
- Tapia, M. de, s.j. (1966) "Mudo lamento de la bastísima y numerosa gentilidad que habita las dilatadas márgenes del caudaloso Orinoco, su origen y sus vertientes, a los piadosos oídos de la Majestad católica de las Españas, nuestro señor, Don Felipe Quinto (que Dios guarde)", en José del Rey (ed.), *Documentos jesuíticos*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia (nº 79): 169-213.
- Thomas, D.J. (1972) "The indigenous trade system or southeast estado Bolívar, Venezuela", *Antropológica* (Caracas), nº 33: 3-37.
- Vega, A. de (1974) "Noticia del principio y progresos del establecimiento de las misiones de gentiles en el río Orinoco por la Compañía de Jesús...", en José del Rey Fajardo (comp.), *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela (vol. 118), t. II: 3-149.
- Whitehead, N.L. (1993) "Recent research on the native history of Amazonia and Guayana", *L'Homme*, 126-128: 495-506.

Figura 1  
 Calendario de brotes epidémicos que pudieron afectar  
 al Orinoco Medio

Viruelas	Sarampión	Malaria	Otras
SIGLO XVI			
1507 La Hispaniola. 1511 Yucatán. Cook en 1518 La Hispaniola. 1519 La Hispaniola. 1519 Cozumel. Yucatán. México. 1520 Tenochtitlan. México. 1524-27 Perú. 1533 Ecuador. 1535 Perú (2) y Ecuador. 1544 <i>Herrera 1730. III: 195</i> 1555 Brasil 1558 Tunja en Colombia, Ecuador y Guatemala 1559-60 Pamplona, Colombia 1560 Brasil 1562 Brasil 1563 Brasil 1566 Nueva Granada 1568 Brasil 1568-69 Tunja, Colombia 1570 Trujillo, Venezuela. 1576 <i>Caracas</i> <i>Década de 1570 y antes. El Tocuyo, Venezuela.</i> 1579 Barquisimeto, Tucuyo y toda Venezuela 1580 Venezuela y Ecuador. 1587-1590 Tunja en Colombia, Ecuador y Caracas en Venezuela; toda Suramérica	1529 En el Caribe 1530-31 México y Perú. Centro América. 1544 <i>Herrera 1730. III: 195</i> 1576 <i>Caracas</i> <i>Década de 1570 y antes. El Tocuyo, Venezuela.</i>	1504 Bahía. Brasil. 1526 Isla Santa Catarina. Brasil 1531 Coro, Lara y Cojedes en Venezuela 1536 Santa Marta, Colombia 1595 Orinoco	1536 Disentería. Santa Marta, Colombia 1546 Tifus. Nueva Granada 1558-59. Gripe. América. Década de 1570 y antes. <i>Influenza. El Tocuyo, Venezuela</i> 1590 Influenza y tétanos. Llanos

Viruelas	Sarampión	Malaria	Otras
<b>SIGLO XVII</b>			
1621 Brasil 1631 Brasil 1633 Tunja. Colombia. 1642 Brasil. 1660 Misiones del Amazonas. Brasil 1662-63 Brasil 1665-66 Brasil 1668 Llanos del Meta. Viruelas Locas (?). 1669 Misiones del Amazonas. Brasil  1693 Venezuela		1669-75 Llanos del Sinaruco. Venezuela 1676 Cuisiana. Colombia. 1682 Isimena. Colombia. 1684 Orinoco	1633 Tifus. Bogotá  1663 Disentería. Llanos. Colombia.
<b>SIGLO XVIII</b>			
1738-40 Orinoquia	1738-40 Orinoquia. 1746 Orinoquia	1724-25 (?) Llanos. Colombia 1727 Llanos. Colombia. 1748-67 Orinoquia	1724 Disentería. Llanos. Colombia
<b>SIGLO XIX</b>			
1801 Popayán. Colombia.	1889 Vichada. Colombia.	1800 Carichana 1811 Llanos Occidentales.	

*Fuentes:* Beckerman 1970: 57; Colmenares 1970: 57; Cook & Borah 1971: 423; Federmann 1985: 56, 81, 89, 90, 108, 113; Gilij 1965, II: 68-69; Herrera 1730, I: 195; Hopkins 1983: 204-206, 211, 213-217; Jaramillo Uribe 1964: 263; McNeill 1976: 209; Merbs 1992: 29; Morey 1979: 81-83, 85-86, 88-90, 94-96; Poeck 1974: 172; Rivero 1883: 140-141, 231-232; 1956: 248, 416-418, 448; Sanchez Albornoz 1974: 61-62; Simón 1882, I: 368-369; II: 36, 56; Vega 1974: 104-108.

*Origen:* Alexander Mansutti R. Coloquio Franco Venezolano de Antropología. UCV. Caracas. Octubre de 1995.

## Cuerpo y enfermedad en Mucuchíes

Belkis Rojas\*

Mucuchíes es una población paramera<sup>1</sup> situada a 2.983 metros sobre el nivel del mar y distante una hora de la ciudad de Mérida, capital del estado. De acuerdo a la política territorial estatal, Mucuchíes ha sido considerada como una ciudad pero, en la práctica, sigue siendo una comunidad rural en la que la mayoría de sus habitantes vive del trabajo agrícola. En los últimos años esta comunidad ha venido presentando un proceso de relativo desarrollo debido, en un primer momento, a su carácter de paso obligado para entrar y salir del estado por el norte y, más recientemente, por su condición de localidad turística lo cual ha provocado un activo movimiento comercial que, sin embargo, no le ha hecho perder su condición de población rural y agrícola. Unido todo esto a su condición de capital del Municipio Autónomo Rangel, Mucuchíes ha logrado obtener una infraestructura mínima que incluye, entre otras instituciones oficiales, un hospital tipo 1 del cual dependen todos los centros de salud del Municipio.

La instalación del hospital implica la introducción directa de la medicina occidental con sus políticas de salubridad, prevención y atención que han tenido un éxito muy relativo en la población paramera pero que han influenciado, de alguna manera, la lógica conceptual que sirve de fondo a las teorías sobre el cuerpo y la enfermedad propias de esta comunidad.

---

\* Centro de Investigaciones Etnológicas (C.I.E.T.), Universidad de los Andes, Mérida.

Se está trabajando con todo el universo de la comunidad. La recolección de datos se lleva a cabo tanto en el pueblo de Mucuchíes como en sus aldeas. El trabajo etnográfico más intenso hasta ahora se ha realizado con las comadronas y/o médicas yerbateras conocedoras de las propiedades de las yerbas y de otros elementos medicinales de origen animal y mineral, son mujeres de edad muy avanzada que ya han ido abandonando su oficio<sup>2</sup>. En verdad, en Mucuchíes toda mujer tiene cierto conocimiento que le permite atender cualquier “mal menor” que se presente en su familia, pero, si no puede resolverlo, entonces acude a la “médica” o al hospital, dependiendo esto del tipo de enfermedad que, en principio, ella misma diagnostica.

### *El cuerpo cultural*

#### *Dicotomía cuerpo-alma*

Los parameros de Mucuchíes consideran que en el cuerpo todo está comunicado a través de la sangre, considerada como el “líquido que le da vida al cuerpo”. El hígado es uno de los órganos internos más importantes puesto que “mantiene limpia la sangre”, le siguen en importancia los riñones “que ayudan en la labor de limpiar”, los pulmones, el corazón y el cerebro, éstos últimos son los lugares donde se ubica o se “asienta” el alma y desde donde se rigen los sentimientos y los pensamientos. Todo el cuerpo está cubierto por la piel que constituye la “envoltura” o la “apariencia” del hombre.

El alma es descrita como “un espíritu volátil que nadie puede ver” que está contenido en el cuerpo. Cuando una persona muere el alma sale del cuerpo a través del “hoyo de la nuca” (lugar en el que los músculos trapecios se unen con el cráneo) y el cuerpo queda “delandrado”, es decir que el cuerpo queda sin “espíritu”. Al igual que en otras poblaciones de la cordillera de Mérida investigadas por Clarac (1981: 58), en Mucuchíes el alma tiene el sentido de “vida, movimiento y pensamiento”:

El alma es la inteligencia de uno, el entendimiento depende de la alma de la gente, porque para eso son los cinco sentidos: ver,

oír, gustar, oler y tocar y todos los sentidos están en la cabeza, en el cerebro, claro, porque la cabeza indica lo que hacen las manos, lo que hacen los pies, lo que hace el cuerpo. La alma está allí y toca el corazón si uno ha de ser bueno o ha de ser malo (...), del corazón viene la vida (...) (Angélica Rangel, comadrona de la Aldea Misteques, Mucuchés).

*Elementos que conforman el cuerpo*

Biológicamente hablando el proceso de concepción está claramente comprendido entre los habitantes de Mucuchés como el resultado lógico de las relaciones sexuales entre hombres y mujeres. En la relación sexual el hombre deposita su “naturaleza, que es de agua”, dentro de la vagina de la mujer, cuya “naturaleza es de sangre”, para dar origen a los hijos.

El cuerpo humano está formado entonces por dos elementos fundamentales que son el “agua” o semen y la sangre.

El semen (“agua”) se considera como una sustancia formadora y transformable. Es formadora de los huesos tanto del hombre como de la mujer, la sangre por su parte, es considerada como el líquido vital que permite la comunicación entre los órganos corporales internos; además, en ella se “contiene” la “fuerza” del cuerpo. En lo que a la formación de la carne se refiere, la del hijo varón es mayoritariamente seminal con algunos aportes de la sangre de la madre, en tanto que la carne de la hija hembra está formada sólo con la sangre de esta última<sup>3</sup>. El hijo varón, constituido en su mayor parte por semen (agua) que pone el padre, más “una gota de sangre que pone la madre”, se forma muy rápidamente y a los 15 días ya se han formado sus huesos que semejan a “un Cristo en una gota de agua”; la formación rápida de los mismos se debe, precisamente, a este dominio del semen en su formación. La hembra, por el contrario, tarda más tiempo en formarse, debido a que en ella predomina la sangre de la madre, teniendo sólo “una gota de agua” que pone el padre, por esta razón, no es sino hasta los seis meses cuando se le puede distinguir como “una pelotica de sangre”. Esta constitución hace que la mujer sea más fuerte que el hombre en cuanto a su “fuerza vital”, pero también hace que ella esté más expuesta a las enfermedades por su condición de “sangrina”. El hombre es considerado más

débil por su formación de dominio “acuoso”, así se puede observar en el siguiente testimonio:

Las mujeres tenemos que cuidarnos porque nojotras de cualquier tontería nos resulta cualquier enfermedad brava, lo que el hombre no, pero uno sí, por esa “costumbre” [menstruación] todos los meses, en ese momento es que uno tiene que cuidarse... El varón es más débil que la hembra porque se forma de agua, y la mujer desde el vientre pues ya es más fuerte porque es de pura sangre que se forma... mi Dios lo quiso así y así es... (Angélica Rangel, comadrona, aldea Misteques, Mucuchfés).

A la mujer, su constitución “sangrina” la hace un ser “muy delicado”, no sólo porque puede contraer enfermedades, sino porque ella es contaminante y peligrosa, así, por ejemplo, durante el período de menstruación no se le permite ordeñar las vacas, ni acercarse a los cultivos, tampoco debe tocar las plantas de los jardines y huertos, se le prohíben las relaciones sexuales pues en ese momento se considera que la mujer está “mala” y puede secar las plantas, las vacas, la tierra e incluso a los hombres. Durante este período, la mujer es un ser contrario a la fertilidad<sup>4</sup>.

#### *La polaridad frío-calor*

Tanto el cuerpo del hombre como el de la mujer está dividido en una parte superior caliente y una parte inferior fría, con un centro o límite entre ambas, constituido por el ombligo que es, según se dice, “donde se recoge o termina el cuerpo”<sup>5</sup>.

Esta opinión es expresada y defendida sobre todo por las curanderas y comadronas más tradicionales. La dicotomía calor-frío parece no referirse simplemente a sensaciones de temperatura, sino más bien a una serie de cualidades muy complejas y difíciles de precisar, pues no solamente el cuerpo humano tiene esta “calidad”<sup>6</sup>, sino también las plantas, los alimentos, las enfermedades, la tierra, “los vientos” y, al parecer, todas las cosas.

Aquellas parteras que han tenido la oportunidad de “modernizar sus conocimientos” a través de la política del Ministerio de Sanidad y Asistencia Social (MSAS) para “adiestrar”, “permisar” y de esta forma permi-



tir el oficio de comadrona<sup>7</sup>, muestran cierta confusión respecto a los conceptos calor-frío, considerando que el cuerpo debe tener una temperatura uniforme, es decir que, aparentemente, ellas sí connotan estos conceptos como relacionados con la temperatura ambiental del cuerpo, pero en la cotidianidad mantienen la misma práctica que las comadronas y curanderas más tradicionales.

La oposición calor-frío, según Butt Colson y Armellada (1985: 113), es muy importante en el concepto criollo latinoamericano con respecto a las enfermedades y a su tratamiento; para ellos esta dicotomía “ya era usual en las culturas indígenas de América prehispanica y todavía sigue formando parte de los conocimientos de muchos grupos relativamente no aculturados” (1985: 135). Con esta afirmación no niegan la importancia de esas categorías en la teoría y en la práctica del sistema médico europeo y que se haya producido una traducción inmediata al encontrarse con la misma oposición en los sistemas médicos indígenas americanos<sup>8</sup>.

### *El hombre y la mujer*

El cuerpo femenino es concebido como una metáfora de la tierra, pues en ella el hombre “siembra su semilla” y puede recoger “buena cosecha” (hijos sanos) siempre que, tanto el uno como el otro, eviten los “desmandos” es decir, los abusos y descuidos en relación con el cuerpo interna y externamente concebido.

La condición original del hombre como “acuoso” y de la mujer como “sangrina” está estrechamente vinculada a la existencia de los órganos fundamentales del cuerpo que marcan la distinción biológica, psíquica y social de ambos, tales órganos son denominados Madre, en el caso de la mujer y Padrejón en el caso del hombre, ambos órganos son determinantes en la salud humana. Al nacer, todo niño tiene ya este órgano, sólo que es muy débil e impresionantemente móvil, recibe el nombre de cuajo y es responsable del equilibrio corporal del niño, así como la Madre y el Padrejón son responsables del equilibrio corporal del adulto. En los niños es común la enfermedad denominada “cuajo caído”, la cual es un desequilibrio causado fundamentalmente porque el niño es sometido a movimientos bruscos, lo que le provoca un “susto” y el cuajo se “cae” provo-

cando diarrea y fiebre. Cuando el niño varón va creciendo su “cuajo” se va modificando y se va convirtiendo en lo que será su órgano adulto: el Padrejón. No sucede lo mismo con la niña hembra cuyo cuajo se va transformando poco a poco y, cuando arriba a la adolescencia, apenas tiene “una pelotica” (la “madrecita”) que no llega a convertirse en órgano adulto (Madre), hasta tanto la mujer no comience a tener los hijos<sup>10</sup>.

El cuerpo humano, como ya señalé antes, tiene un centro que es a la vez un final (“donde se recoge y termina el cuerpo”), este centro es el lugar donde se ubican la Madre y el Padrejón. En cuanto a este último la ubicación es algo confusa, unas veces es ubicado en el ombligo y otras veces se dice que “depende” (en el sentido de que proviene) del ombligo y se “mantiene” (en el sentido de que habita) en la boca del estómago, y es precisamente allí donde se manifiesta cuando “pega” la enfermedad que lleva el mismo nombre. La Madre, sin lugar a dudas, se ubica detrás del ombligo y cuando la mujer tiene su primer hijo, la Madre se desvía un poquito hacia la derecha donde permanecerá por el resto de sus días. El Padrejón y la Madre son descritos como “bichos vivos”. El Padrejón es el órgano por excelencia de los hombres, es, como dicen las viejas curanderas, “la vida de los hombres”, se describe como “una lombriz que está embolsada en la boca del estómago”<sup>11</sup>. La Madre, en cambio, es considerada como “una pelota con muchas patas”. Esta manera de describir ambos órganos presenta gran coherencia con la forma primera que tiene el hombre en el vientre de la madre: “como un santo Cristo ‘embolsado’ en una gota de agua”<sup>12</sup> y la forma originaria de la mujer como “una pelotica de sangre”.

¿Existe la analogía Madre-matriz? Esta es una pregunta que tiene una doble respuesta. Por un lado existe la analogía, aunque no muy clara, establecida por las mujeres más jóvenes de la comunidad. Es común que al preguntarles si la Madre y la matriz son la misma cosa presenten ciertas dudas, incluso algunas parteras que manejan a nivel verbal estas dos categorías como análogas dudan y se contradicen cuando se les pide una aclaratoria al respecto. Pienso que la relación de estas parteras con el hospital donde las han entrenado para “asistir” partos en las comunidades alejadas del pueblo, ha jugado un papel importante en esta “asimilación”,

pues también les han enseñado que “esas cosas no existen y que son creencias de los viejos de antes que eran muy brutos”. Es distinto el caso entre las comadronas más viejas y que no trabajaron ni recibieron ningún tipo de entrenamiento en el hospital, ellas parecen mantener una concepción bastante clara al respecto cuando expresan que la Madre y la matriz son dos cosas “aparte”, aunque relacionadas, “como hermanadas”. Estas diferencias las establecen en base del hecho, irrefutable para ellas, de que la Madre es un órgano superior, pues en ella se “contiene” el cuerpo y ella constituye la vida de la mujer, su “naturaleza”.

Se dan otras razones que apoyan la singularidad de la Madre. Es un “bicho vivo, como un animal ponzoso que tiene muchas patas”, y por esta condición puede moverse a su propia voluntad: se mueve hacia arriba y la mujer puede morir ahogada, o hacia los lados y se esconde debajo de las costillas, algunas veces, se riega por todo el cuerpo y “el dolor llega hasta las uñas”. Esto es algo que no puede hacer la matriz porque ella es como un pedazo de carne lleno de venas que no se desplaza, aunque las comadronas no niegan que también es “muy delicada” y que hay que tener mucho cuidado y no “desmandarse”. Por otro lado, se piensa que la Madre no puede ser tocada ni siquiera por los “doctores del hospital”, mucho menos puede ser operada, mientras que la matriz sí la operan debido a los cánceres y otras enfermedades que, se piensa, son producidas por los “descuidos y los hielos que se agarran las mujeres” en el mismo hospital.

Se trata, como dice Clarac, de una concepción bastante original que, por un lado, distingue al hombre de la mujer y, por otro, los distingue a ambos de los demás animales, pues ese órgano ficticio se encuentra, según ella, estrechamente vinculado a la adquisición del “Sentido” (o juicio, capacidad de actuar y tomar decisiones en la vida) que es el quinto y más importante de los sentidos (1981: 56-58). En Mucuchés, el “Entendimiento”, estrechamente vinculado al corazón y al cerebro –por lo tanto al alma–, sería el correspondiente conceptual a lo que en otras comunidades andinas investigadas por Clarac se denomina “Sentido”.

### *Enfermedad: la pérdida del equilibrio*

Los tres órganos a que nos hemos referido: el Cuajo, la Madre y el Padrejón, son el punto focal del equilibrio corporal humano en las diferentes etapas de la vida, por esta razón son fundamentales en el ámbito de la salud y de la enfermedad. La pérdida del equilibrio puede traducirse en enfermedad y muerte.

La enfermedad parece ser entonces un desequilibrio, o una perturbación de la imagen, culturalmente construida, del cuerpo (Amodio 1995: 123). De una manera muy general, se puede hacer una primera clasificación de las enfermedades en Mucuchíes:

1- naturales: en este caso se dice que son causadas por la acción de Dios, pues son las que “salen de la tierra”. Existe, en efecto, la idea de que la tierra “pica” a las personas y eso produce la enfermedad. Aquí se pueden ubicar, por ejemplo, las gripes y fiebres, la “culebrilla” (herpes), la viruela;

2- puestas: son aquellas para las cuales no se encuentra un motivo “normal” de su aparición, entonces se explican como “echadas por brujería” o “puestas por envidia”, entre ellas se encuentran la locura, ciertas enfermedades estomacales y se incluyen el malestar económico y los fracasos amorosos;

3- causadas por los duendes, arcos o encantos: aquí se encuentran ciertos tipos de “locura” e idiotez denominadas “ido” o “distráido”, “porque se lo llevó un Arco (divinidad de los páramos, aguas y de los “aires”) y lo devolvió así”. En este grupo se encuentran también la “picada”, la “mordedura” (pústulas y ulceraciones graves) y el “miao de Arco” (fuertes erupciones cutáneas);

4- causadas por desmandos: como el llamado “mal de Madre”, el “Padrejón”, el “maldijada”, los cirros<sup>13</sup> (“bichos” que se forman en la sangre), la sangre luvia (flujos vaginales, “la sangre se vuelve agua amarilla”), los pasmos (se producen cuando las mujeres embarazadas o en período de post-parto “agarran el hielo del sol” en las caderas, esto produce dolores de cabeza, inflamación y dolor de pies y sensación de sequedad en la garganta), fibromas<sup>14</sup>, etc., para nombrar las más comunes;

5- las del hospital: como el cáncer, las enfermedades venéreas, el sida y algunas enfermedades respiratorias como la bronquitis.

La anterior no pretende ser una clasificación exhaustiva, puesto que hay muchas lagunas por resolver y la investigación está en marcha, sólo procuro una primera aproximación a la clasificación de las enfermedades en el páramo de Mucuchíes.

Por lo pronto, me concentraré en exponer algunos de los aspectos más importantes de las enfermedades causadas por los desmandos, que afectan sobre todo a la mujer, por su condición de "sangrina", pero que también en el hombre se manifiestan de manera dramática.

En el hombre "los desmandos" se producen por los "descuidos y las hambres que aguanta" a causa de "la beba" (ingesta exagerada de bebidas alcohólicas), lo cual le produce la enfermedad denominada "padrejón". En otras zonas de Mérida también se conoce esta enfermedad con el nombre de "padrejón" o "mal de padre", mientras que al órgano mismo se le denomina "padre" (Clarac 1981: 61-65). Tal parece que en el páramo actualmente se hace una síntesis del nombre del órgano (padre) y del nombre de la enfermedad causada por él (padrejón), conservando sólo este último para referirse a ambos, es el fenómeno conocido en lingüística como economía del lenguaje. Se considera que el "padrejón" es un "bicho vivo", y que "es más bravo que la madre", unas veces sube e intenta ahogar al hombre y otras veces le provoca una gran "revolcada" en la boca del estómago, que le hace perder el "entendimiento". En ambos casos provoca ahogamiento, vómitos, diarrea, fiebres y debilidad generalizada, "complica el hígado y el estómago", se suele decir. Se pretende que esta enfermedad, que evidentemente corresponde a una crisis alcohólica, no se cura a menos que el hombre tenga mucha voluntad; en todo caso, se puede "aliviar" por medio de "sobas y confortativos"<sup>15</sup> que, puestos en el estómago (a la altura del ombligo) e ingeridos (la persona tiene que comer alimentos sustantivos como la carne de "ovejo" negro asada o queso "criollo" asado y tomar "aromáticas", es decir, bebedizos de canela, clavo, nuez moscada, cilantro y perejil, que se consideran bebidas calientes), le ayudarán a "sacar el hielo". La crisis se produce porque el hombre, cuando "está bebiendo" (tarea que le puede ocupar durante varios días) no se cuida, "no procura comida, duerme por ahí en cualquier camino donde cae borracho" y permanece a la intemperie en ese estado, durante dos o tres días

hasta que la familia lo recoge bastante débil y con el “yelo bien adentro, hasta en los huesos”, cuando se le termina la bebida “el bicho se cuquea y se revuelca como una culebra y no se calma hasta que no le echan aguardiente”<sup>16</sup>. De esta manera el alcoholismo de los hombres es visto casi como “un destino inevitable” y algunos lo califican como una “tentación del diablo”, frente a lo cual la mujer se muestra resignada y comprensiva<sup>17</sup>. Existe inclusive un “chiste” (historia o cuento) que cuenta que:

el diablo hizo el aguardiente para competir y burlase de Jesucristo, que hizo el agua buena. El diablo se lo dio a tomar, porque el diablo es muy burlista y le echa vainas hasta al mismo Dios, a todo el mundo. Cuando Jesucristo probó esa agua, arrugó la cara y escupió y muy bravo dijo: - ¡ pero esto es aguardiente para el bien y el mal del hombre! - Por esta razón el hombre no puede dejar de beber sabiendo que el miche lo va a perder, porque el diablo le ganó a mi Dios (Angel Custodio Lobo, Aldea Misteques, Mucuchés).

El mal de padrejón, como se denomina el momento de la crisis, es una enfermedad aparentemente asociada al sol, es bastante común, por ejemplo, escuchar que “el sol permite que pegue [el mal de padrejón] y pega”, la validez de esta asociación se evidencia un poco más si tenemos en cuenta que en Mucuchés la tierra y la luna son calificados como “heladas”, al igual que el sol, que se concibe como “helado”, pero también “caliente”, al permanecer a la intemperie por algún tiempo el hombre recoge no sólo los “hielos” de la tierra sino también los del sol, los cuales luego deben ser “sacados” con el aguardiente de caña, considerado caliente (ardiente) y solar como la caña misma, planta de donde se extrae<sup>18</sup>.

Es interesante, además, hacer notar la contradicción que implica, por un lado, la desigualdad de los sexos puesta en escena en todos los ámbitos de la cotidianidad en la que el hombre se ubica como el “sexo fuerte”, mientras que las mujeres siempre son consideradas “menos”, esta desigualdad está marcada, simbólicamente, por la existencia de los dos órganos fundamentales del ser humano: el padrejón, que permite al hombre nacer con su capacidad de “entendimiento” en acto, y la madre, que

mantiene la capacidad de “entendimiento” de la mujer en potencia hasta tanto ésta no empiece a tener hijos vivos y sanos. Por otro lado, existe la conciencia, tanto en hombres como en mujeres, de la debilidad, inherente a los primeros, debido a que su elemento fundamental es “el agua” (semen), mientras que, como vimos ya anteriormente, por su dominio “sangrino” la mujer es de “naturaleza” más fuerte. Esta debilidad originaria del hombre es erigida por las mujeres en tono lastimoso para justificar, en cierto modo, el alcoholismo de sus hijos, sus hermanos y sus maridos, pues los casos de mujeres alcohólicas son excepcionales.

Por lo que concierne a los “desmandos” femeninos, éstos están asociados en todos los casos a algún tipo de desarreglo en la sangre, el cual afecta a la mujer en su “naturaleza” misma, pues pierde la “cordialidad” del cuerpo que se contiene en la madre. La menstruación, el embarazo, el post-parto, son momentos en los cuales la mujer debe tener especiales cuidados con su cuerpo, pues éste se convierte en un “cuerpo abierto” que puede recibir involuntariamente cualquier organismo (natural o suprahumano), lo cual alteraría su normal funcionamiento. Las enfermedades por “hielo” (frío) son las más comunes en estos períodos puesto que la sangre, fluido y componente vital del cuerpo, es especialmente susceptible de degradarse por la acción perniciosa de elementos tales como el frío, el agua, el sol y los “aires” que pueden causarle “revueltas, debilidades, cortaduras, aguamiento y pesadez”. Es recomendable acatar ciertas prescripciones tanto alimenticias como higiénicas y de faena: no consumir alimentos fríos, no bañarse con agua fría, evitar los movimientos bruscos, los sustos y las rabias, no levantar cosas muy pesadas, etc. o, de lo contrario, vienen las enfermedades. La terapéutica, en todos los casos, va a contemplar la restitución de la circulación y la “purificación” de la sangre a través de comidas “cordiales y calientes”, bebidas “aromáticas-calientes” y otras aplicaciones como emplastos, sahumeros y “vahos purificantes y calientes”, puesto que se trata de restituir el calor perdido con la sangre que se expulsa durante y después del parto y durante la menstruación.

La consecuencia más grave por los “desmandos” en las mujeres sin hijos, es el llamado “maldijada”, que les provoca malestar general, dolores fuertes de cabeza y de vientre, debido a que se les debilita “la madrecita”.

La mujer adulta con hijos puede tener diversos problemas de este mismo tipo pero los más “delicados” son los que sufren después del parto, debido a la “mala atención y al hielo” que, generalmente, “recogen” en el hospital.

Todos los mucuchiceros disfrutan de la doble posibilidad terapéutica del hospital y de los curanderos. Generalmente, una mujer cuyo parto fue atendido en el hospital, al regresar a su casa acude a la “médica” y comadrona para poner en práctica los “cuidos” propios de la circunstancia en la cual se encuentra. Es bastante frecuente el llamado “mal de Madre”, pues, como me han dicho varias parteras, “el frío del hospital es muy bravo y a esas pobres mujeres no les dan ni una tomita, ni una sobita de nada”, y entonces “la Madre se llena de aire y de hielo, se pone débil, y se riega por todo el cuerpo”.

Es común también que el recién nacido sufra las consecuencias de su nacimiento en el hospital, pues él también se llena de “aire” y de “hielo” y, probablemente lo padezca por un buen tiempo, pues, algo tan cuidado por la tradición paramera como lo es la placenta, no puede ser controlado en el hospital. Tradicionalmente la comadrona aliña la placenta con “matas aromáticas”, prepara un hoyo en la cocina, debajo del fogón, y allí se deposita la placenta, que es tapada con brasas y cenizas, en ese mismo fogón se cocina el primer caldo de gallina que se toma la mujer. Esta práctica asegura la salud de la madre y el niño, pues la placenta se encuentra en un lugar “seco y calentico” como cuando ambos, placenta y niño se encontraban con la Madre (el órgano del equilibrio femenino) en el vientre de la madre<sup>19</sup>. Estas costumbres, también son practicadas por otras comunidades parameras del estado Mérida en el mismo sentido, De Robert las reporta para Apure y sugiere la posibilidad de que simbólicamente este entierro de la placenta constituya una prolongación del vientre materno lo cual parece confirmarse también en Mucuchíes.

Estas prácticas y representaciones del cuerpo y la enfermedad son totalmente incomprensibles y por lo tanto rechazadas por la medicina occidental, que se mantiene literalmente ciega frente a lo que el Otro, en este caso, el campesino piensa en relación a sí mismo. órganos fundamentales en la concepción del equilibrio humano como la Madre, el Padrejón, el Cuajo aparecen a la “mirada” de los médicos del hospital, como



supercherías e ignorancia, es por esto, que la Madre puede ser “asimilada” a la matriz, causando de este modo gran confusión entre las mujeres que no atinan a comprender verdaderamente cuáles son los cuidados que deben seguir, pues dudan de su referente cultural de salud y equilibrio, pero no asimilan tampoco el que les llega de afuera. El no saber cuál es el destino que se le da a la placenta en los hospitales causa gran confusión y angustia frente al hecho irremediable de enfermarse por no cumplir con el ritual del “enterramiento”, que garantiza la salud, no solamente de la madre, sino también de su hijo.

Los cuidados de post-parto practicados por los campesinos, son interpretados como falta de higiene, sus cuerpos son vistos como sucios y mal olientes, cuando en la mentalidad campesina el baño es peligroso porque puede causar enfermedades mortales, que se pueden adquirir por la introducción patógena del frío (hielo) en el cuerpo “abierto” de la madre y “tierno” del hijo, cuyo equilibrio o “cordialidad” es precario. Se trata indudablemente de dos “miradas” que chocan entre sí, se oponen y repelen, aquélla del médico del hospital y aquélla del campesino, ambas expresan rechazo y desaprobación por el otro.

#### NOTAS:

<sup>1</sup> La noción de páramo que manejo aquí es aquella de uso vulgar entre la población, tanto rural como ciudadina del Estado Mérida, así como la utilizada con fines publicitarios por la Corporación de Turismo del Estado Mérida y por el Instituto Nacional de Parques (Inparques), según la cual el páramo es el territorio que se encuentra entre el final del bosque nublado y el comienzo de la zona glacial. Sobre la discusión referente al concepto de “páramo”, ver López del Pozo (1990:104-115) y De Robert (1995: 231-236).

<sup>2</sup> Actualmente en Mucuchíes no hay médicos yerbateros del sexo masculino, este rol lo cumplen algunas mujeres de la comunidad. Sin embargo existen los “sobanderos de mal de ojo”, aunque gozan de muy poco prestigio y la mayoría de las personas llevan sus hijos enfermos de este mal o a la “médica” de la aldea Los Apios que es la más prestigiosa o a un “médico popular” de Mérida que está adquiriendo mucho prestigio entre los parameros de Mucuchíes, esto se debe a que las curanderas de la zona ya son muy ancianas y ya no ejercen su oficio, pues casi todas sufren de ceguera avanzada y frecuentemente se equivocan en sus diagnósticos, debido a que “ya no tienen buena vista para leer las aguas”.

- <sup>3</sup> Esta concepción es comparable a la de los guajiros quienes consideran que a través de la procreación los hombres pasan su sangre a los hijos varones y a las hembras su carne. La mujer contribuye con su carne y con su sangre, la sangre de la menstruación que nutre al niño y lo ayuda a crecer en su seno. El hombre contribuye con la “sangre paterna” (semen) que es una fuerza creadora activa que interactúa con la sangre materna “pasiva” y “causa” el niño (Goulet 1977).
- <sup>4</sup> Las representaciones de la mujer como peligrosa durante estos períodos de su ciclo biológico son comunes a muchos pueblos indígenas y campesinos, al respecto se puede ver para Venezuela: Mitrani (1988: 196-197); Overing y Kaplan (1988: 375); Alès (1998).
- <sup>5</sup> Es interesante observar conceptos parecidos entre indígenas y campesinos actuales, descendientes de los antiguos muiscas, que consideran “...la energía vital será solar, será la encargada de realizar todos los procesos de producción orgánica. Mantendrá la buena marcha de las funciones y circulará del ombligo hacia arriba. La luna será la fuerza de descomposición: producirá la orina, las heces y será el principio de desintegración y envejecimiento de los órganos, hasta llevarlos a la muerte. Su dominio será del ombligo para abajo” (Pinzón y Suárez 1992: 52).
- <sup>6</sup> La “calidad” podría explicarse como aquello que hace que una cosa, planta, persona o animal, sea lo que es; se dice que: “todo en este mundo tiene su apariencia y su calidad”. López del Pozo (1990: 355-356) hace referencia a la noción de calidad entre los habitantes del páramo de Los Conejos, al noroeste del estado Mérida, haciendo referencia a la capacidad de reproducción de las plantas y de los animales. De Robert (1995: 74) consigue también este término entre los campesinos del páramo de Apure, al sur del estado Mérida, referido a la condición del suelo.
- <sup>7</sup> Son muchas las comadronas que no aceptan esta política y han preferido no volver a “partiar” (atender partos), esto debido a la amenaza de encarcelamiento que pesa sobre las mujeres que ejerzan este oficio sin autorización del MSAS. Sin embargo, estas mujeres siguen atendiendo, si no los partos, sí los post-partos, por considerar que en este momento –llamado “dieta”– tanto la mujer como el recién nacido son un “cuerpo abierto” a contraer cualquier enfermedad.
- <sup>8</sup> Otros autores también han reivindicado un origen prehispánico de esta polaridad, entre ellos López Austin (1983) muestra que este concepto es un punto focal en el pensamiento indígena mexicano. Lo mismo parece sugerir Villa Rojas (1980). La polaridad caliente-frío goza de una amplia difusión; puede verse al respecto: Foster (1978), Hahold (1988), Arocha (1984), Faust (1990), Clarac (1981), entre otros. En el contexto andino de la Cordillera de Mérida encontramos una tercera categoría denominada “cordial”, con la cual se expresa el estado de equilibrio ideal de los seres, las cosas y la vida en general, (ver también Villamizar 1995: 25-32 y De Robert 1995: 79 y 342). Según Muñoz-Bernand (1986: 37 y 47), los campesinos de Pindilig utilizan en el mismo sentido la categoría “dos tiempos”.
- <sup>9</sup> El “susto” también se produce en los adultos aunque por otras causas que aquí no voy a

- tratar. El “susto” es común a muchas sociedades latinoamericanas, al respecto véase: Rubel, O’nell y Collado (1990: 278-286).
- <sup>10</sup> Estos conceptos, que presentan una gran coherencia en el sistema simbólico andino venezolano, han sido analizados en profundidad por Clarac en su obra *Dioses en exilio* (1981).
- <sup>11</sup> En las comunidades campesinas investigadas por Clarac (1981) el Padrejón es concebido como una pelota al igual que la Madre y son denominados Pelota Padre y Pelota Madre respectivamente.
- <sup>12</sup> Es interesante observar esta metáfora del hombre “como un Cristo” en el vientre de la madre, pues precisamente una de las lagunas consideradas “más bravas” (sagrada) en la zona de Mucuchíes es la llamada Laguna de Santo Cristo, ubicada en el páramo que lleva el mismo nombre. Se dice que antiguamente se veía en las aguas de esta laguna un “Santo Cristo” muy luminoso (Rojas 1995: 86-104).
- <sup>13</sup> “Esos bichos son como una bandada de puerquitos chiquiticos, tienen ojos y hociquito” (“médica” de la aldea Los Apios, Mucuchíes). Médicamente, los cirros son tumores duros que no producen dolor y se forman en diferentes partes del cuerpo.
- <sup>14</sup> “El sibroma es como un pescao, se va formando como un embarazo y cuando abre los ojos se come a la mujer por dentro” (comadrona de la aldea Misteques, Mucuchíes). Los fibromas también han sido asociados a cierto brujo que persigue y viola a las mujeres, se mete dentro de ellas a través de su vagina, se instala en su vientre y las va “secando” por dentro (Rojas 1990: 117-123).
- <sup>15</sup> Los “confortativos” consisten en “un pedacito de cuajo un poco salado, aliñado con yerbas y especies calientes, secado al sol o al calor del fogón, luego se asa en las brasas del fogón y se le da a comer al enfermo todos los días en ayunas” (“médica” de la aldea Los Apios, Mucuchíes).
- <sup>16</sup> Bebida de caña fermentada, preparada artesanalmente en los alambiques o “cachicamos” y comercializada clandestinamente. También es usual la ingestión de “miche” puro o anisado que se vende comercialmente.
- <sup>17</sup> Muñoz-Bernand comenta una situación parecida entre los habitantes de Pindilig, pueblo de la región oriental de Cañar, Ecuador (1986: 67).
- <sup>18</sup> La caña de azúcar no se cultiva en las zonas de páramo sino en los pisos térmicos cálidos. En Pueblo Nuevo del Sur, al sur del estado Mérida, se tiene la misma consideración con respecto a la caña como caliente y solar.
- <sup>19</sup> Estas prácticas no son exclusivas de los Andes de Mérida, son muchos los pueblos que han relacionado estrechamente la placenta con la salud del niño y de la madre, los Guambiano de la cordillera central colombiana tienen casi las mismas prácticas: “una vez que la placenta es expulsada, se entierra debajo del fogón, tapándola con cenizas, hierbas calientes o con tabaco” (Duque y Salazar 1992: 148). Estas mismas autoras reportan que los Ika de la Sierra Nevada de Santa Marta “colocan la placenta dentro de un calabazo que se guarda en una mochila arriba del fogón” (idem.: 95) y que los Waunana del Departamento del Chocó y los Cuna de

Caimán Nuevo al noroccidente del Departamento de Antioquia en Colombia, practican costumbres similares. Bernand (ob. cit.: 63-69) aporta una información interesante al respecto, entre los campesinos de Pindilig donde la placenta no debe ser enterrada porque se convertiría en un animal maléfico, al contrario que los campesinos de Mucuchíes que protegen la placenta de toda humedad, los de Pidling consideran purificante echarla a un río "para que el agua se la coma" o, dársela a un perro para que se la coma.

#### REFERENCIAS:

- Alès, C. (1998) "Pourquoi les Yanowamí ont-ils des filles?", en M. Godelier & M. Panoff (eds.), *La production du corps*. Amsterdam: Overseas Publishers Association, Edition des Archives Contemporaines: 281-315.
- Amodio, E. (1995) "Los nombres del cuerpo. Contribución a la construcción de un modelo para la interpretación de los sistemas médicos indígenas de América Latina", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas), nº 1 (ene.-mar.): 119-146.
- Arocha G., O. (1984) *La médecine populaire dans un village du Venezuela*. Mémoire de Maîtrise d'Ethnologie, Université de Nanterre-Paris X, U.E.R. d'Ethnologie, Paris.
- Bastien, J. W. (1986) "Etnofisiología andina. Evidencia lingüística, metafórica, etiológica y etnofarmacológica para conceptos andinos sobre el cuerpo", *Arinsana* (Cuzco), nº 1: 119-146.
- Butt Colson, A. y C. Armellada (1985) "El origen amerindio de la etiología de las enfermedades y su tratamiento en la América Latina", *Montalbán* (Caracas), nº 16: 133-176.
- Clarac, J. (1981) *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la cordillera de Mérida*. Caracas: Fundarte (Col. Rescate, nº 2).
- De Robert, P. (1995) "Gens de l'amont. Usages et représentations de l'environnement dans les hautes Andes du Venezuela". Thèse de doctorat de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- Faust, F. (1990) "Apuntes al sistema médico de los campesinos de la Sierra Nevada del Cocuy", *Boletín Museo del Oro* (Bogotá), nº 26: 43-63.
- Goulet, J.G. (1977) "El parentesco guajiro de los apüshi y de los Oupayu", *Montalbán* (Caracas), nº 6: 765-796.
- Hahold, A. (1988) "El sistema cálido-frío en la región surandina del Perú. Una clasificación popular de enfermedades, hierbas medicinales y alimentos", en A. Kroeger y W. Ruiz Cano (comps.). *Conceptos y tratamientos populares de algunas enfermedades en Latinoamérica*. Cuzco: Centro de Medicina Andina.
- López, A.A. (1980) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM.

- López del Pozo, E. (1990) *Etnobotánica en los páramos venezolanos*. Trabajo de grado, Ms. Scientiarum en biología (Mención antropología). Caracas: CEA/IVIC.
- Muñoz-Bernand, C. (1986) *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los nacientes de Pindilig*. Quito: ABYA YALA.
- Pinzón, C. y R. Suárez (1992) *Las mujeres lechuza. Historia, cuerpo y brujería en Boyacá*. Bogotá: Ican/Colcultura/Cerec.
- Rojas, B. (1990) "El zángano, una noción de persecución entre los campesinos de la cordillera de Mérida", *Boletín Antropológico* (Mérida, ULA), n° 19.
- Rojas, B. (1995) "Los animales y su significado abscóndito o no somos sólo lo que parecemos", *Boletín Antropológico* (Mérida, ULA), n° 33.
- Rubel, A., C. O'neil y R. Collado (1990) "La enfermedad popular del susto", *Interciencia*, vol. 15, n° 5 (sept.-oct.).
- Villa Rojas, A. (1980) "La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán", *Anales de Antropología* (México), V, xvii: 31-46.
- Villamizar, T. (1995) "Huesito de páramo, hierba de conejo, dictamo...", *Revista Biggott* (Caracas), n° 34 (ab.-jun.): 25-31.



## Profetismo, desarrollo y política en la Costa de Marfil

Jean-Pierre Dozon\*

Quisiera girar en torno a la película *Profetas en su país* y tratar de hacer una especie de comentario, lo más demostrativo posible. A semejanza de la idea principal de la película, intentaré mostrar cómo el fenómeno profético, que puede ser considerado como un fenómeno mayor de la historia y de la actualidad de la Costa de Marfil, está estrechamente ligado no sólo a una cierta problemática del desarrollo sino también a lo que podríamos llamar el campo político: en lo concerniente al campo político nos detendremos en la figura de Houphouët-Boigny, es decir, el personaje que dominó el escenario de la Costa de Marfil desde mediados de 1940 hasta 1992, año de su desaparición y que por consiguiente puso fin a un largo reino. Más que la película, desarrollaré de manera más clara un punto de vista histórico donde se mezclaron profetismo, economía y política; siguiendo esta línea, comenzaré con un personaje, William Wadé Harris, que marca el principio del siglo con el arranque del profetismo en la Costa de Marfil.

Pero antes, quisiera que me permitieran unas breves consideraciones generales. Los profetismos, o los movimientos religiosos similares llamados mesianismos o milenarismos, no son propios de la Costa de Marfil aun cuando constituyan un buen modelo. Contamos con toda

---

\*IRD, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

una retahíla en África, en especial a partir de la segunda mitad del siglo XIX en África del Sur, pero también existen en América del Norte y del Sur así como en Oceanía. En fin, los siglos XIX y XX (en lo que concierne a América del Sur se remonta más atrás) están marcados por profetismos y otros mesianismos que coinciden esencialmente con el hecho colonial. A ese respecto, la obra de Vittorio Lanternari *Les mouvements religieux des peuples opprimés* constituye una excelente síntesis del fenómeno que él mismo considera como correlativo de las colonizaciones europeas.

Mi segunda observación general va dirigida a dos puntos comunes en la mayoría de estos movimientos, es decir, su factura sincrética y la figura del profeta. En lo que se refiere al primero, se mezclan en el plano religioso elementos tomados de las religiones reveladas, sobre todo del cristianismo, a veces del islam así como de religiones o visiones del mundo autóctonas. Sin embargo, conviene resaltar que si se han tomado componentes de las religiones reveladas es porque los misioneros europeos – los católicos y, sobre todo, los protestantes– que han precedido o han acompañado estas colonizaciones, se han dedicado previamente a emprender el proselitismo.

Esto me conduce al segundo punto común, es decir, a la figura del profeta que en general origina estos movimientos, bien sean profetismos o mesianismos. En efecto, esta figura del profeta está encarnada por personajes autóctonos (africanos, amerindios, melanesios) que a menudo han estado en contacto con los misioneros, que han sido bautizados por ellos y que se han convertido en sus catecúmenos e incluso, en ocasiones, poseen profundos conocimientos de los arcanos de la Biblia.

Generalmente, esta figura corresponde muy bien a la definición que dio Max Weber en su obra *Sociología de la religión*, es decir, a la de un personaje que posee un “poder extraordinario” o un “poder carismático”. Naturalmente, esta definición se aplica a los profetas hebreos a los que Weber ha dedicado gran parte de su estudio, o bien a fundadores de religión tales como Cristo o Mahoma, sin embargo, esta definición también es válida para estos personajes autóctonos. Al igual que sus ilustres predecesores, tienen revelaciones, hacen curas milagrosas, son maestros de la palabra y del discurso (y sobre todo formulan profecías), son hombres (a



veces mujeres) de acción ya que aspiran modificar el estado presente de las cosas. Además, a semejanza de sus ilustres predecesores, a veces son fundadores de religión, como lo demuestran, sobre todo en África, las numerosas Iglesias surgidas de su gesta e incluso de su martirio.

Para precisar un poco mejor la naturaleza de ese poder extraordinario o carismático, mencionaré a dos grandes autores. Ante todo, Erasmo quien en su *Elogio a la locura* explica con mucha inspiración que aquellas personas que hacen mover profundamente las cosas deben padecer, a la imagen de Cristo, algún tipo de locura. Sin embargo, la mayoría de los profetas, y al decir esto pienso en los profetas de la Costa de Marfil, se refieren, en sus propias obras biográficas, a una locura originaria (la que se manifiesta gracias a revelaciones en forma de trance o de posesión) sin la cual nunca hubiesen podido pasar de una situación de individuo ordinario al estado de ser extraordinario, fuera de lo común. El otro gran autor es Spinoza que en cuanto a los profetas (en este caso hebreos) y a lo religioso en general, dice que se trata de la fuerza de la imaginación (noción que diferencia del entendimiento cultivado por los filósofos u hombres de ciencia). Esta imaginación, que también podríamos denominar invención o innovación, podría trastornar un cierto estado de la sociedad y de los poderes instituidos. Dicho de otra manera, para Spinoza, la imaginación profética, la novedad surgida, implican una redefinición o una recomposición del vínculo social.

Me gustaría precisar algo en torno a la figura del profeta y a las nociones de carisma, locura e imaginación: siendo un componente mayor de lo religioso, cuyo modelo es quizás hebraico, el profetismo no tiene que tomar forzosamente elementos de las religiones reveladas. Antes de la época colonial, existían ya en África (así como en América antes de la conquista) profetismos o casi profetismos, incluso mesianismos; estos aportaron movimientos de reforma religiosa que correspondían a situaciones de crisis (económica, política, epidémica) de las sociedades locales y a la necesidad de una recomposición de los vínculos sociales.

Como consecuencia de esta observación, podemos deducir que si los profetismos africanos han tomado elementos de las religiones reveladas, sobre todo del cristianismo, es porque esto era sin duda algo necesari-

rio para poder sopesar la situación colonial, para poder evaluar la presencia o el poder europeo y para poder modificar poco o mucho, dentro del marco de las visiones locales del mundo, los vínculos que existían entre las poblaciones colonizadas y este poder.

A este respecto, evocaré rápidamente —fuera del continente africano— uno de los más conocidos movimientos proféticos, cuyos aspectos son abiertamente milenaristas. Se trata de los *cargo-cults* melanesios. Inspirados por los profetas autóctonos (a menudo antiguos catequistas de los misioneros protestantes), estos *cargo-cults* se expandieron por los archipiélagos de Oceanía a principios del siglo XX. Se les llama *cargo-cults* porque se decía que los navíos europeos cargados de víveres y mercancías, ya no procedían del mundo de los colonizadores, de la potencia blanca. Por el contrario, se concibieron esos navíos como tantos signos o envíos provenientes de héroes fundadores o ancestros; signos que anunciaban el próximo regreso de éstos entre los melanesios, tras el cual comenzaría un período de caos (tema apocalíptico y que evidentemente no les pertenecía), la salida de todos los “blancos” y la llegada de una era de abundancia. Algunos de estos movimientos anticiparon el regreso de ancestros y atacaron con armas a los “blancos” y a las autoridades coloniales que los reprimieron *manu militari*.

Me parece que este modelo de profetismo que se daba en los pueblos colonizados ilustra bastante bien las nociones evocadas anteriormente. Ante todo, la imaginación que se exhibe de modo ejemplar en la sorprendente metamorfosis de los navíos europeos (es decir, objetos técnicos testigos del poder blanco) en objetos de culto. Así, el profeta autóctono obtuvo el poder, la revelación o la locura para realizar esta metamorfosis y para enfrentar a los europeos. Y finalmente llega el sincretismo, donde vemos claramente que se mezclan temas cristianos y temas paganos. Pero es un sincretismo al que podríamos agregar otras nociones como las de apropiación y desviaciones. Los *cargo-cults* se apoderaron a su manera del poder blanco y, haciendo esto, lo desviaron, ya que mediante este acto “imaginario” se trataba de revitalizar las visiones locales del mundo (héroes fundadores, ancestros) y de acusar la situación colonial.

Aun cuando todos no hayan estado marcados por este carácter de protesta y rebelión, la totalidad de ellos se adapta bastante bien a la defini-

ción que de ello dio Georges Balandier, es decir, la de “reanudación de iniciativa de los pueblos colonizados”. Por mi parte, sólo agregaré que esas reanudaciones de iniciativa han sido particularmente rápidas (en la estela inmediata de las colonizaciones), y que su contenido religioso precedió muchos otros pero esta vez de orden más prosaico. De modo más preciso, me refiero aquí a los movimientos de emancipación política y a las independencias. Lo que quiero decir con esto es que esos movimientos instauraron un primer “espacio público” que permitió el planteamiento de la situación colonial, los vínculos entre colonizadores y colonizados; pero las autoridades coloniales (laicas o confesionales) no pudieron nunca controlar este espacio público, lo que revela, una vez terminadas las conquistas, una cierta autonomía de los colonizados.

Permítanme concluir esta exposición preliminar con una reflexión general. Mediante estos movimientos proféticos, podemos descubrir o más bien redescubrir la esencia de lo religioso. Una esencia que nos lleva a la fuerza de lo religioso, es decir, al hecho de asociar estrechamente trabajo intelectual y trabajo práctico. En efecto, estos movimientos se plantean el mundo aquí y ahora, en lo que se refiere a la situación colonial y al poder blanco, pero tratan simultáneamente de modificarlo. Esto me hace pensar en la célebre fórmula de Marx en sus “Tesis sobre *Feuerbach*”, “los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de maneras diferentes, se trata de transformarlo”. Los profetas, los profetismos y en general lo religioso hacen las dos cosas a la vez y eso es lo que determina justamente su fuerza (y sin duda, el marxismo, en sus aspectos mesiánicos, no pudo romper con esta fuerza).

Pero esto también me hace pensar, quizás de una manera más fundamental, en la etimología latina de *religio* que, como lo indica Benveniste, proviene de *relegere* que significa el acto de “recaudar, regresar a una síntesis anterior para recomponerla”. Los profetismos corroboran esta definición. En lugar de la denotación, demasiado estática, de la noción de sincretismo, ellos toman *relegere*, es decir, un trabajo en efecto sincrético, pero es un trabajo de apropiación, cuyo producto desemboca en una síntesis capaz de responder a la situación presente tanto desde el punto de vista intelectual como del práctico.

Una vez hechas estas observaciones, retomemos el tema del fenómeno profético en la Costa de Marfil. Como ya lo indiqué anteriormente, la característica principal de este fenómeno es que desde que surgió a principios de siglo con la llegada imprevista de un primer profeta —del que hablaré en un momento— no ha cesado de recorrer, incluso de perturbar, la historia de la Costa de Marfil hasta nuestros días. En otras palabras, el fenómeno profético no ha dejado nunca de ser actual, independientemente de los períodos, colonial o post-colonial, período de crisis o período de prosperidad —y la prosperidad caracterizó durante mucho tiempo la Costa de Marfil (desde los años 1950 hasta 1970) en relación a cualquier país africano, a tal punto que se llegó a suscitar la idea de un “modelo marfileño de desarrollo”.

Sean cuales sean sus variantes, el profetismo se ha presentado continuamente de la misma forma, en este caso ha adoptado la forma de una interpretación del presente, tal y como éste debería ser impugnado y transformado. Esto significa que pese a todos los cambios que han afectado la Costa de Marfil desde la época colonial y desde la Independencia, —y a este respecto, es evidente que este país ha estado particularmente bien dotado en lo que se refiere a la producción agrícola, el acondicionamiento del territorio, el urbanismo y la escolarización— la continua presencia del profetismo ha impedido que se aprecie estos progresos en la Costa de Marfil. En otras palabras, esto significa que si nos detenemos a observar el curso lineal de la historia, con sus múltiples cambios y aparentes progresos, vemos cómo el profetismo dibuja un círculo: un círculo que en este caso no ha cesado de aumentar a medida que van apareciendo nuevos profetas y movimientos proféticos y que parece indicar que en Costa de Marfil no hay nada determinado. A pesar de los múltiples cambios en Costa de Marfil, este círculo no ha dejado de crecer: esto representa el sentido global del círculo profético.

Con respecto a esto, podemos decir que el profetismo (en particular los discursos de los profetas) se aproxima bastante a ciertos discursos sobre el desarrollo o más bien sobre el sub-desarrollo, es decir, sobre algo que no funciona, que no provoca el célebre “despeje” (o, inversamente, que provoca los no menos célebres “círculos viciosos del sub-desarrollo”). A este

respecto, resulta bastante relevante –y esto es una de sus muy interesantes características– que los profetas marfileños han estado siempre muy atentos a la invención o mejor, a la producción, para retomar deliberadamente una noción “marxiana”. De este modo, las figuras proféticas más importantes de Costa de Marfil –pienso sobre todo en personajes como Albert Atcho o Papa Nouveau que ejercieron su carrera profética a lo largo de cincuenta años– no han cesado de decir que aunque sus compatriotas sepan conducir o reparar automóviles y aviones, no saben inventarlos, en cambio los “blancos” saben hacerlo muy bien y fabrican máquinas cada vez más sofisticadas. Dicho de otra manera, critican una especie de “sociedad de consumo”, o más precisamente, una sociedad donde el consumo se apodera de la producción y la invención. Es por ello que se sitúan abiertamente del lado de los dos términos segundos: sobre el plano religioso, porque están a la cabeza de los inventores de la religión o de las instituciones religiosas o terapéuticas que obstaculizan el desarrollo y la modernidad, y sobre un plano más prosaico ya que a menudo acondicionan lugares o comunidades proféticas donde todo quisiera indicar que los problemas están resueltos y que se aproxima un maravilloso futuro. Seguiré tratando este tema más adelante.

Concluiré este rápido recorrido con una importante observación. Aunque acusemos continuamente el presente, aunque denunciemos los estancamientos de la historia, cuyo origen para ellos es “el fetichismo y la brujería”, los profetas marfileños durante mucho tiempo han eximido de sus críticas a F. Houphouët-Boigny: al menos aquéllos (entre ellos están las dos grandes figuras ya mencionadas) que estuvieron presentes en la ascensión política del líder marfileño, una ascensión que comenzó como la de ellos, al final de los años 30, es decir, en una época en la que el régimen colonial era aún muy poderoso. Mejor aún, se hicieron los turiferarios ya que consideraban que Houphouët-Boigny era uno de ellos, o más aún, el mejor de ellos. Según ellos, él hizo la Costa de Marfil y al pueblo marfileño, gracias a él la Costa de Marfil se convirtió en un país soberano y no ha dejado de hacer milagros al acondicionar sobre el territorio todo tipo de infraestructuras; entre paréntesis, todo esto se ha visto reforzado por la manera en la que numerosos observadores externos se han expresado de Houphouët, en este caso, como un hombre dotado de

un poder carismático y que fue uno de los promotores de ese célebre “modelo marfileño de desarrollo” que en términos más comunes se llama justamente “milagro marfileño”. Trataré igualmente este punto más adelante.

Examinemos ahora un poco más de cerca la historia del profetismo en la Costa de Marfil, en especial su comienzo a principios de siglo. Estamos en 1913, es decir, exactamente veinte años después de que el colonizador francés creara el territorio. En esa época, la colonia estaba particularmente afectada. En efecto, acababa de salir de varios años de resistencias autóctonas que fueron el resultado de una salvaje “pacificación” llevada a cabo por las autoridades militares coloniales. Además, enfrenta, sobre todo en el sur, una profunda crisis económica, en este caso, la que afecta los productos de exportación de la época, el aceite de palma y el caucho, que se convirtieron en productos prácticamente invendibles tras la caída de los precios mundiales; una crisis a la que se suman carestías y diversas epidemias.

En ese contexto, surge un acontecimiento milagroso y que, de alguna manera, adelanta algunos decenios ese “milagro marfileño” al cual me refería hace un momento. Un personaje de origen liberiano cruza la frontera de la colonia francesa y recorre de modo resuelto el litoral. Tiene unos cincuenta años, lleva una sotana, un turbante blanco, fajas rojas cruzadas al pecho y alrededor del cuello una estola de tela negra. Sujeta una Biblia y se sostiene de un bastón en forma de gran cruz. Ese personaje se llama W. Wadé Harris y se declara sin rodeos “profeta de los tiempos modernos” (lo es desde que el ángel Gabriel se le apareció en la cárcel de Monrovia donde cumplía una condena por haberse opuesto al gobierno de los “Americano-liberianos” aun cuando ellos lo formaron en el metodismo). Mientras recorre el litoral marfileño, va predicando, en las poblaciones locales, la palabra de Dios y de Cristo, la ley mosaica, y anuncia que si los africanos renuncian a los fetiches y a la brujería pronto serán como los “blancos”. Tras su fracaso con los autóctonos de la costa occidental que no se vieron muy afectados por la pacificación y que aún estaban poco implicados en la colonización francesa, todo cambia cuando llega a la costa oriental del litoral llamada comúnmente Costa Baja. Esta región, bastante poblada, es frecuentada desde hacía tiempo por los europeos (sobre todo británicos, que luego fueron sustituidos por los france-

ses) que desarrollaron allí un comercio de trata y donde las autoridades coloniales instalaron su administración central (en dos capitales sucesivas, Gran Bassam y Bingerville a las que seguirá Abidjan) y realizaron sus primeros trabajos importantes (puerto, carreteras, ferrocarril). Sin embargo, esta región también estaba padeciendo no sólo la fuerte crisis económica sino también carestías y epidemias. Por todo esto, la Costa Baja va a ser el lugar donde Harris realizará de lleno su misión profética. A medida que avanza en la región, crece el entusiasmo. Al filo de los meses, cada vez mayor número de individuos y colectividades acuden a él llevando consigo fetiches y objetos de culto para que el profeta los destruya y para ser bautizados. Los más sorprendidos en este asunto son, sin lugar a dudas, los misioneros ("Los Padres de Lyon") quienes, presentes en esta región desde la creación de la colonia, sólo han sido capaces de presentar un balance muy pobre de evangelización; y aunque consideran a Harris como un falso profeta o como un hipnotizador de indígenas atrasados, los misioneros perciben rápidamente en él la oportunidad inesperada de volver a lanzarse a un proselitismo que permanecía estancado. Es por eso que le atribuyen a Harris la expresión de "divina Providencia". La expresión resulta particularmente interesante ya que define con bastante acierto la situación global; gracias al acontecimiento "Harris", el mundo indígena de la Costa Baja parece haber pasado de pronto del desasosiego al entusiasmo. El mismo Gobernador acepta, a su manera, esa expresión, recibe en su palacio al profeta liberiano y lo autoriza a proseguir con lo que ha emprendido. ¿Acaso Harris no pronunciaba discursos que favorecían a los "blancos", a su superioridad? ¿Acaso no estaba atacando el corazón de lo que obstaculiza el "proceso de civilización", a saber, "el fetichismo y la brujería"?

Harris, con el aval de las autoridades, prosigue su cada vez más exitosa tarea. Incluso llega a Gold Coast (actualmente Ghana), la vecina colonia británica, donde también logra convertir masivamente (y donde será, al igual que en Costa de Marfil, el precursor de una gran historia profética). Luego, regresa a la colonia marfileña donde lo presionan por todas partes, tanto en la Costa Baja como en el sudeste no sólo para destruir los fetiches, recibir el bautismo sino también para que realice milagros de curación, los cuales están cada vez más asociados a su gesta. Pero

muy pronto, el contexto va a cambiar y Harris dejará de ser un aliado providencial de la colonización francesa para convertirse en un elemento hostil. El nuevo contexto, es decir, el de la Primera Guerra Mundial, obliga a las autoridades coloniales a aumentar aún más sus presiones sobre las poblaciones indígenas exigiendo todo tipo de requerimientos tanto en el trabajo, como en los víveres y en los hombres, en este caso, reclutan jóvenes *manu militari* para que se alistén a las tropas coloniales: en fin, mientras que las poblaciones se someten a las exhortaciones de Harris, sus desgracias se acrecientan cada vez más. Pero el nuevo contexto es también el de la gesta del profeta que se convierte en un movimiento de gran envergadura. En efecto, Harris ya no está solo; se rodeó de numerosos discípulos que, en su nombre, convierten a cual mejor pero que, bajo la apelación de “hijo de Dios”, desvían el movimiento y lo transforman en movimiento mesiánico. De hecho, el movimiento se radicaliza y considera que el exceso de desgracias se debe a la presencia francesa, y esto lo explican los “hijos de Dios” anunciando la derrota de Francia frente a Alemania. Finalmente, las autoridades coloniales deciden reprimir el movimiento, y a pesar de que parecen haber considerado la posibilidad de que Harris no pudo controlar los acontecimientos, lo detuvieron y lo enviaron a Liberia.

Estamos en 1915. La gesta de Harris llegó a su fin pero su balance es impresionante: más de 100.000 personas bautizadas y enormes cantidades de fetiches y objetos de culto destruidos. Los misioneros no se equivocaron en esto. Gracias a Harris van a poder al fin evangelizar la Costa Baja. Esto lo logran bastante rápido, pero en medio de una fuerte competencia entre católicos y protestantes. Pero lo que aún no saben es que, por una parte, el personaje de Harris va a inspirar una gran cantidad de nuevas vocaciones proféticas y que, por otra, un movimiento harrista va a resurgir unos años más tarde, el cual, aún declarándose cristiano va a querer independizarse de las iglesias occidentales (sobre todo en lo referente al tema de la poligamia que Harris siempre defendió incluso en contra de la opinión de los misioneros), y que logrará a raíz de esto fundar su propia Iglesia con su clero, sus templos y su liturgia. La Iglesia Harris, iglesia nacional y africana, cuenta hoy con 2 a 300.000 seguidores.



Pero volvamos a la gesta de Harris para hacer algunos comentarios. Ante todo, puede interpretarse como un simple acontecimiento, es decir, como un fenómeno que hubiese podido no darse o simplemente que no hubiese tenido mayores consecuencias. Pero lo que resulta sorprendente es que dentro de la conyuntura de los años 1913-1914 todos los actores de la situación colonial le han sido poco o muy favorables: esto traduce una situación por lo demás inédita ya que tras las tormentas de la conquista y de la crisis que oponen vencedores y vencidos, fuertes y débiles, los colonizadores y los colonizados logran ponerse de acuerdo sobre un punto: el fenómeno Harris. Ya indiqué anteriormente que, durante un tiempo, Harris fue considerado como una divina providencia por los misioneros y las autoridades coloniales. Pero, ¿qué hizo exactamente este hombre como para provocar tanto entusiasmo entre las poblaciones indígenas? De hecho, como ya hemos dicho, Harris relacionaba la adhesión a su Dios y parecía estar vinculado de alguna manera al poder de los “blancos”, al abandono de los cultos y las actividades culturales tradicionales. Sin embargo, si los pueblos le entregaron tan fácilmente sus fetiches y objetos de cultos, es que de alguna manera ya no creían en su eficacia, o más bien creían en sus contra-hazañas o en sus desajustes ya que objetos, divinidades y otros objetos de culto habían sido incapaces de detener la cadena de desgracias. A los ojos de estos pueblos, Harris apareció como un nuevo hombre fuerte y como una nueva divinidad capaz de apoderarse del poder de los “blancos” (él anunciaba que pronto los “negros” serían como los “blancos”) y de sustituirse a los poderes paganos, es decir, de unir la creencia religiosa con la solución de las desgracias, incluso con promesas de felicidad.

Pero este acuerdo sobre Harris que embaucó la situación colonial no duró mucho tiempo. La causa: ocultaba un profundo malentendido. De hecho, independientemente de las circunstancias particulares que obligaron a las autoridades a expulsarlo, Harris había suscitado un movimiento que escapaba a su control y que significaba el surgimiento de un espacio de autonomía en el seno de las sociedades colonizadas. Este espacio es de orden religioso, en este caso profético, pero no por esto deja de ser un primer espacio público (Balandier habría dicho una “reanudación de iniciativa”), y ello se debe a que por la doble apropiación del poder blanco y

de los poderes paganos (sincretismo), él muestra su capacidad de tratar los problemas y el futuro de los colonizados, así como otros tantos asuntos internos.

Todo esto se va a precisar aún más con la expulsión de Harris. Como ya lo he indicado anteriormente, un movimiento harrista que se desarrollará principalmente en la Costa Baja perpetuará la herencia del profeta liberiano, ya que justamente querrá ser autónomo frente a otras iglesias cristianas. Primero clandestino, ya que las autoridades coloniales no quieren seguir comprometiéndose a mantener ningún tipo de alianza con las manifestaciones indígenas que a fin de cuentas no llegan a comprender, el movimiento harrista se reconocerá finalmente después de la Segunda Guerra Mundial al mismo tiempo que sindicatos y partidos. Esto indica que en el momento de la liberación del régimen colonial, el espacio público, aun cuando se haya convertido en político, no deja de ser religioso. Pero, a mi parecer, el constante surgimiento de nuevos profetas representa uno de los fenómenos más apropiados para ilustrar la autonomía en cuestión; y esto se debe ante todo porque esos profetas son profetas “del terruño” (Harris era liberiano), en cierta forma “profetas en sus países” y, cada uno a su manera, tratará las evoluciones problemáticas de la sociedad marfileña.

Es evidente que no puedo tratar detalladamente esta abundante historia profética con sus múltiples figuras. Me conformaré con exponerles ciertos aspectos de los contextos socio-económicos en los que se desarrolló esta historia y con hacer ciertas observaciones en relación a los temas del desarrollo y la política.

Los movimientos proféticos marfileños se concentraron durante mucho tiempo en la Costa Baja. Como lo indiqué con la gesta de Harris, se trata de una región donde la colonización francesa se tradujo en una crisis de gran amplitud; pero también se trata de una región donde el poder colonial, más que en otras partes, se implantó físicamente, donde acondicionó, construyó, implantó valores. Numerosos súbditos del interior del país pero también de otras colonias limítrofes emigraron hacia esta región y se instalaron para formar comitivas de mano de obra y de asalariados. Polo del urbanismo y de la escolarización, también fue el lugar de las transformaciones y de las turbulencias sociales. Esquemática-

mente, la Costa Baja fue una región donde las tensiones y las contradicciones no han dejado de aumentar entre los antiguos vínculos sociales (los que regían la planificación de las sociedades en particular las de linaje), y los nuevos vínculos sociales: entre mayores y menores, amos y esclavos, hombres y mujeres, familias numerosas y familias restringidas. Donde las veleidades de emancipación de unos, las ideas conservadoras de otros, los logros y los fracasos, lejos de eliminar las prácticas y las representaciones tradicionales, le otorgaron nuevos marcos y motivos de expresión. Fetiches y brujería acompañarán por lo tanto el movimiento caótico de la modernidad y generarán profetas cada vez más nuevos, pero ciertamente inspirados por el éxito del primero de ellos, Harris, para poder justificar su estigmatización de un presente siempre asimilable a una intimación de las desgracias.

Pero todos estos fenómenos no sólo afectaron la Costa Baja. A partir de los años 1920-30, la Costa de Marfil va a ser el escenario del desarrollo de lo que llamamos la economía de plantación, es decir, la explotación por los indígenas del café y el cacao. Esta explotación dirigirá los destinos del país y desde finales de los años 30, la Costa de Marfil se convertirá en el "florón" del África Occidental Francesa, aportará las fuerzas sociales capaces de luchar contra el régimen colonial (entre ellas el Sindicato Agrícola Africano dirigido por Houphouët-Boigny), y será el principal resorte de la prosperidad milagrosa de un país que alcanzará el rango del primer productor mundial de cacao y ocupará un lugar muy honorable en la exportación de café. Si la Costa Baja y el sudeste fueron las primeras regiones implicadas en esta economía de plantación, contribuyendo así al sutil juego de cambios y permanencias evocado anteriormente, al filo de los años 40, casi toda la zona forestal (es decir, la mitad sur del país, siendo el norte poco apto a las plantaciones) va a dedicarse a la explotación del café y del cacao. De manera que los fenómenos observados en Costa Baja se producirán más o menos de la misma manera en las diversas regiones de la zona forestal donde el desarrollo de la economía de plantación vendrá acompañada de urbanismo (desarrollo de las ciudades del interior) y de escolarización; a raíz de todo esto, surgirán tensiones similares entre lo antiguo y lo nuevo. Sin embargo, esta expansión de la

economía de plantación también vendrá acompañada de movimientos proféticos: lo que establece globalmente una clara correlación entre las evoluciones socio-económicas y los profetismos, o mejor aún, una fuerte similitud entre los sincretismos propios al ámbito de los vínculos sociales y los sincretismos propios al ámbito religioso. Entre esos movimientos proféticos, existe uno sumamente importante. El que inició a mediados de los años 30 una mujer, la profeta Marie Lalou. Primero se implantó en el centro-oeste, luego se extendió al centro y al este del país y al final de la Segunda Guerra Mundial se convirtió, como el de su homólogo harrista (implantado más al sur) en una Iglesia, con su clero, sus templos, su liturgia. Hoy cuenta con 100 a 150 mil seguidores.

Quisiera concluir este recorrido histórico con dos aclaratorias que vienen a completar otras observaciones hechas anteriormente.

La primera está relacionada con los vínculos existentes entre lo que podríamos llamar muy esquemáticamente “profetismo y desarrollo”. Globalmente, los profetas y los profetismos se sitúan en la vía trazada por W.W. Harris, es decir, la de la modernidad (“profeta de los tiempos modernos”, así rezaba la autoproclamación del profeta liberiano). Aun cuando hayan tomado elementos al cristianismo, aun cuando hayan luchado contra lo que ellos mismos llamaron “fetichismo y brujería”, no han dejado de apoyar las plantaciones, la economía mercantilista, la escuela, en fin, todo aquello que esté relacionado con la modernidad (y esto es casi independiente del sistema colonial). Por lo demás, muchos de ellos han reivindicado y lo siguen haciendo las rápidas transformaciones de la Costa de Marfil. De este modo, los dos profetas citados anteriormente, Papa Nouveau y Albert Atcho (uno de ellos vive aún y tiene más de 90 años, el otro murió recientemente) no han cesado de proclamar, cada quien por su lado, que, sin sus intervenciones en el ámbito del “fetichismo y de la brujería”, Abidjan no sería jamás lo que es, es decir, una ciudad moderna, con edificios deslumbrantes, sus grandes hoteles, etc.

Sin embargo, y pese a ese modernismo, pese a esas reivindicaciones (que de alguna manera son profecías retrospectivas), los profetas sólo operan verdaderamente detrás del escenario, sobre un presente que ellos consideran profundamente problemático; un presente del cual reúnen los

múltiples males individuales o colectivos (las enfermedades, las epidemias, pero también los fracasos, el desempleo, las rivalidades, los conflictos, etc...) y del que pretenden encargarse, demostrando con esto la prueba de la permanencia, incluso del aumento del “fetichismo y de la brujería”. Vuelve a aparecer el círculo profético que opera sobre el doble vínculo del “cuanto más cambian las cosas, más es la misma cosa”. Pero esta vez, tomaremos la medida interna, en la cual los profetas son los principales actores del movimiento circular.

De hecho, descubrimos que la razón por la cual ellos toman elementos del cristianismo es para poder apoderarse de los poderes paganos convirtiéndolos en poderosos sustitutos; sustitutos estos que se han adaptado muy bien a las evoluciones contradictorias o paradójales de la sociedad marfileña. De este modo, como ellos recogen los males del presente, los profetas –aun cuando sean creadores de religión o de Iglesia– son ante todo profetas-curanderos así como creadores de comunidades terapéuticas. Aunque con frecuencia recurren a las oraciones, al agua bendita o a la confesión pública como métodos terapéuticos, muchos de ellos emplean plantas. Incluso ciertos profetas se han especializado en los “problemas femeninos” (esterilidad, matrimonio) y por eso se han convertido en los sustitutos de los grandes cultos de fecundidad de antaño. De la misma manera, esa lucha que han emprendido contra el “fetichismo y la brujería”, para apoderarse de un poder superior apto, no se diferencia mucho del recurso tradicional a los cultos anti-brujería: cultos o jefes de cultos que intervenían, en este caso, cuando las divinidades locales no podían vencer un exceso de enfermedades, muertes o algún otro problema grave.

Por lo tanto, el círculo profético describe un mundo equívoco, ambivalente. Es un mundo en el cual los profetas persiguen todos el mismo objetivo, la erradicación del fetichismo y de la brujería, causante de todas las desgracias y causante por consiguiente de una modernidad que aún no ha llegado. Pero es un mundo donde los profetas no pueden hacer “causa común” ya que cada uno sospecha del otro que está unido estrechamente a aquello que pretende denunciar, es decir, el fetichismo y la brujería. Por consiguiente, es un mundo eminentemente contradictorio: pero cuyas contradicciones son particularmente operativas. Ya que aunque me

parezcan bastante bien adaptadas a las evoluciones contradictorias o a los sincretismos más globales de la sociedad marfileña, esas contradicciones han dirigido y dirigen la dinámica del fenómeno profético. Esta dinámica puede definirse de la manera siguiente: independientemente de la densidad del círculo profético, independientemente del imponente número de profetas o de iglesias egresadas de profetismos, como es el caso hoy en Costa de Marfil, siempre existe la posibilidad de que surja un nuevo profeta y pretenda provenir, a diferencia de los otros, del círculo profético.

El caso ejemplarizante del éxito nacional de un nuevo profeta en los años 80 ilustra, bastante bien, esta proposición. Mientras que la prosperidad marfileña se iba difuminando, que los precios del café y del cacao bajaban, que los salarios se estancaban y que el desempleo aumentaba, así mismo, mientras que el mercado religioso, en especial el profético, se encontraba particularmente denso, un tal Gbahié Koudou apostó, pero en grande, por la lucha contra el “fetichismo y la brujería”. En este asunto, todo sucedió como si los numerosos profetas en ejercicio así como las iglesias procedentes de profetismos instituidos —como el harrismo o el deima (fundado por Marie Lalou)— no estuviesen a la altura de los problemas de la época; por lo tanto, ese nuevo profeta, considerando ineficaces a sus colegas o peor aún, que se habían hundido en lo que ellos denunciaban, se decidió a retomar todo desde cero. Aquí se trató de una especie de amplia repetición que recordaba particularmente la gesta de Harris a principios de siglo, ya que ningún otro profeta antes de Gbahié Koudou, salvo el profeta liberiano, había levantado tal entusiasmo popular. El proceso Koudou fue tan parecido al de Harris que provocó finalmente la intervención de las autoridades y lo sometieron a cárcel domiciliaria durante un año. Pero comenzaron a distribuirse libelos por todo el país exigiendo su liberación y pidiendo a Houphouët-Boigny, aparentemente ajeno al arresto, que permitiera a Gbahié Koudou retomar sus actividades.

Esto conduce a la segunda observación que concierne justamente a los vínculos existentes entre profetismo y política. Ya he hablado de estos vínculos con respecto a Harris y había indicado que podíamos interpretarlo como el nacimiento de un primer espacio público, espacio que, en este caso, se les salió de las manos a las autoridades coloniales y donde los

asuntos indígenas —a partir de ese momento, ligados a la presencia europea— se convirtieron en asuntos internos e incluso, me atrevería a decir, en nacionales antes de la carta. Tomando en cuenta lo que ya indiqué con respecto al desarrollo de la economía de plantación, es decir, las concomitancias entre sincretismos socio-económicos y sincretismos religiosos, los profetismos aumentan ese espacio público, o por lo menos lo extienden más allá de la Costa Baja (algunos son severamente reprimidos por las autoridades coloniales). Pero, considerando todo esto, uno de los aspectos más interesantes es que los profetismos van a apoyar, a partir de los años 30 pero sobre todo en los años 40, las reivindicaciones indígenas, en especial las de las personas que trabajan en las plantaciones, que muy pronto se convertirán en movimiento sindical y en movimiento de emancipación política. Pero van a apoyar esas reivindicaciones y esos movimientos a su manera, es decir, de manera muy profética. Así, el personaje de Houphouët-Boigny —cuya existencia como hombre público comienza justamente en los años 30— va a acaparar toda su atención. Cuando éste, tras muchas peripecias, sea elegido diputado ante el Parlamento francés y cuando haya logrado abolir el trabajo forzado y se convierta en una personalidad africana de envergadura (pudiendo hablar casi de igual a igual con los “blancos”, según la profecía de Harris), un buen número de profetas y de iglesias proféticas lo llamarán “El Salvador”. Incluso se cuenta que la profetisa Marie Lalou, antes de morir, es decir al principio de los años 50, le transmitió su poder místico, como para reforzar un poder ya muy carismático.

De hecho, en esa época surge alrededor de Houphouët-Boigny un halo profético. Ese halo se debe a todos los elogios y a todos los apoyos que los profetas brindaron al líder marfileño, y más tarde, al Jefe de Estado y al Jefe del partido único: elogios que parecen expresar el reconocimiento de un ser excepcional cuyo poder supera el de cualquiera de ellos. E incluso si alguno de ellos se atribuye la proeza de haber participado en las metamorfosis de Abidjan, la comparte con Houphouët. Y cuando este decida transformar su pueblo natal —Yamoussoukro— en una ciudad moderna y construir una basílica —verdadera réplica del Vaticano— la mayoría de ellos verán en este acto soberano el *summum* de la actividad o de la obra profética. Houphouët, a cambio, estrechará vínculos más o menos

directos con los profetas o profetismos más importantes y gracias a ellos encontrará sólidos apoyos a su política.

Pero lo más importante es que este halo profético constituye un elemento precioso de análisis para comprender la naturaleza del régimen marfileño bajo el mandato de Houphouët-Boigny. Fue un régimen de naturaleza esencialmente político-religiosa o pastoral, es decir, donde el ejercicio del Poder estaba considerado como el de un “Dios-pastor” – tomo una expresión de M. Foucault– que consideraba a su pueblo como su propia emanación y controlaba la más mínima desviación para así poder conducirlo hacia el desarrollo y la unidad nacional. Los profetas marfileños pusieron en práctica todas estas cosas al crear comunidades terapéuticas y religiosas, que dependían de su presencia y de su constante atención. Gracias a su mediación, pacientes y adeptos podían sentirse lo suficientemente protegidos como para creer que podían librarse, al menos provisoriamente, de los infortunios del presente.

#### REFERENCIAS:

- Balandier, G. (1955) *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris: PUF.
- Erasme (1964) *Eloge de la folie*. Paris: Garnier Frères.
- Dozon, J-P. (1955) *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*. Paris: Seuil.
- Foucault, M. (1986) “*Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*”, *Le Débat*. (Paris: Gallimard) n° 41.
- Lantemari, V. (1962) *Les mouvements religieux des peuples opprimés*. Paris: Maspéro.
- Spinoza, B. (1954) “*Traité des autorités théologiques et politiques*”, en *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).
- Weber, M. (1971) *Economie et société*. Paris: Plon.



## Las nuevas empresas de la religión: la generación actual de los jefes de culto en Cotonou (Benín) y Salvador (Brasil)

Emmanuelle Kadya Tall\*

Cuando Benín organiza su primer encuentro internacional de los cultos “voduns”, en febrero de 1993, el continente latinoamericano se encuentra en plena globalización desde hace algunas décadas, y el estado de Bahía en Brasil, particularmente, posee desde finales de los años 40 una Federación Bahiense de los Cultos Afro-Brasileños (FEBACAB). La mayoría de los templos de cultos antiguos tienen la posibilidad de declararse patrimonio histórico y cultural desde los años 80: entrada la era de la museología, después de la persecución policíaca y luego del folklore, el candomble o al menos su enseñanza está en vías de integrar el pensum académico, cuando se anuncia en 1993 la próxima apertura de una universidad de candomble en Río de Janeiro. Esta empresa reconocida por el ministerio de educación suscita muchos comentarios hostiles<sup>2</sup>, particularmente en Salvador da Bahía —considerada ésta como la cuna de las religiones de origen africano en Brasil— donde se está en contra de la posibilidad dada a todo el mundo de leer a libro abierto los fundamentos de una religión iniciática de los fundamentos étnicos. Los argumentos utilizados por los defensores de las tradiciones son las reivindicaciones de identidad, la voluntad de preservar, de proteger una cultura heredada del pasado esclavista, a fin de boicotear este proyecto. Sin embargo, en Salvador mis-

---

\* Institut de Recherche pour le Développement (IRD), Paris.

mo, existe en la Universidad Federal un Centro de Estudios Afro-asiáticos (CEAO) que organiza en estrecha colaboración con la FEBACAB y la población universitaria o simplemente profana, seminarios de enseñanza cuyo tema es el candomble. Desde su creación en 1959, el CEAO se abocó a ser un lugar de encuentros entre culturas locales y culturas de origen y se orienta prioritariamente hacia una población excluida del sistema universitario clásico. El CEAO organizó en junio de 1981 y en septiembre 1995, como portavoz del candomble, los Encuentros de las Naciones del Candomble, que unían a representantes de diferentes naciones y antropólogos.

Nuestro texto tiene como propósito el de comparar el lugar de las religiones de origen africano del sur de Benín del estado de Bahía en Brasil, a través de los debates que dichas religiones de orden iniciático suscitan en la sociedad global. La lucha entre jefes de culto tradicionalistas y jefes de nuevos cultos en Benín sur, revelada durante el Festival Ouidah 92, por un lado, y la práctica y el discurso simbólico del candomble en los templos ilustres o antiguos y en los templos más recientes en Bahía, por otro lado, alimentarán nuestro propósito.

### *La cosmogonía vodún en el sur de Benín: antiguos y nuevos cultos*

El antiguo reinado del Danxome se constituyó sobre la amplia base de la cosmogonía vodún. Reinado guerrero (siglos XVI al XIX), luchó incesantemente contra sus vecinos, integrando en el transcurso de su historia los cultos locales y aquéllos de los cuales se apropió a través de sus conquistadores.

Durante este reinado, los vodúns eran comprados o dominados por la fuerza, y luego integrados en un esquema de linaje, de clan o dinástico. Hoy en día, lo que aparece como base de la tradición, fue un día una novedad adquirida a fin de afianzar el poder del reinado, del clan, del linaje o de la familia<sup>3</sup>. Las divinidades vodúns populares estaban organizadas en grandes familias, conformando panteones distintos; cruzaron el Océano Atlántico con una finalidad de difusión en América Latina y el Caribe. Algunas divinidades de carácter dinástico o de linaje, aún se encuentran presentes en dichos lugares de exilio, pero con una importancia mucho menor<sup>4</sup>.

La aparición a principios del siglo XX de nuevos cultos que poco a poco integran el vasto mundo de los vodúns, va a sacudir el poder de los cultos más antiguos. Se trata de cultos anti-brujerías originarios de la antigua Costa de Oro, los cuales emigran hacia la costa oeste africana, de la Costa de Marfil hasta Nigeria. Según los movimientos migratorios de las poblaciones locales, dichos cultos en función del lugar y de su período de expansión se presentan como soluciones de cambio de los cultos antiguos, ya invalidados por los cambios sociales provocados por conflictos locales o más aún por las transformaciones socio-políticas causadas por la colonización. La caída de los antiguos poderes locales, la escolarización de grupos sociales que antes se encontraban marginados de las esferas políticas y económicas y luego la intensa urbanización, permiten que estos cultos nuevos tomen el lugar de los antiguos, cuyo poder se apoya en estructuras sociales desmejoradas: dinastía, clan y linaje son derrocados por el profesionalismo, la formación de nuevas élites y por el dominio del estatus económico en la conquista de lo político y de lo religioso.

Estos cultos nuevos anti-brujería atraviesan varias fases evolutivas, las cuales podrían describirse como sincrética, neo-tradicionalista y tradicionalista, pasando de la una a la otra en función del contexto socio-histórico, sin poder establecer una regla cronológica pero siempre en el mismo sentido, como Lanternari (1968) trató de definir.

La dinámica de estos cultos nuevos pasa por el uso casi exclusivo de la categoría explicativa "brujería", la cual permite interpretar desgracias y enfermedades como un todo indistinto, siendo una sola la causa. El esquema "brujería eficiente" borra una antigua etiología basada en una multitud de actores sociales (ancestros y dioses enfurecidos, linajes paternos y maternos, clan, dinastía, igualdad de estatus etc.). Estos cultos, que ven brujos en todas partes, proponen un discurso simplificador que da cuenta de todos los conflictos sociales: la relación con el Otro ya no está tan jerarquizada como en las etiologías antiguas, ésta integra la relación entre sí y el mundo, y la noción de responsabilidad personal inaugura un sentimiento de culpabilidad de todas las explicaciones, uniformizándolas. Desde entonces, se simplifican los recursos y se hacen accesibles a todos, independientemente del estatus socio-religioso.

La mayoría de los seguidores de estos cultos, en el sur de Benín, pertenecen hoy a dos segmentos de la sociedad urbana: los encontramos entre los grandes y pequeños empresarios del sector llamado informal, los comerciantes y artesanos de todo tipo, para quienes la adhesión a estos nuevos cultos forma parte de una cédula de identidad profesional que da fe de su éxito en la vida<sup>5</sup>, y entre el sub-proletariado urbano que aún no logró integrar las redes de la economía urbana, para quienes el frecuentar estos cultos es exultante de la miseria cotidiana. Al participar en las sesiones los fines de semana, estos adeptos marginalizados penetran en una comunidad que les da la esperanza de realización individual tal como se idealiza en los mensajes de éxito social proyectados hoy por la sociedad urbana. En los dos casos, el pertenecer a estos cultos detenta una función indiscutible.

Durante el festival Ouidah 92<sup>7</sup>, se revelaron tensiones que podrían existir entre los que pertenecen al antiguo mundo de los vodúns y los que pertenecen al nuevo mundo, por un desacuerdo entre dos jefes de culto por la presidencia de la asociación de jefes de culto vodún en Benín. Por un lado, están los jefes de cultos tradicionales que heredaron la función en un marco de linaje tradicional, y del otro están los jefes de cultos nuevos cuya legitimidad reciente tiene poco peso en un esquema que se dice genealógico. Finalmente, este desacuerdo que puede reavivarse en la primera ocasión, fue en parte neutralizado para hacer frente a la fuerte competencia de las religiones universalistas.

Este desacuerdo que se incrementaba sobre el tema de las tradiciones, de los fundamentos iniciáticos, de la duración del aprendizaje, y de la necesidad o no de tener una base de linaje para obtener una legitimidad, se encuentra en los debates habidos en Bahía, sobre el candomble.

### *Los templos de candomble en Salvador da Bahía*

El candomble, religión importada de África por sus hijos deportados oriundos de la antigua Costa de los Esclavos y del antiguo reinado del Congo, sorprende. Efectivamente, se encuentra del otro lado del Atlántico, una religión que se define a través de naciones tan diferentes como linajes o clanes que se habrían instalado en Brasil por su propia voluntad. Las naciones Ketu, Jeje, Ijexa, Nago, Mahi, Angola, Kikongo etc.<sup>8</sup> cons-

tituyen tantos puntos de referencia de la madre patria. África Negra aparece como una generadora que envió a sus hijos a través de los océanos para propagar una religión de dimensiones étnicas muy diversificadas, dado que ante el cristianismo y sus iglesias, las naciones del candomble forman un conjunto solidario, a pesar de sus diversidades. Como lo observa la mayoría de los jefes de culto, cada templo posee su propia manera de rendir culto a los dioses y todos son dignos de respeto<sup>9</sup>.

El candomble, víctima de persecuciones policíacas hasta los años 50, folklorizado en los años 70, en el momento del despertar de las llamadas minorías en el mundo (movimientos negros, feministas, indigenistas etc.), liberado de las limitaciones policíacas y elevado al estatus de religión en 1988<sup>10</sup>, entró en una fase "post-moderna" desde finales de los años 80. En las grandes metrópolis del sur del país<sup>11</sup>, el candomble abandona poco a poco su identidad étnica para abarcar una identidad mística con miras universalistas, mientras que en el Noreste y en Salvador particularmente, se observa simultáneamente un repliegue sobre sí y sobre los valores ancestrales heredados del pasado esclavista.

Efectivamente, nuestras encuestas de hace un año, en Salvador y en una pequeña ciudad del Recôncavo, arrojan claramente que la práctica del candomble disminuye de diferentes maneras, según las posibilidades simbólicas y sociales de los grupos observados. En cuanto a los templos legitimados mediante un conocimiento riguroso de la ancestralidad, reforzado por los escritos de los antropólogos desde principios del siglo, la lógica incuestionable es una lógica que se apoya en la tradición y sus costumbres, las cuales se trata de conservar. En lo que a los templos recientes se refiere, a pesar de sus raíces "políticamente correctas" y conocidas<sup>12</sup>, la inquietud de sus dirigentes se orienta más bien hacia una lógica conciliadora entre los tributos a rendir a las divinidades y las ambiciones de los adeptos y clientes del templo.

La trayectoria de dos jóvenes jefes de culto, instalados en Salvador, pertenecientes ambos a la misma «nación» (Ketou), es un ejemplo de las diversas formas que adopta el desgaste de una práctica religiosa como el candomble, en los albores del siglo XX.

### *La heredera*

La primera dirigente de culto dirige un *terreiro* antiguo que se reabrió hace poco tiempo, gracias al apoyo de un templo ilustre donde fue iniciado. Se trata de una joven de treinta y cinco años cuya trayectoria iniciática es muy clásica, a saber, llamado de las divinidades y herencia de los ancestros del *terreiro* –antiguamente llamado Vila Flaviana y hoy conocido como el Cobre, metal predilecto de la divinidad Changó. Su templo forma parte de la gran familia de los *terreiros* conocidos desde principios del siglo. Estos no son propiedad de una persona o familia, sino del grupo, de la comunidad de adeptos. La mayoría pertenece al patrimonio histórico-cultural de la ciudad, lo cual les permite obtener ayudas públicas para el mantenimiento de los edificios o para la organización de las ceremonias anuales. Estos templos, considerados como la ley consuetudinaria del candomble, funcionan como entidades autónomas, sirviendo de referencia para los *terreiros* más jóvenes.

A pesar de su trayectoria clásica y del apoyo de un templo ilustre, esta madre de santo puede mostrarse como una revolucionaria o al menos como una renovadora, en la medida en que el funcionamiento del templo se rige más por las reglas de una asociación política que por las de una comunidad religiosa.

Antigua devota del bloque carnavalesco Ilê Ayê, que fue el primer bloque en reivindicar su identidad negra y que también tuvo sus raíces en el candomble<sup>13</sup>, entregó la presidencia de la asociación que rige su *terreiro* a un representante del Movimiento Negro Unido (MNU) y su *terreiro* se convirtió en un lugar donde se discuten cuestiones de desigualdades raciales, de los medios de movilizar la cultura negra, etc. La mayoría de los miembros nuevos de la jerarquía (*ogan, ekêde, yaô, abia*) son militantes del movimiento negro y se ocupan de la administración civil del *terreiro*. A la vez, el nuevo y antiguo *terreiro* de Salvador, el Cobre, contrata esencialmente entre los jóvenes de la militancia cultural negra que decidieron entrar en el candomble porque esta religión forma parte de la herencia africana. Este templo, reabierto desde hace cuatro años, adquiere importancia sobre todo en el plano socio-político y se beneficia de las ayudas públicas municipales<sup>14</sup> para mantenerse. El año pasado, estas ayudas le

permitieron a la dueña del terreiro refaccionar el techo y las baldosas del suelo del *barracao*<sup>15</sup>, y viajar a Suiza para participar en un congreso sobre las religiones de origen africano. De esta manera, gracias a la militancia de sus hijos en la religión, esta joven sacerdotisa siempre se encuentra en primera línea para captar el interés de los organismos de cooperación a fin de mejorar el lugar para preservar las culturas, etc.

Esta habilidad de captar recursos financieros le permite al *terreiro* de Cobre mantener obligaciones anuales. V. da Costa Lima, en su excelente monografía de los templos de candomble en Salvador (1977: 5), había adoptado como criterio de selección de los templos de candomble, el calendario ritual anual. Según él, los grupos activos son los que detentan un "calendario para las ceremonias religiosas del templo, estructuras estables y jerarquías de control y de llamado bien definidas".

Para ser breves, este templo de candomble funciona de manera clásica, manteniendo las fiestas calendarias a toda costa, aun si para llegar a ello cuenta más con las ayudas exteriores (movimiento negro, empresas turísticas, organismos públicos, etc.) que con su comunidad de adeptos. Sin embargo, se observan algunos cambios en el funcionamiento de este templo de culto:

1. en el importante papel que juega el MNU a través de los diferentes miembros de la jerarquía quienes difunden una ideología de la objeción / reivindicación;

2. en la distribución del poder decisivo, el cual, aunque en último lugar le pertenece a la sacerdotisa, es muy participativo e igualitario, fuera del terreno propiamente religioso;

3. en la existencia de algunas tensiones entre la familia de sangre y la familia de santo (la madre y los dos hijos de la sacerdotisa no tienen ninguna responsabilidad religiosa pero se apoderan de un importante papel en la administración diaria del *terreiro*). Entre las sacerdotisas mayores, existe un gran número de solteras y/o sin hijos, y las tensiones clásicas en las comunidades de candomble son del tipo "guerra de orixas".

La joven sacerdotisa de Cobre es una mujer inteligente: sabe inventar nuevas maneras de captar el interés de las jóvenes generaciones, y el dinero necesario para mantener el éxito del templo. Efectivamente, una

legitimidad heredada ya no es hoy en día suficiente para imponer el respeto. El ejemplo de un templo vecino hoy en decadencia, luego de haber sido ilustre, y dirigido desde hace poco por un joven padre de santo, ilustra bien las dificultades vencidas por la joven generación de los jefes de culto para asentar su poder. Por su lado, nuestra sacerdotisa de Cobre intenta, para sobrevivir, instaurar las renovaciones religiosas siguientes:

1. organización de matrimonios y bautismos religiosos en el interior del *terreiro* a fin de que el candomble tenga acceso al mismo estatuto que las religiones universalistas;

2. negar la exposición en el salón principal, de figuras santas heredadas del pasado esclavista donde el catolicismo y el candomble “sincretizan” juntos, aun si en ocasión de algunas fiestas calendarias se mantienen procesiones en los alrededores de iglesias como la de San Lázaro<sup>16</sup>;

3. rechazar la hipocresía de la prohibición del incesto en el interior del pueblo santo<sup>17</sup>: ella tiene una relación de pareja conocida con un miembro de la jerarquía donde fue iniciada, y está dispuesta a aceptar la iniciación de una pareja, cualquiera sea ésta, con el argumento de que es preciso respetar las fronteras entre la vida religiosa y la vida profana.

Es así que nuestra joven jefe de culto, habiendo seguido una trayectoria clásica, está consciente de la competencia de las religiones universalistas, y toma las medidas para actualizar su culto ancestral.

### *El hombre que se hizo por sí solo*

Nuestro segundo jefe de culto pertenece a un candomble de la misma nación que el anterior, tiene 34 años y su *terreiro* se encuentra en una zona más popular. Su entrada en el candomble, aunque no se basa en la herencia familiar, sigue un esquema clásico de la enfermedad y más específicamente de trastornos mentales. Luego de una trayectoria que va desde la biomedicina hasta la cura espiritista, las divinidades orixas le permiten resolver sus problemas y desde la edad de 21 años ejerce la función de babalorixa (padre de santo). Pero, contrariamente a nuestra Heredera, él se hizo una nueva identidad sin beneficiarse del apoyo elitesco. Y como muchos iniciados, relacionados únicamente por lazos de parentesco simbólicos, él se desprendió rápidamente del dominio de su madre en reli-



gión para abrir su propio templo de culto. Tal vez sería exagerado hablar de nudo edipiano, pero existen fuertes tensiones en el interior del candomble, lo cual explica en parte el por qué, en los templos antiguos y suficientemente poderosos, el ascenso en la jerarquía sacerdotal se detiene siempre en el nivel anterior al de la liberación, quedando el sacerdote autorizado a abrir su propio templo.

Desde hace muchos años no se hizo ninguna iniciación de madre o padre de santo, bien sea en el *terreiro* Opô Afonja, bien sea en la Casa Branca. Existe, en estos antiguos templos, un capital simbólico demasiado valioso para arriesgarse a enfrentar nuevas rupturas<sup>18</sup>. Al contrario, en los templos más recientes, las iniciaciones son las que activan su economía. Cuanto más rápido los hijos sean iniciados y liberados, más amplio se hace el territorio simbólico del jefe iniciador. A pesar de las tensiones, la legitimidad de un adepto convertido en jefe de culto se alimenta del peso y la extensión de su genealogía espiritual. De esta manera, habiendo tomado distancias de la mujer que lo inició, el joven jefe de culto pertenece siempre a una línea simbólica que forma parte de su identidad religiosa. Y así mantiene estrechas relaciones con algunos de sus hermanos en religión, principalmente con su madre de santo, primera iniciadora con quien colabora<sup>19</sup> durante la época de festividades. Dando más privilegio a las fiestas de salida de iniciación o de confirmación que a las fiestas del calendario litúrgico, organiza en promedio una fiesta al mes y saca beneficio de su red de parientes simbólicos para participar en los sacrificios realizados en los templos hermanos. Ello le permite cumplir con las divinidades, sin tener que solventar todos los gastos. Su comunidad de adeptos se compone de jóvenes adultos que llegan a verlo, bien sea por una red complicada de amistad, bien sea por ser vecinos o si no, por casualidad. Pero todos llegaron en busca de soluciones a problemas de salud, de empleo, de amor. La comunidad de adeptos de ese *babalorixa* refleja bien la diversidad social encontrada en los templos de candomble de Salvador, se ven desde estudiantes hasta desempleados sin calificación profesional o desde el pequeño funcionario hasta el profesional liberal (médicos, abogados), desde el ama de casa hasta el artista. Cada quien llega con sus propias expectativas y el arte del *babalorixa* consiste en responder a las esperanzas de los unos y de los

otros. Para llegar a ello, él dedica gran parte de su actividad a la elaboración de “trabajos” diversos, que vienen a completar sus deberes hacia las divinidades.

A fin de darle importancia económica a los “trabajos” en su actividad religiosa, he aquí algunos números: una consulta de adivino cuesta entre 10 y 30 dólares<sup>20</sup>, un “trabajo” entre 100 y 300 dólares. Una fiesta de confirmación de adeptos, combinada con una obligación hacia una divinidad costó en marzo de 1995 la módica suma de 3.500 dólares, utilizados en trajes para las divinidades, en sacrificios diversos y en la alimentación de adeptos y del público presente<sup>21</sup>. Un tercio de los gastos fue cancelado por los dos asistentes de mayor jerarquía (pequeño padre y pequeña madre de santo), otro tercio por los mismos adeptos a ser confirmados y el último tercio por el jefe de culto que recibe regularmente los beneficios obtenidos de sus “trabajos” en las fiestas rituales. Completamente dedicado a su actividad de maestro de ceremonia, nuestro joven jefe de culto siempre está atento para garantizar un espectáculo que combina estética, rigor y comunión religiosa. No titubea en afirmar que, hoy en día, el candomble debe adaptarse a las exigencias contemporáneas para poder sobrevivir. Posee los instrumentos tecnológicos más avanzados (teléfono celular, fax y hasta computadora), y anuncia que, pronto, las hojas sagradas para los baños rituales serán depositadas en un congelador para luego ser puestas a temperatura ambiente con la ayuda de un horno micro-ondas y que el secreto para ser un buen jefe de culto radica en su flexibilidad ante las exigencias de la vida moderna. Para él, lo más importante es la preservación de los dioses y no las técnicas rituales, que tan sólo son accesorias.

En el sur de Benín como en Bahía, existen varias maneras de rendir honor a los dioses africanos. Se pueden clasificar según dos tendencias: la que se ajusta a la tradición, la preservación de las costumbres y la ortodoxia, y aquella más centrada hacia una tradición renovada que se adapta a los imperativos sociales contemporáneos. Se puede tranquilamente comparar la resistencia de los antiguos jefes de culto vodún a la de los detentores de *terreiro* de candomble antiguo o, más aún, los nuevos jefes de culto anti-brujería con las jóvenes generaciones de maestros de candomble. Conflicto de generaciones o estrategia política, estos dos movimientos marcan, por un lado, la determinación para conservar un espacio y, por el

otro, una voluntad de difundirlo lo más posible. La práctica religiosa de nuestros dos jefes de candomble bahiense es ejemplar dada esta complementariedad: la sacerdotisa, heredera de un linaje dedicado, con sus pretensiones ideológicas, a transformar el candomble en religión respetada, a nivel del estatuto equivalente a las grandes religiones universalistas, actuando como agente de bienes culturales; el *babalorixa*, sin ninguna pretensión ideológica, pero con un infalible sentido común, une a la tradición pragmática religiones africanas según las cuales el objetivo justifica los medios. Rechazando con cierto humor el discurso africanizante sobre los dioses orixas, según el cual estos últimos serían antiguos reyes africanos, prefiere optar por una visión naturalista de los dioses percibidos como energías que han encontrado refugio en Brasil y que se hallan presentes en cada ser humano. El papel del jefe de culto es el de velar por el equilibrio de estas energías, utilizando un mediador entre los dioses productores y las personas humanas. Agente de servicios mágico-religiosos, trabaja sin otra preocupación ideológica, sino la de explicar a los curiosos su área de acción.

Pero ambos saben pertinentemente que el peligro más inmediato se encuentra del lado de los movimientos pentecostales que, diariamente, atrae a sus propias familias. Efectivamente, en el sur de Benín como en Brasil, las religiones de origen africano se encuentran enfrentadas a la dura competencia de movimientos como el cristianismo celeste o la Iglesia Universal del Reino de Dios. La proeza de estas iglesias ha sido la de saber tomar de dichas tradiciones todo un arsenal de agentes sobrenaturales del mal hasta las prácticas rituales, tergiversándolos para el uso exclusivo de Jesucristo, su profeta-curador.

#### NOTAS:

<sup>1</sup> Cf. los periódicos *Bahía Hoje* del 29/IV/95 y *A Tarde* del 1/V/95.

<sup>2</sup> Para más detalles sobre el funcionamiento de los cultos vodú en Benín sur, ver mi artículo 1995.

<sup>3</sup> Los cultos salidos de la zona yoruba-nago son los sobrevivientes más numerosos en Bahía, pero se encuentran aún rastros de la influencia aja-fon denominados localmente como nación jéjé.

- <sup>4</sup> Se trata principalmente de adeptos al vodú alafia para los hombres y del mami wata para las mujeres.
- <sup>5</sup> Se trata de cultos anti-brujos muy vehementes, en la medida en que el trance de posesión y la denuncia pública de los brujos forman parte de su arsenal terapéutico.
- <sup>6</sup> Para más detalles sobre este Festival, leer Tall 1995a.
- <sup>7</sup> A cada nación le corresponde una nomenclatura de divinidades cuyo nombre genérico es vodún (jéjé), orixa (nago-yoruba) e inkice (angola-kikongo).
- <sup>8</sup> Esta máxima se ha repetido incansablemente a fin de cortar de raíz una cierta tendencia a querer uniformizar, canonizar algunas prácticas en detrimento de otras. Es también una forma de recordar que el candomble es una religión iniciática de tradición oral, a quienes la tentación del libro y de la multitud de escritos antropológicos los hacen perentorios en sus convencimientos.
- <sup>10</sup> Cf. artículo 275 de la constitución del estado de Bahía de 1988.
- <sup>11</sup> Principalmente en Sao Paulo (sobre este tema, ver el excelente libro de R. Prandi 1991).
- <sup>12</sup> Se trata de la genealogía simbólica la cual para ser validada debe seguir un patrón preciso y regular. El hecho de abandonar a su iniciador durante el aprendizaje, de cambiar de nación son entorpeces del trayecto y puede invalidar un estatus.
- <sup>13</sup> La madre del presidente del bloque es madre del santo y su reputación viene más del éxito del grupo que de su herencia religiosa.
- <sup>14</sup> La municipalidad de Salvador es dirigida por una antigua comunista aliada al partido radical-socialista, del actual presidente de la República.
- <sup>15</sup> El *barracao* se compone de un salón de fiesta donde tienen lugar los rituales abiertos al público y espacios sagrados más secretos donde objetos y ropas de los dioses son guardados.
- <sup>16</sup> Célebre iglesia de Salvador dedicada a San Roc y San Lázaro, patronos de las enfermedades eruptivas y asociadas en el candomble con Omolu.
- <sup>17</sup> Por el hecho de las relaciones familiares simbólicas que unen a los diferentes miembros de la comunidad, es la norma evitar para los miembros de una misma familia biológica tener el mismo padre o madre iniciador, a fin de evitar confusiones. Sin embargo, esta norma se aplica cada vez menos en las relaciones no maritales: de esta manera, una madre de sangre puede ser hermana de santo de su propio hijo sin que ello acarree ninguna consecuencia.
- <sup>18</sup> Al principio, estos dos templos salen de la misma casa matriz, pero la guerra de los orixas llevó a dos candidatas a la investidura suprema a crear su propio templo.
- <sup>19</sup> Mutua ayuda para la preparación y la organización de las fiestas calendarias, de las iniciaciones de fieles etc.
- <sup>20</sup> El salario mínimo es de 100 reais, equivalentes a 95 dólares en septiembre de 1995. Según estos últimos datos de la Seplantec (Secretariado de la planificación tecnológica), 52% de las familias domiciliadas en Salvador ganan hasta un salario mínimo al mes, y 72% hasta 4 salarios mínimos al mes.

<sup>21</sup> Este *terreiro* es pequeño y se compone de aproximadamente 20 adeptos regulares pero que en cada fiesta reúne a los vecinos y amigos, lo cual da una población promedio de 100 personas a ser alimentadas en una cena de clausura de fiesta.

REFERENCIAS:

- Agier, M. (1994) "Le destin de Lia. Histoire individuelle et identité collective dans le candomblé de Bahia", *Cahier de Sciences Humaines* (Paris), vol. 30, n° 3: 513-530.
- Augé, M. (1982) *Le génie du paganisme*. Paris: Gallimard.
- Costa Lima, V. (1977) *A família de santo nos candomblé jeje-nagô da Bahia: um estudo das relações intra-grupais*. Dissertação de Mestrado, Pos-Graduação em Ciências Sociais, UFBA, Salvador.
- Lanternari, V. (1965) "Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes", *Archives de Sociologie des Religions*, n° 19: 99-116.
- \_\_\_\_\_ (1966) "Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes", *Archives de Sociologie des Religions*, n° 21: 101-110.
- Prandi, R. (1991) *Os candomblés de Sao Paulo*. Sao Paulo: Hucitec/Edusp.
- Tall, E. K. (1995a) "De la démocratie des cultes voduns au Bénin", *Cahier d'Etudes Africaines* (Paris), 137, XXXV-1: 195-208.
- \_\_\_\_\_ (1995b) "Dynamique des cultes voduns et du Christianisme Céleste au Sud-Bénin", *Cahiers de Sciences Humaines* (Paris), 31 (4): 797-823.
- Velho, Y. (1975) *Guerra de orixás: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.



## **Cultos de posesión e iglesias pentecostales en Brasil. El relato de una “conversión”**

Véronique Boyer\*

En Brasil, el culto pentecostal está en pleno desarrollo desde los años 1970-80 y recluta principalmente entre la población femenina de los medios populares. Los nuevos pentecostales, entregados a la “verdadera fe” por un proselitismo empedernido, son, en su mayoría, antiguos católicos o medium de los cultos de posesión llamados afrobrasileños. En Belén, capital de uno de los estados de la Amazonia brasileña tal como en el resto del país, las iglesias pentecostales denuncian la “idolatría” del catolicismo y más violentamente aún, la alianza de los cultos de posesión con el diablo. En nombre de su misión de salvación, los pentecostales intentan entonces convencer a los médiums o hijos-de-santo, para que se unan a ellos atacando el sentido que la posesión representa para ellos. Pues si para los hijos-de-santo la posesión constituye la confirmación de su alianza con los seres invisibles, los pentecostales la interpretan como una prueba de la influencia del diablo sobre los hombres.

Sin embargo, el cambio aparentemente radical de pertenencia religiosa de cultos famosos por su tolerancia o por su indiferencia en cuanto a otras prácticas religiosas, hacia un movimiento en el que todo lo que es diferente se rechaza y pone del lado del demonio, no modifica mucho la

---

\* Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Paris.

estructura del relato de los itinerarios religiosos. Los pentecostales a menudo se muestran prolijos sobre su “mala vida” anterior y la nueva interpretación de los acontecimientos produce menos el efecto de descartar los primeros significados que el de agregarles sentido.

La presentación de la historia de una vida, ejemplo de tales recorridos, me dará la oportunidad por un lado, de subrayar los momentos de la recomposición del universo personal y social y, por otro lado, de mostrar cómo la narradora articula sus opciones pasadas y presentes sin que jamás filtre una contradicción insoportable. Con 39 años de edad, Lessa es una mujer que pasó más de doce años en los cultos de posesión antes de formar parte, desde hace unos cuatro años, de la Iglesia Cuadrangular. Esta Iglesia, fundada por una mujer en Estados Unidos en 1922, llegó al sur de Brasil en los años 1940 y a Belén en los años 1970.

### *El camino hacia los cultos de posesión o darse al diablo*

Lessa sitúa en su niñez la aparición de los primeros trastornos, cuando aún vivía en esta pequeña ciudad del interior amazónico, Obidos, donde nació. A la edad de quince años ella acompaña, en calidad de empleada del hogar, a una pareja que se va a la capital. Allí, la expresión de su mal adopta el lenguaje de los cultos de posesión que aprende a través de las mujeres de servicio de la zona: los insomnios y los “ataques de nervios”, el miedo y los llantos serían la consecuencia de sueños despiertos donde hombres invisibles para los demás seres humanos la acompañan por la calle ordenándole que se tire bajo un autobús o al pozo mientras otros se la llevan a viajar en el fondo del agua.

Las visiones y las alucinaciones auditivas se multiplican cuando deja la casa de sus patrones para vivir con unos primos originarios de su ciudad natal. Al caer la noche, en el camino de regreso, se siente acosada por los propósitos burlones de mujeres de largas cabelleras. Pero el relato de sus aventuras choca con la incredulidad de sus primos, y cuando se arriesga a contarles que “uno de estos hombres se acostaría” con ella, la tratan de loca.

Este período se sitúa bajo el signo de una doble transgresión respecto a una definición de la feminidad por la encarnación de los valores familiares y la proximidad del universo doméstico. Lessa parece adoptar, en efecto, un com-



portamiento masculino. Consume alcohol para “darse valor”. Pasa también la mayor parte de su tiempo en la “calle”, lugar considerado de encuentros ocasionales lejos de las obligaciones familiares. Tiene 22 años cuando conoce a un taxista 14 años mayor que ella, Pedro, el cual será luego su esposo. Este le habría propuesto llevarla a un jefe de culto conocido por él, “una mujer que trabaja”, para descubrir el origen de su mal.

Dicha mujer diagnostica una “mediumnidad” desabrochada y un principio de locura, que sólo la sumisión de Lessa a los espíritus puede conjurar. Lessa acepta esta interpretación de las cosas anormales de su existencia en términos de una elección por los espíritus. Decidida a cumplir con esta “misión”, se resigna a prestarles su cuerpo para que puedan intervenir en la vida de los hombres y ayudar con sus consejos a los que sufren. Pedro la habría alentado en esta vía: espera a Lessa al salir de su trabajo, la lleva al terreiro y compra con sus dineros la ropa y el material solicitado por la madre-de-santo para hacer una ofrenda a los espíritus y demostrar la buena voluntad de su mujer.

Desde el punto de vista pentecostal, hoy día adoptado por Lessa, esta ofrenda no sólo consagró su alianza con los espíritus; en realidad selló un pacto con el diablo, pacto concretado por la nueva experiencia de la posesión para Lessa. Pues ceder a la presión de los seres invisibles o más bien dejar de resistirles es “entregarse al diablo”.

Bajo el mando de la madre-de-santo, la tenemos por siete años haciendo su aprendizaje del universo de los cultos para reconocer los espíritus representados por los otros médiums del *terreiro*. En la mayoría de los *terreiros* de Belén, la categoría de los espíritus *caboclos* ocupa un lugar central en el sistema de clasificación de los seres invisibles. Usando la polisemia del término, el cual designa en el lenguaje común tanto a los indios aculturados como a los mestizos o a los habitantes del medio rural, los médiums atribuyen a los *caboclos* una naturaleza múltiple: son a la vez espíritus de muertos, espíritus de seres humanos desaparecidos (entonces se dice que son “encantados”, diferencia que establecería la ausencia de descomposición del cuerpo) y espíritus de animales. Un mismo *caboclo* podría además presentarse como *exu*, personaje a veces asociado al diablo de la tradición católica. Lessa encarna ella misma varios *caboclos* y un *exu* femenino.

Identifica también al personaje de sus visiones que abusa supuestamente de ella: el *boto*, un delfín de agua dulce, ilustre figura de los mitos amazónicos. Gran seductor de mujeres, el *boto* se invoca a veces cuando nace un niño ilegítimo. Tendría la facultad de tomar una forma humana, a veces la del marido para engañar a las mujeres. Aplicando la lectura de los cultos urbanos a un personaje del mundo rural, Lessa describe el *boto* igual que los otros *caboclos*, con los rasgos de una figura dominadora exigiendo su total sumisión. El *boto* se comportaría con ella como un “compañero” celoso el cual, al no aceptar la intrusión de otra figura masculina, muy real ella (Pedro), quería a toda costa expulsar a su rival. La participación de Lessa en los *terreiros* le permite comprender al mismo tiempo el significado de los “viajes al fondo del agua”: una marca de elección personal que casi todos los mediums exhiben también.

Sin embargo, no logra apropiarse del personaje del *boto*, ni a asociarlo a su persona para hacerlo aceptar como una extensión de su identidad. Pues, al contrario de los médiums que hacen de su atormentador invisible su doble en la posesión, el *boto* de Lessa es encarnado por otra mujer, María, hermana de la madre-de-santo, ella misma jefe de culto y “amiga de su marido”. Ahora bien, un neófito en *caboclo* no podría rivalizar con la propietaria de un *terreiro*, mucho menos si está ligada a su madre de santo por un “lazo de sangre”. Desde entonces Lessa conoce un recrudescimiento de sus trastornos y deja el *terreiro*.

Ella explica su ida en términos parecidos a los de los médiums de los cultos. Por lo tanto el “trabajo” que los *caboclos* le imponen, la sangre de los animales sacrificados que la obligan a tomar y las “perturbaciones” que su hogar sigue padeciendo, son los argumentos que disimulan su derrota profesional. Sin embargo, a lo largo de esta enumeración, no deja de atribuirse algunas de las cualidades que son el atributo de los médiums competentes: la pérdida total de conciencia durante la posesión, la falta de dominio de su cuerpo y el cumplimiento de actos que, por su repugnancia, prueban la presencia de seres invisibles sobre el hijo-de-santo. Aunque pentecostal en el momento de la entrevista, Lessa no sugiere en ningún momento que los mediums se coloquen por decisión propia del lado del mal.

Es cuando decide entonces crear su propio *terreiro* e instala en su nuevo ambiente las estatuas de sus *caboclos* que estaban, hasta ahora, en casa de su madre-de-santo. Al mismo tiempo que ejerce su profesión de peluquera en el domicilio conyugal, empieza a responder a solicitudes de servicios religiosos. Su empresa se ve al principio llena de éxito. Sus proezas de poseída le son contadas por sus allegados y clientes satisfechos, quienes le demuestran su gratitud con regalos tan diversos como aparatos electrodomésticos o joyas de fantasía. No obstante pronto renuncia a seguir esta carrera religiosa pues, dice ella, “la vieja sensación de vacío interior” se va acentuando cada vez más. ¿Se muestra Lessa, en realidad, como una madre-de-santo demasiado mediocre para constituir una clientela fiel? ¿O tal vez Pedro está celoso de los ingresos de su esposa ahora mayores que los suyos, y se siente desposeído de su papel de proveedor del grupo doméstico tal como muchos de los compañeros de estas mujeres médiums?

Notemos en efecto que Lessa atribuye aquí a Pedro un papel que rompe singularmente con el que las mujeres médiums reservan en su relato a su compañero. En su narración, el hombre aparece invariablemente como el personaje que contraria su vocación en los cultos, el que confunde a los espíritus con demonios. En cambio, el primer contacto con los cultos se señala como un acontecimiento femenino. La sustitución de un personaje femenino por un personaje masculino no es anodina; sugiere que a la historia contada por Lessa le falta mucho para llegar a su desenlace.

### *De médium a creyente: la liberación*

Además, al evocar su ingreso al culto pentecostal, su relato toma un carácter muy parecido al de las mujeres médiums cuando cuentan con su adhesión definitiva a los cultos. Pedro se ve entonces dotar de un papel más conforme con las críticas femeninas. Se vuelve un hombre parecido a todos los hombres cuando se niega a seguirla en el camino bueno y acumula las conquistas femeninas, ignorando las consecuencias de sus actos. Lessa, por ejemplo, debe enfrentar a una antigua compañera de Pedro de la cual tuvo seis hijos. Enloquecida por la noticia de su matrimonio oficial, esta mujer habría vaticinado a Lessa las peores cosas, entre ellas la no concepción. Según Lessa, el espanto que experimentó al

encontrar, delante de su puerta, unos cadáveres de gallos negros y excrementos humanos, la impulsaron a consultar a un jefe de culto amigo. Pero siempre se negará, ante el asombro de éste, señala ella, a devolver el encanto contra su adversario.

Hoy día, desde el lugar que ocupa entre los “verdaderos creyentes”, interpreta su resistencia de entonces como la prueba de otra elección anterior, su elección por los *caboclos* que, finalmente, terminará suplantando. Pues, antes de haber captado los primeros signos del interés de los *caboclos* hacia su persona, cuando estaba aún en el “vientre de su madre”, Jesús la habría envuelto de su condescendiente atención. En el relato, esta sustitución se opera en una notable continuidad con las representaciones de los médiums, los cuales insisten también en una elección precoz por los espíritus. De ahora en adelante es en nombre de Jesús que Lessa conjura los ataques de brujería.

Su furor se devuelve contra los seres invisibles. Un día de rabia bota sus estatuas en el jardín. El castigo de los *caboclos*, por tal acción, alcanza a su hija de 4 años, la cual se echa a pegar gritos que parten el corazón. Las estatuas reintegran de inmediato el espacio doméstico pero Lessa las aleja del resto de la casa con una cortina y promete vengarse.

Recibe el mensaje evangélico de una mujer pero no de cualquier mujer: se trata de una antigua hija-de-santo conocida en un *terreiro*, que había perdido de vista por mucho tiempo y gozaba de una excelente reputación entre los médiums de los cultos. Después de un caluroso reencuentro, Cecilia proclama bien alto su pertenencia a la Iglesia Cuadrangular y luego la incita “a entregarse a su vez a Jesús”. Lessa se muestra profundamente conmovida por esta conversación, por cierto menos por el mensaje enviado que por la personalidad y la posición que antes ocupó su interlocutora en el medio de los cultos. Si esta famosa hija-de-santo pudo unirse a los pentecostales juzgados intolerantes y austeros, ¿por qué no encontraría también ella un consuelo entre ellos? Dejando de lado su mala opinión sobre los creyentes y temiendo por la salud de su hija, Lessa se compromete a ir pronto a la Iglesia Cuadrangular.

Pero, dice Lessa, Satanás es “traidor”. Actuando como un *caboclo* deseoso de castigar a un medium reacio, le dispara una “flecha” invisible

por la espalda que se aloja en la columna y que le impide hablar y respirar. Después de un día de trabajo particularmente duro, hacia las siete de la noche, Lessa echa desordenadamente todos los objetos del culto (las estatuas, los collares rituales y la ropa) en un gran bolso.

Una vez en la Iglesia, ella entrega el bolso al pastor quien, con un comentario lleno de ironía, saca, uno por uno, los objetos de los *caboclos* para enseñarlos a la asamblea. Aunque Lessa haya venido por voluntad propia, siente que este gesto es una ofensa insoportable y que la ira se va apoderando de ella inexorablemente. Dejando entonces que los espíritus se apoderen de su ser y de su conciencia, se transporta. Cuando vuelve en sí, Lessa experimenta un gran alivio: gracias a las oraciones de los pastores la flecha ha salido de su espalda y el diablo ha sido “destruido”. Esta posesión demoníaca es la primera de una larga serie al cabo de la cual Lessa podrá decirse “liberada” de la influencia de los *caboclos* y del diablo.

El testimonio de su sobrina le será valioso para imponer su nueva opción religiosa en su alrededor. Al contar a Lessa y a sus allegados su comportamiento durante la posesión, su sobrina le da la prueba que el trance es muy real y que no intenta mostrarse “superior” a los demás (una actitud reprobada que da motivo al chisme). Este procedimiento narrativo no es propio de los pentecostales. Los médiums también tienden siempre a hacer responsables a los padres y vecinos por haber tenido un papel activo en su decisión de dedicarse a los *caboclos*. Lessa que supo formar tal círculo alrededor suyo en su incursión en los cultos, cuando se aproxima al culto pentecostal logra encontrar a una aliada en la persona de su sobrina quien le sirve de fiadora.

Es preciso decir que el lazo con los seres invisibles, tan problemático en los cultos que se vuelve a discutir en cada posesión, es aceptado de entrada por los pentecostales que trabajan en sacar al ser humano de las garras del demonio. El exorcismo pentecostal trata, en efecto, de manera parecida lo que siempre permanece separado en los cultos. La alianza con los *caboclos* y la agresión de los espíritus hacia personas cercanas fallecidas o, repitiendo las palabras de J-P. Olivier de Sardan (1994), la ramificación de la posesión y la terapéutica se consideran aquí como unas formas distintas de una misma manifestación diabólica.

Lessa es un buen sujeto para el exorcismo pentecostal. Es capaz de brindar la posibilidad de ver una posesión y de contribuir así a la escenificación de la lucha contra el diablo. Pero ya no debe ser convincente ni imponerse en el corro de las hijas-de-santo bajo la mirada apreciadora de eventuales clientes.

Los miembros de la jerarquía de la Iglesia le avisaron que su esposo podría reaccionar violentamente en contra de esta decisión. De hecho, Pedro la insulta, la provoca con alimentos cuando ella está ayunando o intenta valerse de su autoridad de jefe de familia. Lessa por su lado emplea mil astucias para hacerle cambiar de opinión. En medio del ayuno y de las oraciones ella introduce elementos de chantaje afectivo. Igualmente recurrir al orgullo paterno cuando sugiere a su hija que invite a su padre para verla cantar. Finalmente, en época de lluvias Lessa le pide a Pedro que la lleve a la iglesia en carro sabiendo perfectamente que no podría esperarla por mucho tiempo, incómodo en el vehículo, y que acabaría entrando.

Cuando el pastor encuentra en su domicilio la razón de la persistencia de sus posesiones—un crucifijo “adorado” por Pedro— Lessa conocerá su última posesión. La expulsión que seguirá consagra en efecto su “liberación”. Algunas semanas más tarde se lleva a su marido y a su hija a la iglesia donde se pone a hablar “en lenguas extranjeras” bajo la inspiración del Espíritu Santo. Este bautizo por el fuego será seguido del bautizo por inmersión, consagrando oficialmente su integración a la congregación.

Lessa ahora es miembro importante de la congregación de su barrio: está a la vez al frente de un grupo de unas cincuenta mujeres de todas las edades que se reúnen varias veces a la semana para conversar, rezar y visitar a las que no se pueden desplazar. Esta función envidiable de presidenta del círculo de las mujeres hace que frecuentemente la soliciten esposas o madres desesperadas. Muy conocida por sus vecinos pentecostales y por muchos otros, ella se beneficia así de una posición social muy segura entre los suyos. Su estatuto social está directamente ligado a su itinerario religioso, pues el tiempo que pasó en los cultos de posesión le permitieron adquirir un conocimiento de los *terreiros*, que la califica para el puesto que ocupa actualmente. Su experiencia en los cultos de posesión y su experiencia personal del exorcismo, la destinan

así casi naturalmente, a los ojos de los miembros de su congregación, a asumir una función delicada: la de “liberar” a su vez a los médiums con los cuales había compartido las convicciones.

Su llegada al culto pentecostal se acompaña, según ella, de una mirada nueva sobre las relaciones entre los seres humanos en donde el amor al prójimo se sustituiría a la ley del talión y a los ataques mágicos. Pero Lessa no se cree superior a los seres humanos con los que se codea. Si se considera satisfecha “por el poco tiempo que ha pasado de la mano de Dios”, pues tuvo una vida más larga en compañía de Satanás que con Dios, reconoce no ser tan sometida a su marido como lo debe una mujer pentecostal. Además nada dice sobre si se someterá muy pronto. En efecto, de tanto interceder a favor de sus allegados, de exorcizar los diablos de otros y de luchar contra Satanás, se le olvida, dice ella, rezar “para que se transforme su vida” y, por lo tanto, atacar a sus propios demonios.

Las Iglesias establecen límites claros entre el bien -que ellas representan- y el mal -que los otros sirven. Pero no se tiene la seguridad de que sus miembros tomados por separado lo entiendan de la misma manera. A. Cohen (1994) quien analizó el envite de tales límites mostró que son tanto más fuertemente investidos simbólicamente por la sociedad cuanto más ambiguos para el individuo. Por consiguiente uno se puede preguntar si Lessa, al contemplar sus “defectos” con cierta indulgencia, no queda más cercana a una concepción del mal en términos “de debilidad tolerable” -lo que los médiums de los cultos no negarían- que en los de “un poder por dominar” -lo que corresponde a la interpretación pentecostal habitual- (repito aquí las palabras de Parkin 1994).

Las variaciones personales de estos relatos, muy estereotipados, además aparecen mejor cuando se compara el itinerario de Lessa con el de Nelly, una mujer negra de edad mediana, nacida en la ciudad. El recorrido de Nelly es de los más clásicos para unos médiums prestigiosos y reflejan perfectamente un movimiento de africanización de las prácticas rituales que se pueden observar en el Brasil entero. Después de tres años pasados en este centro espiritista, se dirige a un jefe de culto con el cual se queda por seis años. En 1979, ella decide hacerse iniciar al candomble *ketu*, culto considerado más fiel a África y para esto se va a Bahía, ciudad del noreste brasileño

donde las tradiciones africanas se habrían conservado mejor. Sin entrar en detalle, basta con decir que su iniciación, como Dios manda, le confiere un capital de respetabilidad considerable entre los mediums de Belén de los cuales Lessa nunca se benefició.

Sin embargo, hace dos años, Nelly vuelve a poner todo en juego: su estatuto de hija-de-santo confirmado, su confianza en su divinidad-electora, su orixá y lo bien fundado de prácticas rituales organizadas alrededor de la posesión. La duda se habría apoderado de ella cuando una de sus hijas lleva a su casa una Biblia prestada por una amiga. La lectura del Libro —acompañada de una conversación con el Dios, que la inspiró— habría sido suficiente, según Nelly, para derrumbar sus convicciones más íntimas. Las razones que la incitaron a dejar los cultos de posesión son, evidentemente, más complejas de lo que ella dice. Para un padre-de-santo la toxicomanía de su hijo que los médiums no pudieron curar es el motivo principal de su desafección a los cultos. Por su parte una madre-de-santo afirmaba que los innumerables chismes circulando sobre unos y otros la asquearon. No cabe duda que los chismes sobre Nelly denunciaban sus desmedidas ambiciones religiosas y su deseo de subir con demasiada rapidez los escalafones de la jerarquía de los cultos. Pero ninguno afectaba su *savoir-faire* de hija-de-santo ni la realidad de su posesión por los *orixás*. Es muy notable que estos jefes de culto no han, en ningún momento, emitido alguna reserva sobre la competencia religiosa de Nelly, tal como lo habrían hecho sin remordimientos en cuanto a otros médiums.

La posición de Nelly en el universo de los cultos no se vio pues nunca amenazada como la de Lessa. Busca menos un ambiente favorable para demostrar los talentos suyos hasta ahora desperdiciados que un lugar que escape a la vigilancia de los otros hijos-de-santo. Hecho revelador: en dos años Nelly no se sometió jamás a las sesiones de exorcismo. Las características de la Iglesia Universal, cuya jerarquía siempre masculina no pertenece nunca a la población local, no constituyen un obstáculo para una participación que se define ante todo como un momento de espera.

La experiencia personal que determina las estrategias elaboradas permite así dibujar, en un movimiento análogo a los cultos de posesión, S muchos caminos posibles y muchas maneras de integrarse al culto pentecostal.



Además, aunque Nelly se pregunta hoy en día sobre la existencia de las divinidades de los cultos, reconoce seguir estimando a los hijos-de-santo y se rebela cuando un pastor le sugiere que los médiums de los cultos matan niños para aumentar la eficacia de sus trabajos. Para expresar claramente el sentimiento de los jefes de *terreiro*, ¿me pregunto si me resultaría extraño observar a mi regreso a Belén que volvió al medio de los cultos de posesión?

REFERENCIAS:

- Cohen, A. P. (1994) *Self consciousness: an alternative anthropology of identity*. London: Routledge.
- Olivier de Sardan, J.-P. (1994) "Possession, affliction et folie: les ruses de la thérapisation", *L'Homme* (Paris), n° 131 (juil.-sept.): 7-27.
- Parkin, D. (1994) "Introduction", en *The Anthropology of Evil*. Cambridge: Blackwell.



## Capítulo II

# SISTEMAS POLÍTICOS, PRÁCTICA E IDENTIDAD



# **Representación y organización política moderna de los indígenas del Amazonas: una re-evaluación**

Paul Oldham\*

El tema central de este papel se basará en los Wothíha (Piaroa), pueblo amazónico formado por 11.539 individuos que viven en 178 comunidades diseminadas en un territorio de 40.000 km<sup>2</sup> ubicado en los estados Amazonas y Bolívar, en la parte sur de Venezuela (Mansutti-Rodríguez 1987, Ocei 1995).

De los trabajos realizados a finales de los años 60 y mediados de los 70 por antropólogos como Overing, Boglar y Monod, se concluye que el pueblo wothíha es mejor conocido dentro de la literatura antropológica por el valor fundamental que le dan a la paz (Overing-Kaplan 1975, Boglar 1971, Monod 1987). Cuando ese intensivo trabajo de campo fue realizado, estos antropólogos mantuvieron que, predominantemente, los Wothíha podrían ser clásicamente descritos como un pueblo con un tipo de vida tradicional, en casas comunales ubicadas a lo largo de los bancos de ríos y cañadas de la densa selva tropical, mientras que las relaciones con la sociedad venezolana eran en su mayoría de tipo comercial (Mansutti-Rodríguez 1986, 1990, Oldham 1996). Sin embargo, la situación con la cual se encontraron los antropólogos en los años 90 ha cambiado radicalmente.

En 1969, el recién elegido gobierno de coalición presidido por Rafael Caldera introdujo un ambicioso programa de modernización en

---

\* Instituto de Estudios de América Latina (I.L.A.S.), University of London.

Amazonas orientado hacia la protección de las fronteras venezolanas y hacia la incorporación de los recursos de la región a la economía nacional (Codesur 1970, Oldham 1995). Como parte de este proceso, miembros de 19 pueblos indígenas de la región fueron estimulados a mudarse a comunidades ubicadas a lo largo de las fronteras y a aceptar del gobierno promesas de vivienda, escuelas y cooperativas económicas y de cuidados de salud diaria (Codesur 1970, Oldham 1995).

Actualmente la mayoría de los Wothíha viven en comunidades agrupadas en casas "rurales" de techo de paja construidas con bloques de cemento y arena. Los Wothíha usan vestidos occidentales, y el 49% de todos los mayores de 5 años utilizan un dialecto derivado del español como un segundo idioma (Ocei 1995, vol. 1: 93-231). También, existen 56 escuelas en la totalidad de la tierra wothíha y más del 55% de los Wothíha mayores de 5 años han recibido algún tipo de educación occidental (Ocei 1995, vol. 2). Además existen 27 dispensarios médicos en las comunidades wothíha del Amazonas (Ocei 1995, vol. 2). Estos dramáticos desarrollos han coincidido con la penetración de grupos misioneros en estas comunidades. En la actualidad, 86 (57%) de las 151 comunidades wothíha en el Amazonas reciben visitas de misioneros salesianos de la Iglesia Católica o de misioneros fundamentalistas de las Nuevas Tribus, provenientes de los Estados Unidos.

A un nivel más general, los Wothíha participan en elecciones regionales y nacionales; se cepillan los dientes con Colgate; beben Pepsi y cerveza; lavan su ropa con jabón de panela y jabón en polvo; comen arroz, pasta y avena Quaker; poseen cocinas a gas, neveras, aparatos de música, camas al estilo occidental, motores fuera de borda y manejan camiones de carga.

Se nos muestra una historia aparentemente familiar, en la cual un pueblo amazónico ha abandonado la seguridad y las certezas provenientes de una vida en la selva remota por una vida en la periferia de un estado típicamente occidental, para formar parte de una sociedad nacional y hacia un sistema mundial más amplio dominado por el capitalismo.

Sin embargo, a partir de los años 80 los Wothíha se involucraron, cada vez más activamente, tanto en la construcción de nuevas estructuras de organización para representar sus intereses, como en su participación

en los movimientos indígenas emergentes. El momento crucial en la moderna política wothíha ocurrió en 1984 cuando lograron una victoria, muy celebrada entre ellos, contra un ganadero políticamente poderoso quien había invadido sus tierras en el área conocida como el Valle de Guanay (Mansutti-Rodríguez 1985, Colchester 1985, Oldham 1996). En el punto culminante del conflicto, en octubre de 1984, en una reunión de más de 300 delegados de 79 comunidades, los Wothíha dividieron sus tierras en siete sectores y crearon una organización conocida como el Consejo de los Sectores Uhuöttöja (Conseu), en lo sucesivo el Consejo Wothíha, integrado por un presidente, un vice-presidente y por miembros elegidos por cada sector (Mansutti-Rodríguez 1985, Oldham 1996). Desde los años 80, en medio de considerables problemas, los Wothíha han tratado de reestructurar el Consejo a través de la formalización de estructuras de organizaciones comunitarias y a través de la creación de organizaciones por sectores, tales como la Organización Indígena de los Piaroa "Uhuottuja" del Sipapo (Oipus) compuesta por 48 comunidades del corazón de la tierra wothíha.

En un nivel más amplio los Wothíha han sido activos participantes y líderes en alianzas a nivel regional, nacional e internacional. De esta manera, han sido miembros activos en la creación, en 1992, del partido político Movimiento Indígena del Amazonas (Midea) y representaron un importante papel en la creación de una alianza de 19 pueblos indígenas conocida con el nombre de Organización Regional de los Pueblos Indígenas del Amazonas (Orpia), que desde ese momento se ha convertido en una de las organizaciones indígenas más significativas en Venezuela. A nivel nacional los Wothíha han sido elegidos en varias oportunidades como coordinadores nacionales del Consejo Nacional Indio de Venezuela (Conive) y de la Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic). A nivel internacional, desde mediados de los 80 en adelante, los Wothíha han participado en reuniones del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (Coica) y en conferencias indígenas en Panamá, Canadá, Brasil, Ecuador, Perú, Guatemala y México. Esta participación, como podríamos suponer, no está limitada sólo a individuos con formación occidental. En 1993,

chamanes wothíha viajaron a México y Canadá para participar en conferencias internacionales sobre el chamanismo.

La dramática manifestación de estas organizaciones, entre pueblos como los Wothíha, y su amplia participación en el “movimiento indígena” presenta para la antropología el problema de cómo puede explicarse la manifestación de estas organizaciones. Esto es particularmente sorprendente cuando consideramos que los sistemas políticos de los pueblos del Amazonas han sido clásicamente descritos en términos de aquello que *adolece* cuando han sido comparados con sistemas occidentales (Clastres 1989). Como Overing lo ha expresado, usando irónicamente la frase de Viveiros de Castro (1992), el problema que presentan estos pueblos, como los Wothíha o los Arawaté, es que son sociedades minimalistas que tienen “poca o ninguna estructura social”, en cuanto a que la estructura social se defina en términos de “estructuras de separación y oposición” y en “estructuras de desigualdad o la elaboración institucional de relaciones de autoridad y subordinación” (Overing 1993: 193).

La interrogante sería ¿cómo podemos explicarnos el hecho de que sociedades, que desde nuestra perspectiva han carecido históricamente de estructura social y política, están ahora comprometidas en un intenso proceso de creación de estructuras de organización? Mientras que, de modo sorprendente, la manifestación de organizaciones indígenas pertenecientes a los pueblos amazónicos ha recibido poca atención académica formal, es apropiado argumentar que dos amplias tendencias son identificables en antropología y en representaciones más amplias de “movimientos” indígenas. La primera de ellas, es la que trata a las organizaciones indígenas como expresiones culturales “inauténticas” y a sus líderes como miembros marginales de estas sociedades, lo cual llama particularmente la atención cuando consideramos que organizaciones, tales como la de Hiwi (Guahibo) Unuma y la de Yanomami Suyao (Shabonos Unidos Yanomami del Alto Orinoco), han sido laboriosamente influenciadas por los misioneros. Alternativamente, debemos señalar el hecho de que organizaciones como la Federación Indígena de Amazonas, que fue creada por el Partido Social Cristiano (Copei) en 1972, es en efecto controlada por cualquier partido político que esté en el poder en ese momento. Como tales, las



formas de organización adoptadas por estas organizaciones pueden ser juzgadas como no auténticas y sus líderes con formación occidental podrían ser juzgados como clientes de los misioneros o de los partidos políticos con una influencia marginal entre su propio pueblo.

La propuesta alternativa que emerge en una literatura más amplia llamada "Nuevos Movimientos Sociales" tiende a observar a todos los movimientos sociales como manifestaciones de un deseo de una mayor democracia, de un deseo de mayor "participación" (Escobar y Álvarez 1992; Foweraker 1995). Como tales, estas organizaciones indígenas forman parte de una lucha mucho más amplia, titánica y romántica, donde estudiantes, mujeres, campesinos y ambientalistas, entre otros, están comprometidos en la representación y participación en la toma de decisiones dentro del sistema del Estado.

En este punto es donde surge el problema central del cual trata esta disertación. Mientras que en ambas perspectivas existen elementos veraces, los Wothíha expresan una considerable frustración por los voceros de las dos posiciones. Me fue expresado frecuentemente, por los Wothíha y por otros líderes indígenas, que "somos mejores antropólogos que los antropólogos, porque vivimos en la realidad". En efecto, la "realidad" de aquello que los Wothíha y otros pueblos indígenas llaman "la lucha" no está siendo adecuadamente representada. Para los antropólogos, la interrogante primordial será ¿cómo producir fieles representaciones de la "realidad" de su "lucha"? Esto, para los antropólogos es esencialmente un problema académico. Sin embargo, como veremos más adelante, para los Wothíha este es un problema fundamentalmente político.

En esta disertación argumento que, a fin de construir una representación más fiel de la "realidad" de la moderna experiencia wothíha, debemos comenzar con los primeros principios examinando las razones de por qué la antropología ha representado clásicamente tales sistemas en términos negativos o aparentemente románticos. Con el fin de lograrlo, sostengo que debemos volver a un área donde los antropólogos en general han sido reacios a aventurarse, la filosofía política.

*El problema de la representación:  
antropología, filosofía política y naturaleza humana*

Clastres (1989), en una profunda crítica de las representaciones antropológicas de los sistemas políticos amazónicos, ha resaltado el hecho de que los antropólogos parecen incapaces de representar estos sistemas en términos positivos. Arvelo-Jiménez trata este problema en su importante estudio de la organización política ye'kwana cuando sostiene que:

Dentro de un poblado hay un marcado grado de solidaridad al mismo tiempo que una notable falta de poder en sus líderes. El resultado es un caos aparente porque además de la falta de instituciones políticas, los pocos Ye'kuana con autoridad son a fin de cuenta líderes con muy poco poder... (Arvelo-Jiménez 1975: 5).

Esto lleva a este autor a realizar la pregunta de "cómo, entonces, es que tal sociedad funciona?". Este es el principal problema que presentan las sociedades amazónicas (ver también Alès Cap. II, este volumen). Nos parece imposible encontrar una sociedad en la cual ciertos individuos no están investidos con lo que los científicos políticos clasifican como autoridad política "definida como el derecho, generalmente visto como legítimo, de tomar e implementar decisiones que están ligadas a un área prescrita como jurisdiccional" (Birch 1993: 139). O, para utilizar la definición de poder más comúnmente citada, la cual enuncia que es difícil descubrir "una relación en la cual A—grupo o individuo— induce a B a comportarse en una forma que B no hubiese escogido sin la presión ejercida por A" (Birch 1993: 142). En la búsqueda de la respuesta a este problema se nos presentan dos alternativas principales. La primera de ellas, es el aceptar simplemente el hecho de que estas sociedades son "caóticas" o "anárquicas" o utilizar términos menos pesados como "acéfalas". Alternativamente, Riviere (1984) sugiere, como Rosengren (1987) y Santos de Granero (1986, 1993) entre otros, que podemos buscar con más ahínco aquello que en el occidente reconocemos como poder, a través del análisis de temas como el de las relaciones de identidad sexual o control chamánico sobre "las formas rituales de producción". Los problemas que estas opcio-

nes presentan se dividen en dos: desde la perspectiva wothíha, su sistema político no era históricamente anárquico, caótico o acéfalo. Como veremos, desde esa perspectiva la creación de nuevas organizaciones no representa un intento de superar la naturaleza anárquica de su sistema político, es más bien un intento de combatir la "anarquía" resultante del contacto en aumento con el Estado venezolano y la sociedad nacional. Similarmente, según mi experiencia, cualquier intento de argumentar que los hombres wothíha ejercen considerable poder sobre las mujeres provoca hilaridad entre ellas (ver Overing 1986). Los hombres wothíha no pegan a sus mujeres y las decisiones en temas de interés de la comunidad no se verán como legítimas sin haberlas consultado totalmente con ellas.

Mi propósito es el de sugerir que, antes de aceptar las representaciones existentes como precisas, o buscar manifestaciones de aquello que nosotros vemos como el poder más diligente, deberíamos comenzar por tratar de comprender por qué asumimos que el poder coercitivo es necesario para el mantenimiento del orden social.

El argumento de que el poder coercitivo es necesario para mantener el orden social data de hace dos mil años. Sin embargo, por el momento no necesitamos buscar más allá del siglo XVII en el enunciado del filósofo inglés Thomas Hobbes, a quien se le adjudica la definición de poder más comúnmente utilizada. En su obra *Leviathan*, Hobbes ([1651] 1986, Cap. XI: 16) establece que:

Atribuyo como una tendencia general de toda la humanidad, un permanente e inquieto deseo de poder tras poder, el cual cesará sólo con la muerte.

Trescientos años después, el mismo punto de vista es expresado en uno de los clásicos de antropología política *Political Systems of Highland Burma*, por Edmund Leach, donde éste (1954:10) argumenta que: «un deseo consciente o inconsciente de obtener poder es una frecuente motivación en los asuntos humanos».

Para Hobbes, el inquieto deseo del hombre de obtener poder es problemático por dos razones. En primer lugar, el propósito de Hobbes era el de crear una ciencia política a través de la aplicación de la teoría del

movimiento de Galileo (Macpherson 1986). Como veremos, esto es significativo ya que se obtiene como resultado que el punto de vista de la filosofía de Hobbes sobre la Naturaleza es esencialmente mecanicista. El hombre está ubicado en un Universo de objetos neutrales, antes que de objetos con entidad. Como consecuencia, la única fuente a través de la cual el hombre puede obtener poder proveniente de recursos apropiados, tales como la fama o la riqueza, es por medio de la apropiación del poder de otros hombres.

El segundo problema que surge del deseo del hombre de buscar poder es que los hombres se resisten a los intentos de apropiación de su propio poder. El resultado es un estado de “guerra de todos los hombres contra todos los hombres” (Hobbes 1986, Cap. XIII: 188).

Es aquí donde el primordial problema que ha ocupado a generaciones de filósofos políticos llega a su punto central. Asumiendo que el hombre posee pasiones las cuales, si no son controladas, destruyen toda posibilidad de sociedad ¿cómo debería ser estructurado un sistema político que permita al hombre ir en la búsqueda de sus intereses de forma pacífica y hacer posible la sociedad?

Podemos sintetizar la respuesta, esencialmente conservadora, a esta pregunta que ha alcanzado predominancia política en el Occidente por los últimos ciento cincuenta años de la siguiente manera: algunos miembros de la sociedad son menos capaces que otros de controlar sus peligrosas pasiones innatas a través de la aplicación de la razón. Basado en esto, con el fin de crear una sociedad estable, estos miembros deberían transferir su poder de toma de decisiones y su derecho a usar la fuerza, por períodos establecidos, a grupos o individuos propuestos como más capaces de controlar sus pasiones que otros a través del uso de la razón. Este sistema de transferencia de poder, de toma de decisiones, conocido como representación fiduciaria, reposa en el fundamento de los sistemas de las democracias representativas, que son proclamadas actualmente en el Occidente como la mejor forma posible de organización política.

Sin embargo, basado en la literatura existente, está muy claro que uno de los principales problemas en el análisis de los sistemas políticos amazónicos, es que los líderes de las sociedades amazónicas no son

investidos con el poder de tomar decisiones en nombre de sus parientes. Esto nos conduce al punto de vista que sostiene que estas sociedades son anárquicas. Como veremos ahora, esto es precisamente lo que quieren que pensemos muchos filósofos desde la época de Platón.

En la práctica, lo que llamaríamos actualmente democracia representativa surge como un compromiso entre la tiranía de gobierno ejercido por la elite y una forma de organización política, que se ha dicho ha existido en la antigua Atenas y en la Ginebra del siglo XVII, descrita por la mayoría de los pensadores como anárquica. Esta forma de organización política se clasifica en la actualidad como una democracia directa, donde los miembros de la organización política no entregan el poder de toma de decisiones a terceros sino por cortos períodos, y los líderes son clasificados como delegados. El concepto de democracia directa ha sido criticado severamente como: autoridad por la masa irracional, tiranía de la mayoría, anárquico, romántico y no realista. Como Hobbes, quien difícilmente fuera un famoso demócrata, acotó en 1651:

Aquellos que están descontentos con la monarquía, la llaman tiranía; y aquellos que están contrariados con la aristocracia, la llaman oligarquía: así también, aquellos que se encuentran a sí mismos afligidos bajo una democracia, la llaman anarquía (1986: 240).

Mi punto de vista es que estamos tratando, en el caso de las sociedades amazónicas, con unos sistemas políticos directos donde el gobierno del pueblo y los líderes tienen un limitado poder de toma de decisiones (ver Alès, Cap. II, en este volumen). De hecho, los mismos pueblos indígenas se están apropiando de este concepto de las ciencias sociales occidentales usando el contraste que existe entre “vertical” y “horizontal”, para describir que los sistemas de organización tienen una vaga historia entre los científicos sociales (Oldham 1996). Sin embargo, sería preciso establecer que el término “horizontal” se usa generalmente como una apariencia atractiva de lo que es el sistema de organización directo no jerárquico.

Pero, para las mentes entrenadas al estilo occidental, la idea de la democracia directa parece romántica. Esta trae a colación imágenes del

llamado “buen salvaje” de Rousseau, que camina errante a través de la belleza del bosque con una flor en su cabello. Como demostraré a continuación, por medio de un análisis de las concepciones wothíha del hombre en el cosmos y de la naturaleza humana, la clasificación de sus sistemas políticos como “horizontal” emerge de la interpretación del hombre en el Universo que está caracterizada por la violencia, la competencia y el canibalismo.

El primer punto es que, en el caso de los pueblos amazónicos, no estamos tratando con un punto de vista del hombre en un universo mecánico, donde los únicos medios de obtener poder son a través de la apropiación del poder de otros hombres. Más aún, Descola (1994) ha argumentado, en el caso de los Achuar del Ecuador, que estamos tratando con pueblos que de diferentes maneras se ven a ellos mismos como parte de una “sociedad de naturaleza”. Como ahora argumento, esto tiene implicaciones radicales para las concepciones wothíha de la naturaleza humana, del poder y de organizaciones políticas apropiadas.

En el tiempo mítico de los Wothíha todos los elementos del medio ambiente, las plantas, los animales, etc. tenían forma humana. Estos seres poseían cualidades esenciales del ser humano, la “vida de pensamientos” (*akwaru*) y una “vida de sentidos” (*kakwa*) y estaban relacionados unos con otros por medio del parentesco y la afinidad (Overing 1985a, 1988). Sin embargo, las relaciones entre las familias del tiempo anterior encabezadas por el Señor del Agua, *Kuemoi*, la anaconda y su hijo político, *Wahari*, el Señor de la Selva y creador de los Wothíha, estaban caracterizadas por una violenta competencia para controlar las fuerzas de la fertilidad concebidas como “pensamientos” (Overing 1985).

Los dioses creadores del tiempo mítico de los Wothíha eran “señores del pensamiento” (*akwaruwae*) que convirtieron en seres humanos a miembros de sus familias mezclando sus poderes de fertilidad o “pensamientos” con los poderes de sus afines. Sin embargo, estos pensamientos eran peligrosos y los dioses creadores en ciertas oportunidades eran incapaces de mantener el control sobre sus pensamientos, sobre sus poderes de fertilidad. Los dioses enloquecieron por sus poderes de pensamiento y se convirtieron en caníbales que buscaban comerse entre ellos y llevar desgracia a sus parientes y afines (Overing

1985). Como resultado, las relaciones entre las familias del tiempo mítico de los Wothïha descendieron a la anarquía que evoca el “estado de naturaleza” de Hobbes.

La importancia es que para los Wothïha la anarquía y la violencia resultan, no de la incapacidad para mantener el control sobre las pasiones innatas, sino de la incapacidad de mantener el control sobre los pensamientos o, lo que es equivalente en términos occidentales, sobre la razón.

Hacia finales de la época mítica los parientes y afines de los Wothïha, animales, plantas, peces que tenían forma y entidad humana fueron transformados a la forma que tienen en la actualidad. En este proceso, perdieron la capacidad de “pensamientos” y hoy en día sólo llevan una “vida de sensaciones”. En la actualidad los Wothïha consumen y manipulan elementos de su medio ambiente que llevan una vida de sensaciones, a los que estuvieron y están relacionados como parientes y afines. Ellos obtienen los poderes de la fertilidad, para manipular elementos del medio ambiente y protegerse de los peligros que significa comerse a sus afines y parientes, de los espíritus celestiales *Tianawa* quienes tienen sus casas en las montañas y colinas de la tierra wothïha y son guardianes “benévolos” de los pensamientos del tiempo mítico (Overing 1988).

En contraste con sus parientes y afines del tiempo mítico, los Wothïha mantienen la total capacidad de la entidad humana, y llevan tanto una “vida de pensamientos”, como una “vida de sensaciones” (Overing 1988, este volumen). De este modo, el problema central de la sociedad Wothïha, que está al tanto de la anarquía del tiempo anterior, no es el de establecer relaciones estables entre los seres que están en posesión de pasiones peligrosas, sino el de establecer relaciones estables entre los seres que están en posesión de pensamientos peligrosos.

La solución a este problema, en el caso wothïha, se basa en el énfasis extremo que éstos le conceden a la paz y la tranquilidad, y en la sumersión de la peligrosa distinción dentro de una concepción de parentesco a través del compartir y de la cooperación. Específicamente, los Wothïha le dan un gran énfasis a no tratar de darle órdenes a otros adultos o a tomar decisiones que afectarán a otros sin su consentimiento. Una de las características más notables de la vida en las comunidades en las cuales trabajé,

era la gran importancia que tenía la consulta para la toma de decisiones, donde todos los adultos tenían el derecho de comprometerse en las decisiones referentes a la comunidad.

Sin embargo, al mismo tiempo que los Wothíha ponen un fuerte énfasis en la consulta y en no tomar decisiones por terceros, se ve claramente que algunos individuos poseen más pensamiento peligroso que otros. A medida que el individuo se desplaza en el ciclo de la vida de “niño” a “joven” y en última instancia de “mayor o adulto” acumulan pensamientos conceptualmente peligrosos. Específicamente, los chamanes, los *ruwae*, que representan el papel de fundadores y líderes de las comunidades, deliberadamente asimilan de los espíritus *Tianawa* un pensamiento conceptualmente más peligroso que otros miembros de sus comunidades. Cuando hablan español, los modernos Wothíha describen estos individuos como “brujos”, “pensadores”, “aquellos que saben” y “nuestros profesores” y en la sociedad son en su mayor parte respetados y temidos por su poder (Oldham 1996). No obstante, no se les verá ordenando a otros, y sus observaciones pudieran ser ignoradas. En resumen, se les verá sin poder.

¿Cómo podríamos explicar el hecho de que la posesión de conocimiento peligroso no les da el derecho de tomar decisiones en nombre de terceros? El evidente mensaje del tiempo mítico de los Wothíha es que los seres en posesión de la totalidad de la entidad humana, una “vida de pensamientos” y una “vida de sensaciones”, podrían tratar de dominarse unos a otros, obteniendo como resultado la anarquía, la violencia y el canibalismo. En resumen, aquellas entidades humanas totales no son objetos apropiados para el ejercicio del poder coercitivo.

En contraste, los antiguos afines y parientes de los Wothíha, los animales, plantas, peces, etc., que hoy en día llevan una vida sólo de sensaciones son objetos apropiados para ejercer el poder coercitivo. La atención primordial del chamán, en su papel de cazador sobrenatural, guerrero y sanador en beneficio de sus parientes, se deposita en estos seres y objetos naturales y en los peligros implícitos en el consumo y manipulación de los antiguos parientes y afines. Como ha argumentado Overing (1989), cuando trata con estos elementos que van más allá de la comunidad humana, el chamán es un cazador y un guerrero *par excellence*. Por el



contrario, cuando trata con los miembros de su comunidad que poseen la totalidad de la entidad humana, el chamán es el hombre de la tranquilidad, paz y control *par excellence*, que trabaja continuamente para mantener el consenso y moralidad entre sus seguidores.

El contraste con la filosofía política occidental es sorprendente. En Occidente, la transferencia del poder de toma de decisiones a los representantes del poder público se predica bajo la concepción de que algunos individuos tienen menos habilidad para controlar las innatas pasiones peligrosas que otros. En efecto, como explícitamente han dicho un sinnúmero de filósofos, ciertos miembros o clases de sociedades humanas son incapaces de ejercer control por medio de la razón sobre sus propias pasiones y son, en efecto, un poco más que animales. Esto forma la base ideológica para el sistema vertical de las organizaciones políticas con la cual la sociedad wothíha está intrincadamente ligada. El problema para los Wothíha es que este sistema, en su peor parte, los trata como animales y en su mejor parte, los trata como niños y, esencialmente, como menos racionales que otros ciudadanos. La intención de los agentes del gobierno, como los políticos, misioneros, expertos indigenistas y otros es el de adueñarse del derecho indígena para decidir su propio futuro, y es contra esto que los Wothíha y otros pueblos indígenas están luchando.

A partir de 1970, el aumento en la práctica de la penetración en las comunidades wothíha por misioneros, partidos políticos y otros, ha tenido un profundo efecto en la organización política wothíha desde dos puntos de vista. Primero, los misioneros de ambas religiones, católica y protestante, han tratado de transformar la concepción wothíha del cosmos y de la naturaleza humana, así mismo como sus concepciones de poder y de organización política adecuada, a través de la manipulación de su cosmología, o como prefieren los Wothíha, "cosmovisión". Al mismo tiempo, los misioneros en unión de los partidos políticos han tratado de introducir organizaciones políticas al estilo occidental y también de animar a ciertos miembros de las comunidades, como profesores, enfermeras y agentes del gobierno, quienes prestan sus servicios como representantes de los partidos, para defender posiciones como representantes fiduciarios de sus parientes. Como he discutido con anterioridad y en detalle,

esto es un complejo campo de batalla político y psicológico (Oldham 1996). Sin embargo, en la mayoría de las comunidades el resultado no ha sido el de aceptación de un sistema de organización occidental y de principios occidentales de organización, sino de aquellos que los Wothiha llaman “anarquía” de “horizontalidad extrema” donde “cada uno puede hacer lo que quiere y donde todo el mundo quiere ser el jefe”. En efecto, en algunas comunidades la coherencia de las estructuras de organización de las comunidades se ha desintegrado o nunca fueron establecidas en el contexto del movimiento wothiha.

Los Wothiha no sólo culpan de la anarquía dentro de sus comunidades a los misioneros, partidos políticos y otros que compiten por “sus mentes y corazones”, sino que también acusan a aquellos individuos con educación occidental pertenecientes a sus comunidades que buscan usurpar la autoridad del *ruwae* y apropiarse del poder de toma de decisiones de sus parientes. Tales individuos, dicen los Wothiha, sufren de “demasiado individualismo”, los acusan de “estar locos”, de que hayan dejado que se “comieran sus mentes” y de ser “físicamente indígenas, pero mentalmente criollos”.

En respuesta a esto los Wothiha, que desde 1984 han adoptado universalmente la denominación wothiha, mejor traducido como “personas enteradas”, han tratado activamente de dirigir sus esfuerzos contra las múltiples amenazas a su sociedad y a su territorio que se presentan por el contacto cercano a través de la apropiación de conceptos occidentales, categorías y estructuras de organización (Oldham 1996). En otras palabras, un pueblo que mira la vida como un proceso predatorio y el conocimiento como un arma peligrosa ha pensado en integrar el conocimiento occidental para su provecho.

Esto se evidencia en dos importantes tendencias de la política moderna wothiha. La primera de estas es la creciente tendencia hacia la formalización de la estructura de organización de la comunidad a través de la creación formal de “consejos de ancianos” encabezados por el *ruwae* y formado por todos los adultos mayores de cuarenta años; mientras que todos aquellos jóvenes de la comunidad que han sido educados a la manera occidental que ocupan posiciones como profesores y enfermeras, se

convierten en “consejeros”, “delegados” y “emisarios” de sus comunidades en interacción con el mundo exterior (Oldham 1995, 1996). El objetivo de la creación de estructuras tan formales a nivel de la comunidad es el de evitar simultáneamente la “anarquía” de la “horizontalidad extrema”, mientras que al mismo tiempo, se saca provecho del conocimiento occidental con el fin de proteger y traer beneficios a la comunidad.

La segunda tendencia refleja los esfuerzos de los Wothíha de extender esa innovación elemental de la organización de la comunidad hacia la creación de niveles de estructura de más alto grado en la comunidad interna o sector (*deiyu*), y hacia la creación de niveles pertenecientes a la estructura social. Esta es la apropiación y manipulación de modelos de organización occidental con el fin de defender su sociedad y territorio, mientras que al mismo tiempo preserva los principios políticos “horizontales” o directos. Esto se puede observar claramente, cuando volvemos al caso de la organización que los Wothíha crearon en 1994 para que representaran los intereses de su sociedad.

### *El Parlamento Piaroa y la nueva conquista del sur*

El pueblo Piaroa es consciente de su situación histórica, de ser cultura testigo de la Amazonía, de ser patrimonio entre las distintas culturas del mundo. Dentro de esta realidad milenaria vemos con preocupación el proceso de deterioro acelerado de nuestras culturas amazónicas originales, abandonadas a una situación desigual de interacción con la cultura del lucro y la explotación incontrolada de los recursos naturales. En la actualidad estamos como cultura, al borde de la extinción.

Ante esta realidad nosotros no queremos morir como cultura ni tampoco permitir que se destruya nuestro medio ecológico. Hemos sido desde miles de años guardianes de nuestra Amazonía como etnia específica, y queremos seguir siéndolo. Además, debemos desarrollarnos plenamente de una manera armónica con el medio ambiente amazónico entendiendo su fragilidad como tal, en interrelación fraterna con la sociedad venezolana y abiertos a los pueblos del mundo...

Esta deteriorante situación nos exige reaccionar y crear nuevas formas de organización moderna que estén acordes con las raíces de nuestra cultura oral y el modo universal de las representaciones democráticas. Creemos que la creación del Parlamento Piaroa que hemos constituido, cubre estos requerimientos” (Constitución del Parlamento Piaroa. Julio 26, 1994).

El Parlamento Piaroa fue creado el 26 de julio de 1994 durante una reunión integrada por 34 delegados en representación de 36 comunidades wothíha, realizada en la tierra wothíha en el Valle de Guanay, en el sector de Manapiare.

Como la parte introductoria de la Constitución resalta, el resurgimiento de esta iniciativa es producto de temores renovados acerca de la supervivencia futura de los Wothíha y del medio ambiente del cual ellos dependen. Esta sensación de crisis renovada afecta no sólo a los Wothíha, sino a pueblos indígenas que habitan a través de la región de Guayana y del Amazonas. Mientras que los problemas que confrontan los Wothíha y otros pueblos indígenas son complejos para nuestros propósitos, existen tres principales componentes en esta sensación de crisis.

En primer lugar, a principios de los 90, el gobierno del estado Bolívar otorgó una concesión a una compañía minera llamada Arcilara para que explotara la caolinita a lo largo del río Parguaza, lugar donde se encuentran seis comunidades wothíha. Aproximadamente en la misma fecha, el gobierno del estado Bolívar también otorgó una concesión forestal, por 35 años, de 120.000 ha. de bosques a una compañía internacional llamada Licaima, a lo largo del río Suapure donde hay 15 comunidades wothíha (Oldham 1996, OCEI 1995, Colchester 1995). Por lo tanto, los Wothíha del estado Bolívar se sienten seriamente amenazados por la contaminación de su medio ambiente y por la deforestación.

En segundo lugar, el otorgamiento de estas concesiones forma parte de una enorme sensación de confusión en relación a la política de desarrollo del gobierno en el Amazonas y en las áreas indígenas. En diciembre de 1992, entre una lista de candidatos quienes basaban su campaña en el desarrollo del estado Amazonas, Edgar Sayago resultó ser el primer gobernador de Amazonas democráticamente electo al prometer una “Nue-

va” “Conquista del Sur”. En mayo de 1993, el gobernador se reunió con el arquitecto de la “Conquista del Sur”, Rafael Caldera quien, en ese entonces, aspiraba a un segundo período en la presidencia de Venezuela. Durante esta reunión el gobernador instó a Caldera de reactivar la “Conquista del Sur” (*El Globo*, 10 de mayo de 1993: 4).

Rafael Caldera fue reelegido presidente de Venezuela en diciembre de 1993. Bajo su mandato una nueva organización basada en la antigua “Comisión para el Desarrollo del Sur” fue creada por decreto presidencial el 28 de septiembre de 1994 bajo el nombre de “Proyecto de Desarrollo Sustentable del Sur” (Prodessur), con el propósito de lograr los mismos objetivos que la “Conquista del Sur”, pero a una mayor escala (Prodessur 1994). La única diferencia significativa entre la “Conquista del Sur” y el proyecto Prodessur, aparte de la gran envergadura de este último, es un objetable énfasis definido en el “desarrollo sustentable de la zona sur de Venezuela” (Prodessur 1994, Misión y Objetivos: 15). Sin embargo, los planes para la construcción de carreteras, minería, explotación forestal, turismo, comercialización de la agricultura y el hecho de atraer a 1.500.000 nuevos habitantes para “poblar” la región de Guayana y hacerla sustentable quedan en la incertidumbre. En 1994, Caldera también designó a su hijo para que encabezara una comisión encargada de conceder concesiones mineras a compañías internacionales con miras a extraer en el Amazonas entre 13 y 60 toneladas de oro anualmente, con el fin de ayudar a cancelar la deuda externa (*El País*, 30 de agosto de 1994: 18).

El tercer elemento en la actual crisis que confrontan los Wothiha es producto de la transformación del Territorio Federal Amazonas en estado el 23 de julio de 1992, con gobernantes elegidos localmente. Esta transformación trajo consigo un plan de división del Amazonas en siete municipalidades (Municipios Autónomos). Estas municipalidades serían administradas por alcaldes elegidos localmente y por asambleas municipales con poderes para aumentar los impuestos y responsables del presupuesto público de más que 400 millones de bolívares (\$ 2.352.941 a Bs. 170 por dólar). La nueva Ley de División Político Territorial del Estado Amazonas fue aprobada por la Asamblea Legislativa regional el 29 de julio de 1994. Esta ley no hace ninguna referencia

a los pueblos indígenas, a su estado legal especial dentro de la ley venezolana o a sus derechos sobre la tierra.

De este modo puede observarse, como en el caso del anterior Consejo de los Sectores Uhuöttöja, la iniciativa para la creación del Parlamento emerge en el momento en que los Wothíha enfrentan las más significativas amenazas para la supervivencia futura de su sociedad y de su territorio en su historia reciente. Es dentro de este contexto que los Wothíha deciden apropiarse de un modelo parlamentario de organización política. Sin embargo, veremos más adelante que el concepto que los Wothíha tienen del ‘modo universal de las representaciones democráticas’ es muy diferente al occidental.

### *El parlamento piaroa*

El Parlamento Piaroa extrae directamente la experiencia wothíha del Primer Consejo de los Sectores Uhuöttöja (Conseu) al dividir la tierra wothíha en siete sectores, que con una sola excepción, el nuevo sector de Suapure, son idénticos a aquellos delineados en el Consejo anterior. Sin embargo, el Parlamento también difiere significativamente del Conseu, cuando transforma parcialmente la experiencia de organización de los Wothíha desde mediados de los años 80.

En la parte correspondiente a los sectores, el Parlamento difiere del Conseu en que el primero propone que cada uno de los sectores debería crear un sector en el Parlamento y elegir 4 diputados, 2 senadores y un presidente como representantes del sector dentro de un Parlamento más amplio. Estos “pequeños” Parlamentos se clasifican como el cuerpo superior que representa a las comunidades dentro del sector y tienen la responsabilidad de “administración de las inversiones que requieran los proyectos locales”, así como también la responsabilidad de “promover la cultura, defender el medio ambiente” y “establecer las vías de comunicación” (Constitución del Parlamento Piaroa. Artículos 14, 15).

Mientras que los presidentes de cada sector del Parlamento se describen como “representantes principales” se dice muy poco de sus funciones, lo cual contrasta con las descripciones de las características de los diputados y senadores. Es aquí donde se evidencian las dos tendencias en la organización política wothíha moderna.

Un total de 28 diputados constituyen la totalidad de la Cámara de Diputados del Parlamento Piaroa. Los requerimientos para ser diputado son: “mayor de 20 años, dominar el idioma Piaroa y vivir habitualmente dentro del sector correspondiente (Constitución del Parlamento Piaroa 1994, Art. 28).

Los diputados tienen las siguientes obligaciones: “1. Discutir las leyes de la organización Piaroa. 2. Ejercer el poder ejecutivo dentro del Pueblo Piaroa en conformidad con los sectores y Capitanes de las comunidades” (Constitución del Parlamento Piaroa 1994, Art. 34). Por otro lado, los 14 senadores que conforman el senado, observamos que deben: “ser Piaroa mayor de 40 años, dominar el idioma y la cultura Piaroa y vivir permanentemente dentro del sector correspondiente” (Constitución del Parlamento Piaroa 1994, Art. 22).

Las responsabilidades de los senadores son: “1. Discutir las leyes de la organización Piaroa. 2. Ejercer el poder judicial dentro del Pueblo y cultura Piaroa” (Constitución del Parlamento Piaroa 1994, Art. 26).

Las funciones de las personas elegidas para el sector administrativo de más jerarquía en la organización, con la excepción del presidente, no nos conciernen. Los atributos del presidente son los siguientes:

Representar al Parlamento Piaroa en todos los actos legales. Suscribir conjuntamente con el Vicepresidente todos los documentos que emanen el Parlamento Piaroa. Convocar en forma extraordinaria la reunión del Parlamento. Coordinar la acción conjunta con los Presidentes de los sectores respectivos (Constitución del Parlamento Piaroa, Art. 39).

En este punto es que surge la distinción entre lo que los Wothiha ven como “el modo universal de representación democrática” y el concepto occidental de la representación democrática. Primero, notamos que los diputados y senadores están facultados para discutir más que para formular o hacer las “leyes” de la organización. Los presidentes de sector o el presidente del Parlamento tampoco están facultados para hacer o formular las leyes. La función legislativa de la organización, como tal, es conservada por las comunidades, mientras que las funciones ejecutiva y judicial son transferidas a la Cámara de Diputados y de Senadores, respectiva-

mente. Dentro de este sistema, a los presidentes se les da funciones simbólicas y de coordinación. Regresaré a este punto más adelante.

Las tendencias de la organización política wothíha que observamos anteriormente se vuelven aparentes cuando consideramos los requisitos que deben cumplir aquellos que buscan posiciones de diputados y senadores. De este modo, notamos que los diputados, de los cuales se espera ejerzan el poder ejecutivo, son individuos educados a la manera occidental que han surgido dentro de lo que es el marco del contacto con el Estado y la sociedad nacional, contacto que ha ido en aumento durante los últimos 26 años. En efecto, se espera que estos individuos, consultando con el capitán de las comunidades, usen su conocimiento especializado para conseguir realizar los objetivos definidos por las comunidades dentro de sus respectivos sectores, y en un alcance más amplio, aquellos definidos por las comunidades wothíha como un todo. En este sentido, se acercan más a ser delegados con límites o emisarios, que representantes fiduciarios. Este argumento se ve corroborado cuando tomamos en consideración que la función judicial le corresponde al senado.

Mientras que la Cámara de Diputados está conformada por individuos mayores de 20 años que hablan wothíha y viven habitualmente en sus sectores, el senado está conformado por individuos mayores de 40 años, que no solamente hablan wothíha, sino que dominan críticamente la cultura wothíha y viven permanentemente en sus sectores. En resumen, los jóvenes wothíha educados a la manera occidental que se desempeñan como “asesores”, “delegados” y emisarios de sus comunidades se convierten en “diputados”, los “ancianos” se convierten en “senadores”. Como tal, se puede decir que el senado wothíha constituye el “Consejo de Ancianos” de los Wothíha como pueblo.

Es aquí donde también observamos la formalización de la división entre los respectivos desempeños de los mayores y de los jóvenes líderes educados a la manera occidental. Mientras que a los jóvenes diputados se les otorga poder ejecutivo, se espera que los senadores ejerzan poder judicial, por lo que su papel no es el de determinar las leyes de la organización, sino el de asegurar conformidad por parte de los diputados educados a la manera occidental quienes desempeñarán la función ejecutiva.



Mi visita de campo en 1995 reveló que la formalización de esta división se puede observar también en el nivel superior de la organización. El Wothíha elegido como vicepresidente del Parlamento es un joven líder perteneciente al sector de Suapure, en donde los Wothíha confrontan actualmente a las compañías de explotación minera. En contraste, el presidente del Senado es un famoso chamán (Yuweweruwa) del Valle de Guanay en el sector de Manapiare.

Faltaría observar cómo se desarrollará el Parlamento, y la constitución no es particularmente clara en las funciones de los presidentes de sectores del Parlamento. Sin embargo, podemos observar que los Wothíha han combinado la unidad básica de organización del anterior Conseu: los sectores, con la división entre los líderes educados a la manera occidental y aquellos que ahora son clasificados como los “ancianos” de la sociedad wothíha, los cuales han adquirido una mayor importancia en los esfuerzos de organización wothíha durante los últimos 10 años.

El Parlamento Piaroa constituye, hoy en día, uno de los ejemplos más dramáticos de la apropiación wothíha de la forma de organización occidental “vertical” y de sus intentos por convertir esta apropiación para sus propósitos, con el fin de dirigir y evitar las serias amenazas externas que actualmente confrontan sus sociedades, mientras que preservan los principios “horizontales” o directos de formas de organización. Esta modificación del modelo parlamentario se revela por el hecho de que en total contraste con sistemas de parlamentos occidentales, el poder legislativo lo retienen o conservan las comunidades. Como tal, estamos tratando aquí con un sistema en el cual, al menos en teoría, el poder de la toma de decisiones no es transferido y el pueblo se gobierna a sí mismo.

Visto en términos de teoría política occidental, el modelo parlamentario presentado por los Wothíha muestra extraordinarias similitudes con el argumento esgrimido por Rousseau en *El Contrato social* (1762), cuando argumenta que:

La soberanía no puede ser representada, por la misma razón de que no puede ser alienada; su esencia es la voluntad general, y la voluntad no puede ser representada, o es la voluntad general o

es otra cosa; no hay posibilidad intermedia. De este modo los diputados del pueblo no son, y no podrán ser, sus representantes; ellos son meramente sus agentes; y no pueden decidir nada finalmente. Cualquier ley que el pueblo no haya ratificado personalmente está anulada; no es ley en lo absoluto (1987: 141).

Esto, desde mi punto de vista, encierra el espíritu del Parlamento, ya que en los diputados tenemos “agentes” o “delegados”, mientras que en el senado poseemos el poder judicial conforme a la figura del “legislador” propuesto por Rousseau para asegurar que el pueblo no “forje grilletes sin desearlo”, comparación que puede ser discutida (Cranston 1987: 37).

Sin embargo, mientras que podríamos señalar paralelos interesantes entre el argumento presentado por Rousseau en *El contrato social* y el modelo del Parlamento wothíha es importante resaltar que el interés de Rousseau estaba relacionado con temas abstractos más que prácticos (Cranston 1987:27). Los Wothíha están sin duda preocupados por problemas prácticos inmediatos, de cómo defender su sociedad y su territorio a través de la creación de una organización que se adapte a los principios democráticos “horizontales” o directos. Durante mis conversaciones, en el año de 1995, con miembros wothíha de los sectores de Cataniapo, Sipapo y del Medio Orinoco, quedó claro que en el presente ellos perciben un considerable abismo entre la teoría y la práctica del Parlamento.

### *La realidad del parlamento*

El primero de los problemas identificado por los Wothíha durante mi visita en el año 1995 fue que el Parlamento Piaroa co-existe con organizaciones más antiguas en sectores tales como Cataniapo y Sipapo. En el caso de Cataniapo, el sector del Parlamento tiene su asiento en la comunidad de Gavilán. Los miembros del Parlamento en Gavilán entraron desde entonces en conflicto con la organización Huaicuni, alianza de 13 comunidades wothíha ubicadas alrededor de la Churuata Don Ramón. Los líderes del sector del Parlamento han sostenido que las comunidades deberían retirar el dinero de la cuenta Huaicuni, que tenía un monto aproximado para octubre de 1995 de 600.000,00 bolívares (US\$ 3.529,41 a

Bs. 170 por dólar), sobre la base de que este dinero estaba siendo utilizado incorrectamente por los líderes Huaicuni.

En el caso de Sipapo la organización de sector existente coexiste con el Parlamento wothiha y los miembros de la alianza del sector Sipapo. El coordinador de la Organización Indígena Uhuöttöja Sipapo (Oius), fue un activo participante en la creación del Parlamento. Durante mi visita en el año 1995, me enteré de que las relaciones entre la Oius y el parlamento no eran problemáticas.

En el caso del sector del Orinoco central, concentrado en la región de Caño Grulla, fue elegido como director de planificación y producción dentro de la administración del Parlamento un joven de Puerto Esperanza, mientras los antiguos coordinadores de la Organización Nacional de Indígenas Colombianos (Onic) y del Consejo Nacional de Indios Venezolanos (Conive) de Caño Grulla, desempeñaban puestos de "asesores" del Parlamento. Sin embargo, durante mi visita del año 95, los jóvenes líderes de Caño Grulla me informaron que, aunque estaban de acuerdo con el concepto y los principios comprendidos en el Parlamento, habían decidido retirarle el apoyo a la organización por el momento, basados en que no tenía la suficiente independencia. La investigación acerca de su forma de pensar sobre este asunto, nos permitirá enfocarlos hacia la discusión de los problemas de recursos y de infraestructura más amplios asociados con la extensión de los principios democráticos directos.

La iniciativa que promocionó la creación del Parlamento surgió por primera vez en una reunión de varios pueblos indígenas en diciembre de 1991. La reunión fue sostenida bajo los auspicios de una nueva organización conocida como Causa Amerindia, la cual fue creada por el misionero jesuita José María Korta, quien previamente había establecido una NGO, conocida como el Centro de Acción, Promoción y Autogestión Indígena Cepai. Esta última organización ha establecido proyectos de desarrollo económico en una diversidad de comunidades indígenas de los estados Amazonas y Bolívar, y luego del conflicto de los derechos sobre la tierra de 1994, estableció una cooperativa económica entre las comunidades conocida como Epiamiel en el Valle del Guanay, base del Parlamento wothiha, y en los alrededores de las comunidades, utilizando

financiamiento internacional. Es aquí donde se basan las objeciones de los Wothíha al Parlamento.

La principal objeción, de los de Caño Grulla y de otros lugares, surgió del hecho de que el Parlamento Piaroa es actualmente dependiente, para poder realizar sus operaciones sobre el financiamiento solicitado a agencias internacionales del misionero. Mientras que la honorabilidad del misionero no es puesta en duda, los Wothíha hacen notar que el control del religioso sobre los recursos disponibles de la organización le dan el poder del veto. De este modo, la oposición de los Wothíha al Parlamento no se orienta hacia el concepto del Parlamento en sí, sino más bien en el hecho de que la implicación de los misioneros produce la percepción de que es una organización “vertical”, lo que significa que es controlado por un agente externo más que por una organización de “base”, organización por la que los Wothíha han luchado por crear para que represente a su sociedad.

El Parlamento wothíha está en sus primeros niveles de iniciación y no está claro todavía lo que le espera en el futuro. En el presente, existe un abismo entre la percepción wothíha de la realidad del Parlamento y el Parlamento como debería ser. Sin embargo, la información existente nos da una visión inicial interna de un problema fundamental experimentado por los pueblos indígenas en su esfuerzo por crear niveles más altos de estructuras adaptables de organización que concuerden con los principios de democracia directa.

### *Democracia directa y el problema de la extensión*

Hemos visto anteriormente que la democracia directa está generalmente enfocada en la racionalidad de “el pueblo”. Sin embargo, he notado que paralelamente a estos argumentos, está la objeción de que la participación directa en la toma de decisiones simplemente no es práctica dentro de las sociedades modernas “a gran escala”. Desde el siglo XVII, la representación fiduciaria ha sido justificada por teóricos democráticos, como Thomas Paine, como la única base práctica, opuesta a lo deseable, para la organización política democrática a un nivel más elevado (ver Paine 1995: 232-233). Para teóricos como Paine, cuando se la vincula con la

democracia la representación provee la solución de la “inconveniencia” de la “forma”, más que de los principios de los que Paine llamó “democracia simple” o “la sociedad gobernándose a sí misma sin ayuda de medios secundarios” (Paine 1995: 232).

Sin embargo, en el caso wothíha no estamos tratando con un fenómeno a gran escala. Más bien, estamos tratando con una sociedad a menor escala con una totalidad de 11.539 miembros localizados en 178 comunidades, ubicadas a lo largo de ríos navegables en dos estados venezolanos, Bolívar y Amazonas, en un territorio de 40.000 Km<sup>2</sup>. En este sentido, se podría argumentar que los Wothíha responden al criterio establecido por teóricos políticos, como Rousseau, que argumentan que la democracia directa es posible cuando la población es: 1) relativamente pequeña, 2) relativamente homogénea y 3) concentrada en un área relativamente circunscrita (Rousseau 1987:113).

No obstante, el caso wothíha es el ejemplo de que las objeciones teóricas a la ampliación de los principios de la democracia directa tienen sustentación. Como los Wothíha señalaron en las conclusiones del Primer Congreso Piara, una de las principales razones por las cuales adoptaron las divisiones por sector fue que como pueblo, los Wothíha no pueden reunirse “cada semana, mes o año”. La razón de ello es que su territorio es enorme en comparación con la cantidad de sus pobladores y además, porque poseen recursos económicos limitados. Mientras que las comunidades y las organizaciones de sectores que han surgido desde la creación del Consejo son capaces de reunirse regularmente, se puede observar que la dispersión geográfica de la población y sus problemas de recursos representan serios obstáculos para la creación de estructuras de democracia directa.

El asunto más crítico es el de los recursos. Cuando los Wothíha crearon el Consejo de los Sectores Uhuöttöja en 1984, no se estableció ningún mecanismo para canalizar los recursos hacia un nivel superior. Más aún, nunca fue creada una oficina central y aquéllos que representaban a la organización fueron obligados a utilizar sus recursos personales para mantener al ser. Sin embargo, la dependencia de muchos de los líderes electos financiados por el gobierno, como miembros de la Federación Indígena o

maestros, abrieron una vía para la manipulación partidista. Mientras que este problema fue reconocido durante el Segundo Congreso Piaroa y las comunidades prometieron financiar a la organización, no se estableció ningún mecanismo para canalizar estos fondos hacia la parte dirigente del Consejo. En medio de esta represión y manipulación partidista, los líderes del Conseu se sintieron cada vez más aislados y desmoralizados y, a su vez, las comunidades estaban cada vez más desilusionadas de esos líderes.

Durante mi trabajo de campo, el reconocimiento de la importancia de los recursos fue una de las principales razones sobre las cuales los Wothíha hicieron hincapié de manera consistente para crear una organización que representara su sociedad desde su base, enfocándose en la comunidad y en la organización de sectores. Bajo el punto de vista de los Wothíha, sólo con la creación de estructuras sólidas y estables en estos niveles, que simultáneamente evitan el problema de la “horizontalidad extrema” y que utilizan el crecimiento económico de las comunidades, podría formarse una base para estructuras de niveles superiores. Esta es la razón precisa por la que la alianza Huaicuni, en el sector de Cataniapo, que actualmente está siendo desafiada por el sector del Parlamento, se orientó en la creación de un fondo de desarrollo inter-comunal con el fin de mejorar el poder económico de estas comunidades como base para la aspiración de objetivos políticos más amplios.

Cuando pueblos indígenas, como los Wothíha, afirman que ellos son “mejor antropólogos que los antropólogos” en virtud de vivir en “la realidad” no están jugando. La “realidad” a la que se refieren es su diaria “lucha” para defender sus sociedades y sus territorios de las innumerables amenazas y problemas que se originan por vivir dentro del Estado venezolano y la sociedad nacional.

Los pueblos indígenas del Amazonas y de Venezuela han tratado de responder a estos problemas de diferentes maneras a través de la creación de estructuras de organización adaptables, que se extenderían desde las comunidades indígenas hasta el nivel nacional y los uniría con los “movimientos indígenas internacionales”. Dentro de Venezuela estos esfuerzos, y los problemas que estos conllevan, han sido ignorados por los antropólogos. Como consecuencia, la antropología se ha alejado de su

materia y, desde la perspectiva indígena la antropología es vista, en el mejor de los casos, como irrelevante, y en el peor de ellos, como un obstáculo para su búsqueda de la representación política dentro del sistema venezolano.

Como tal existe una clara necesidad, según argumentan los mismos indígenas, de una antropología que esté intelectual y políticamente involucrada con la "realidad" de la "lucha" indígena en Venezuela. En esta disertación me he preocupado por contribuir con una representación más precisa de la realidad de la lucha indígena a través del análisis de los esfuerzos de los Wothíha de defender su sociedad y su cultura creando una estructura de organización adaptable: el Parlamento Piaroa. He argumentado que en la búsqueda del logro de recientes esfuerzos indígenas para transformar su organización política, debemos comenzar por regresar a los principios originales y reevaluar nuestras representaciones de organizaciones políticas indígenas "tradicionales".

Este análisis ha revelado que el problema que ha experimentado la antropología, representando a los sistemas políticos del Amazonas en términos positivos, resulta del hecho de que las herramientas conceptuales que usamos en nuestros análisis no son políticamente neutrales. Esto refleja el hecho de que conceptos, tales como el poder y la suposición de que el poder coercitivo son necesarios para la creación y el mantenimiento del orden social, han surgido de específicos contextos socio-políticos dentro de los límites del desarrollo de la filosofía occidental. Específicamente, he argumentado que la filosofía política utilitaria, que ha logrado predominio en el Occidente y forma la base para sistemas de gobiernos democráticamente representativos, surge como una crítica a los sistemas de gobiernos autoritarios y al sistema de gobierno conocido como democracia directa.

Sin embargo, está claro que los pueblos indígenas, como los Wothíha, no comparten las concepciones del cosmos, de la naturaleza humana y del poder que predominan en la filosofía política occidental y que apuntalan los argumentos que conciernen a organizaciones políticas apropiadas en el Occidente. A finales de los 60, el concepto de representación fiduciaria sobre el cual los sistemas occidentales de representación política están fundados era completamente ajeno a los Wothíha. Como otros pueblos indígenas ellos sostienen que su filosofía política está col-

mada con una cosmovisión característica que los lleva a favorecer sistemas de organización política “horizontal” sobre los sistemas “verticales” que predominan en el Occidente y el mundo de influencia occidental. En mi breve investigación sobre la concepción que los Wothïha tienen del cosmos, la naturaleza humana y el uso del poder de forma apropiada, he argumentado que su filosofía política los conduce a favorecer un sistema de organización política, que diferenciamos de la democracia representativa como democracia directa.

Este argumento aparenta tener tres principales ventajas. Primero, la representación del sistema político wothïha en términos de democracia directa se ajusta fielmente al significado que ellos tratan de transmitir cuando describen a su sistema político como “horizontal”. Se nos brinda entonces la oportunidad de discutir los temas en términos que son recíprocamente comprensibles, tanto para los Wothïha, como para los occidentales. Efectivamente, la apropiación de conceptos por parte de pueblos indígenas como los Wothïha, tales como la “horizontalidad”, constituye un deliberado esfuerzo para poder explicar la naturaleza de los valores políticos indígenas en comparación con los valores occidentales.

Segundo, al observar la “lucha” wothïha desde la perspectiva de una democracia directa, somos capaces de obtener importantes juicios acerca de que están tratando de lograr los Wothïha, mediante sus esfuerzos por crear estructuras de organización adaptables a través de la apropiación y la manipulación de modelos de organización occidentales, tales como el modelo parlamentario. La respuesta no es que los Wothïha estén tratando de separarse de Venezuela, desde su punto de vista esto sería un argumento absurdo. Más bien, los Wothïha y otros, como algunos participantes de “movimientos sociales”, están tratando de ganar el reconocimiento de su derecho a participar en la determinación de su futuro en un contexto político, el cual limita su participación política a la urna electoral, y margina, por otra parte, a los pueblos indígenas. Debería estar claro que esto no es simplemente una búsqueda de participación y de representación dentro de la vida política venezolana, sino una lucha política donde los intereses que se encuentran en



juego son la futura supervivencia de los Wothíha y de su territorio, del cual ellos dependen.

La tercera ventaja de clasificar la lucha wothíha desde el punto de vista del conflicto entre una democracia directa y una democracia representativa, es que podemos comprender los problemas de su experiencia, en los esfuerzos por crear estructuras de organización adaptables de más alto nivel que se ajusten a los principios de democracia directa. Específicamente, hemos visto que cuando ponemos de lado temas como el papel de los misioneros y el sectarismo interno wothíha, un Parlamento basado en principios políticos directos sólo conseguirá su propósito cuando supere problemas de importancia, como son los de infraestructura y recursos. Como he argumentado anteriormente, estos problemas no sólo afectan a los Wothíha, sino también a otras organizaciones indigenistas a niveles regionales e internacionales, las cuales están basadas en principios "horizontales" o de democracia directa (Oldham 1996).

Es aquí donde se señala la necesidad de una antropología que se comprometa intelectual y políticamente. Así como los antropólogos han luchado por comprender las organizaciones políticas indígenas, históricas y recientes, también los indígenas han tratado de resolver los problemas implícitos en la modificación de su organización política, en la represión política y en la relegación de sus perspectivas y de sus aspiraciones por parte de todos, desde los misioneros hasta los antropólogos, quienes construyen sus carreras basados en sus trabajos sobre los pueblos indígenas. De la misma manera que la antropología ha triunfado al crear un acercamiento con la historia, ha llegado el momento de un acercamiento antropológico a la lucha que actualmente libran los pueblos indígenas del Amazonas.

REFERENCIAS:

- Arvelo Jiménez, N. (1974) *Relaciones políticas en una sociedad tribal: estudio de los ye'cuana, indígenas del Amazonas venezolano*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Brich, A. (1993) *The concepts and theories of modern democracy*. New York: Routledge.
- Boglar, L. (1971) "Chieftainship and the religious leader: a Venezuelan example", *Acta Ethnographica* (Budapest), 20 (3/4): 331-337.
- Brown, M. (1993) "Facing the State, Facing de World: Amazonia's native leaders and the new politics of identity", *L'Homme* (Paris), XXXIII (2-4): 126-128.
- Clastres, P. (1989) *Society against the State*. New York: Zone Books [First published 1974].
- CODESUR (1970) *Objetivos y planes de acción de la Conquista del Sur*. Caracas: Ministerio de Obras Públicas, Comisión para el Desarrollo del Sur de Venezuela.
- Colchester, M. (1985) "Piaroanoia: Venezuela indigenism in crisis", en M. Colchester, ed., *An end to laughter? Tribal peoples and economic development*. Survival International Review. London: Survival International.
- Cranston, M., ed. (1987) "Introduction" to J.J. Rousseau. *The social contract*. Harmondsworth: Penguin.
- Descola, P. (1994) *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Escobar, A. & S. Alvarez, eds. (1992) *The making of social movements in Latin America: identity, strategy and democracy*. Series in Political Economy and Economic Development in Latin America. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Foweraker, J. (1995) *Theorizing social movements*. London: Pluto Press.
- Hellman, J. (1992) "The study of new social movements in Latin America and the question of autonomy", en A. Escobar & S. Alvarez, eds., *The making of social movements in Latin America: identity, strategy and democracy*. Series in Political Economy and Economic Development in Latin America. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Hobbes, T. (1986). *Leviatan*. Harmondsworth: Peguin [1ª ed 1651].
- Leach, E. (1964) *Political systems of Highland Burma*. Norwich: Fletcher & Son [1ª ed. 1954].
- Macpherson, C.B. (1986) "Introduction", en T. Hobbes, *Leviatan*. Harmondsworth: Peguin.
- Mansutti Rodríguez, A. (1985) "Integración política y cambio social. Los Congresos Wothíha", *La Iglesia en Amazonas*. (Puerto Ayacucho: Vicariato Apostólico) n° 28-29.
- \_\_\_\_\_ (1986) "Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas. El comercio intra e interétnico entre los uwotjuja", *Antropológica* (Caracas), 65: 3-75.
- \_\_\_\_\_ (1990) *Los Piaroa y su territorio*. Caracas: Cuadernos de Trabajo del Ceviap (n° 8).
- Monod, J. (1987) *Wora: La Déesse cachée*. Paris: Les Editeurs Evidant.
- Oldham, P. (1995) "Organizaciones indígenas y desarrollo sustentable en el Amazonas

- venezolano: una experiencia con los piaroa”, en *Amazonas, modernidad en tradición*. Caracas: GTZ/CAIAH/ SADA-Amazonas.
- \_\_\_\_\_ (1996) *The impacts of development and indigenous responses among the piaroa of the Venezuelan Amazonian*. Unpublished Ph.D. Thesis, University of London.
- Overing, J. (1985) “There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible gods”, en D. Parkin, ed., *The Anthropology of Evil*. Oxford: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_\_ (1985a) “Today I shall call him ‘Mummy’: multiple worlds and classificatory confusion”, en J. Overing, ed., *Reason and morality*. London/New York: Tavistock Publications (ASA Monograph 24).
- \_\_\_\_\_ (1986) “Men control women? The ‘Catch 22’ in the analysis of gender”, *International Journal of Moral and Social Studies* 1 (2).
- \_\_\_\_\_ (1988) “Lessons in wizardry: personal autonomy and the domestication of the self in piaroa society”, en G. Johoda & I. Lewis, eds., *Acquiring culture*. London: Croom Helm.
- \_\_\_\_\_ (1989) “Styles of manhood: an Amazonian contrast in tranquillity and violence”, en S. Howell & R. Willis, eds., *Societies at peace, anthropological perspectives*. London/ New York: Routledge.
- Overing-Kaplan, J. (1975) *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: a Study in Kinship and Marriage*. London: Clarendon Press.
- Paine, T. (1995) *Rights of man, common sense and other political writings (1791-1792)*. Oxford: Oxford University Press (Worlds Classics Series).
- PRODESSUR (1994) *Proyecto de Desarrollo Sustentable del Sur: PRODESSUR*. Caracas: Comisión Presidencial para el Proyecto de Desarrollo Sustentable del Sur.
- República de Venezuela (1995) *Censo indígena de Venezuela 1992*. Caracas: Oficina Central de Estadística e Informática (Ocei), Vol. I.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Censo indígena de Venezuela 1992. Nomenclador de asentamientos*. Caracas: Oficina Central de Estadística e Informática (Ocei), Vol. II.
- Rivière, P. (1984) *Individual an Society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosengren, D. (1987) *In the eyes of the beholder: leadership and the social construction of power and dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Göteborg: Göteborgs Etnografiska Museum.
- Rousseau, J. J. (1987) *The social contract*. M. Cranston, ed., Harmondsworth: Penguin [1ª ed., 1762].
- Santos de Granero, F. (1986) “Power, ideology, and the ritual of production in Lowland South America”, *Man* 21 (4).
- \_\_\_\_\_ (1993) “From prisoner of the Group to Darling of the Gods: an approach to the issue of power in Lowland South America”, *L’Homme* 126-128 (avr.-déc.), xxxiii (2-4).
- Viveiros de Castro, E. (1992) *From the enemy’s point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.



## Función simbólica y organización social. Discursos rituales y política entre los Yanomami

Catherine Alès\*

Una de las esferas que ocupan un lugar privilegiado en el estudio de la organización socio-política de una sociedad es ciertamente la de la palabra pública. En su artículo de 1948, Robert Lowie esboza las dos principales clases de jefes que se encuentran en las sociedades amerindias. Él llama *strong chief* al que tiene la capacidad de mandar, y *titular chief* al que no tiene soberanía, pero sí es «hacedor de paz», generoso y eminente orador. El problema que se plantea entonces es entender cómo se ejerce el poder político en estas sociedades en las cuales no existen formas centralizadas de gobierno, cómo estos «jefes» desprovistos de medios efectivos de coerción, que no pueden dar órdenes por correr el riesgo de no ser obedecidos, logran mantener el orden. Durante su viaje entre los Nambikwara Claude Lévi-Strauss (1955) resalta la importancia de los discursos entre grupos vecinos y consagra un capítulo de *Tristes Trópicos* al análisis de las particularidades de los jefes amazónicos. Más tarde, Pierre Clastres (1974, 1980) desarrolló esta problemática en sus trabajos de antropología política, donde recalca la imagen de esos jefes inevitablemente dotados del «deber de palabra».

Sin embargo, son pocos los estudios que aluden directamente a los discursos. De manera general, en el seno de la disciplina antropológica,

---

\* Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.), Paris.

la palabra -como hecho cultural- cobró recientemente un nuevo auge bajo la influencia de los trabajos de Austin (1962) y de Searle (1969). El estudio de las propiedades «performativas» del «decir» planteó nuevas interrogantes y permitió el desarrollo del tema de la enunciación y de la intencionalidad en el campo sociológico. Los análisis de antropología política recopilados, por ejemplo, en Bloch (1975), Sapir & Crocker (1977), Brenneis & Myers (1984) han demostrado la importancia de los discursos en las relaciones socio-políticas vinculadas a las sociedades ya sean éstas igualitarias o jerárquicas<sup>1</sup>. Precisamente, a fin de describir mejor la organización yanomami se tratará en este texto de comprender lo que está cumpliendo el acto de palabra en la esfera de lo político, cómo trabaja o, yo diría, ¿por dónde pasa la eficacia de los discursos?

Uno de los retos que uno se plantea cuando estudia una sociedad como la de los Yanomami, en efecto, es el de entender cómo, en un sistema acéfalo, se organizan los vínculos sociales, cuáles son las formas que aseguran el control socio-político y mantienen el orden y, al fin y al cabo, cómo se realiza la toma de decisiones. Esta interrogante me condujo a explorar el registro de los discursos y el de los combates y a mostrar que los intercambios de agresión -real y simbólica-, cuyas distintas formas se combinan según el grado de conflicto y la distancia genealógica, socio-política y geográfica de las partes, constituyen uno de los reguladores del orden y del desorden social (Alès 1984, 1988, 1990b, 1993). El enfoque de este artículo se centrará más bien en las diferentes formas de intervención verbal pública entre los Yanomami. Nos permitirá descubrir cómo los discursos son uno de los mayores instrumentos de autoridad y de negociación política en esta sociedad. Más particularmente, resalta que la palabra es, al igual que el enfrentamiento físico, un poderoso medio de control social. Debemos observar desde ahora que, si la palabra está del lado de la mediación en lo que concierne a los combates y a la guerra, la agresividad verbal también es capaz de igualarse a la agresividad física hasta el punto de provocarla: las distintas formas de combates, retóricos o corporales, se presentan como uno entre tantos códigos graduados sobre la escala de relaciones de amistad y hostilidad y se sitúan esencialmente en un *continuum*.

*Modelo de alteridad sociopolítica de los Yanomami*

Los Yanomami en su totalidad forman actualmente un conjunto que consta de unas 20.000 personas. Viven en casas comunes pluri-familiares y semi-endogámicas, conformadas por un promedio de cincuenta personas pero que pueden contener de treinta a doscientas personas según el caso. Esas comunidades pueden vivir de forma aislada, pero con frecuencia, están organizadas espacialmente en grupos de tres a cuatro, con una distancia entre ellas de cinco minutos a media hora de camino. Forman lo que denominé un grupo de vecindad. Aunque las comunidades vecinas estén ligadas entre sí por relaciones de solidaridad sociopolítica, económica y ritual, cada una de ellas representa una entidad política autónoma que se diferencia claramente de las que la rodean. Las casas o los grupos de vecindad se encuentran dispuestos a una distancia que promedia de media hora a tres o cuatro días de camino, en ocasiones con verdaderos *no man's land* entre ellos. Las relaciones con los grupos de vecindad alejados pueden ser de alianza o de hostilidad; es más bien entre estos grupos que surgen las guerras, con mayor probabilidad por acusaciones de brujería, aunque ninguna vivienda está al abrigo de un *casus belli* interno o local entre casas muy cercanas. Más allá de esta esfera, los Yanomami no conocen de manera directa las comunidades existentes, han oído hablar de ellas pero no las frecuentan. Más lejos aún, lo que corresponde a cinco o seis días de caminata, viven grupos yanomami desconocidos. Todos esos grupos no llegan a encontrarse, pero se reconocen entre ellos por el intermedio de relaciones de intercambio simbólico, sean agonísticas o no.

El modelo residencial y territorial refleja en realidad los vínculos socio-políticos, en el sentido de que existe una correlación entre las nociones de proximidad/distancia social -estructurada por los vínculos de amistad y de hostilidad- y de proximidad/distancia espacial<sup>2</sup>. Hay, en efecto, una relación de interdependencia entre los intercambios amistosos, los intercambios hostiles y la formación de las comunidades. Los conflictos internos o locales y las guerras conducen a una constante recomposición de las unidades locales así como a su frecuente reubicación en el territorio (ver Chagnon 1968a, 1968b; Lizot 1984; Alès 1984, 1990a, 1993). Los

movimientos de fisión/fusión y de distanciamiento entre los grupos locales otorgan a la sociedad yanomami su carácter de flexibilidad y de fluidez, esa dinámica siendo correlativa a la permanente redefinición de la identidad de los grupos y, sobre todo, a su continua renovación.

Las comunidades o casas colectivas Yanomami (*yafi* o *shapono*) comprenden de uno o varios segmentos de parientes. Cada uno de ellos se constituye con base en un padre y sus hijos casados o, dicho de otra manera, basándose, cuando el padre se vuelve viejo, en varios hermanos que conviven con sus esposas e hijos y con sus padres. A ellos a menudo se suman sus hermanas viudas o divorciadas y sus hijos, abuelos, así como yernos que estén ejecutando su período de servicio marital. Las casas pequeñas pueden constar solamente de un segmento formado de esta manera, pero las casas más grandes pueden alojar a varios. Estos diferentes segmentos se forman en virtud de las relaciones, de acuerdo con una clasificación del parentesco de tipo dravidiano, de consanguinidad (hermanos e hijos) así como por relaciones de afinidad (cuñados y yernos). Y es precisamente sobre las bases de estos vínculos de parentesco y de alianza que se realizan las fisiones cuando intervienen en una casa.

### *La cuestión de la autoridad y del poder*

En este tipo de sociedad no se puede cuestionar el poder político en los mismos términos que en la nuestra, es decir, en términos —como lo considera por ejemplo P. Clastres—, de poder coercitivo. De un lado, el político abarca un campo mucho más amplio de relaciones sociales que incluye, entre otras cosas, las relaciones cósmicas dentro de las cuales se reconoce la sociedad. Del otro, la definición del político no se puede limitar a una teoría del poder. Se debe evitar hacer del poder coercitivo o de un sistema político particular, como el Estado, el horizonte del político o, de la misma manera, ver en toda forma de poder<sup>3</sup> la esencia del político. Los «jefes» amazónicos sin «poder», así como los sistemas políticos directos, entre los cuales no existe un ente o una institución representativa a nivel supralocal, no caracteriza menos una figura de la vida política. En el caso que nos interesa, veremos que se trata más de



autoridad, social y política, dedicada al servicio del interés común, que de poder. Aquella corresponde una gestión de la cohesión y de los asuntos del grupo y no una autoridad asociada a un principio de sumisión, capaz de hacerse respetar por las buenas o por las malas. En esta perspectiva debemos enfocar que es un sistema en el cual los líderes ejercen autoridad sin practicar el autoritarismo.

La sociedad yanomami forma parte, en efecto, de las culturas socialmente homogénea y débilmente jerarquizada<sup>4</sup>. Sin embargo, se debe señalar que los criterios de edad y de sexo intervienen para crear categorías diferenciadas, conceptualizando, tanto a nivel colectivo como familiar, cierta oposición mayor/menor. Aquella se conjuga con uno de los otros principios de orden que corresponde al de la diferenciación de los seres del género femenino y los del género masculino. Las formas de dependencia socio-económica, además del enlace entre padres e hijos, conciernen tanto a las mujeres como a los hombres, a los yernos como a sus suegros. Esta dependencia puede subrayar relaciones de complementariedad pero también de autoridad, lo que ocurre más particularmente en la relación marido/esposa.

Por otra parte, los Yanomami cultivan la autonomía individual, pero dicha autonomía está articulada alrededor de un principio general de responsabilidad colectiva que obra a nivel de la comunidad; cada unidad residencial integrándose en una red más amplia de solidaridad y de intercambios con los demás grupos locales vecinos. El lazo social es entonces producido por el hecho de que los individuos sacrifican por lo menos una parte de su autonomía en el nivel de organización colectiva, que es el de la comunidad, y en el nivel, que es el de la alianza o asociación con las comunidades vecinas. Si en el nivel inferior, se puede definir el sistema yanomami como una miríada de comunidades independientes y soberanas, todas equivalentes entre ellas, supralocalmente, cada una está organizada en asociación política (como económica y ritual) con comunidades circunvecinas a fin de garantizar la defensa de los intereses y los derechos de sus habitantes, como la protección del fruto de sus actividades y la seguridad de sus vidas. Además, en el nivel superior, todos los grupos locales se encuentran ligados entre ellos en el marco del dispositivo

shamánico y del de los analogones animales, lo que permite mostrar que hay un cierto grado de indivisión socio-política entre los grupos yanomami que están englobados al interior de un «todo» socio-cósmico (Alès 1990a, 1995, 1998).

Ciertamente, el liderazgo puede parecer como un componente débil en la sociedad yanomami, ya que no presenta a primera vista los caracteres de una organización muy disciplinada. No existe, por ejemplo, un jefe de casa colectiva nombrado ocupando un cargo formal como en el caso de las sociedades vecinas ye'kwana o wothïha, o un consejo de ancianos<sup>5</sup>, pero cada comunidad es guiada, según su tamaño, por uno o varios líderes de segmento. En las casas pequeñas y medianas (50 habitantes), en principio sólo hay un líder que, por lo general, es el mayor de la fratría más fuertemente representada. En las casas grandes, cada segmento tiene uno o dos líderes que lo orienta(n) y lo representa(n). Por lo tanto, a veces hay cinco líderes en una casa colectiva y cuanto más grande es la casa, mayor cantidad de líderes puede haber.

Por regla general, esos líderes son *pata*, mayores, son hombres maduros y de más experiencia que sus menores. Son descritos como hombres *prowëhëwë*, hombres físicamente adultos, de buena estatura (anchos a nivel del abdomen), de cierta edad en comparación con los *fiyarimi* que son los jóvenes adultos que aún no han alcanzado el mismo nivel de desarrollo, de «consistencia» física o mental. Los *pata* son, en efecto, los que llegaron a la etapa del «espíritu lúcido», lo que los Yanomami designan por la expresión *pufi wakakawë* (espíritu/transparente). Se les llama los «pata *prowëhëwë*», los mayores preeminentes. Pero es interesante observar que eso no impide que hombres más jóvenes entrarán en esta categoría. ¿Cuáles son?, precisamente los que tienen el dominio de la palabra, lo que designa esta cualidad como una condición *sine qua non* del liderazgo. En efecto, esta teoría permite que también se encuentren *fiyarimi prowëhëwë*, hombres jóvenes eminentes. Son los que toman la palabra cuando no hay un hombre mayor que cumpla con este papel o, por ejemplo, en su ausencia.

Aunque la palabra *pata* puede ser traducida en ciertos contextos por el término «grande», por definir una edad mayor en comparación con

una menor o una cosa de tamaño superior a otra, los «pata prowèhëwë» no son «grandes hombres» en el sentido del término «big men» utilizado para la Oceanía, sino en el de «hombres influyentes»<sup>6</sup>. Para designarlos los Yanomami usan la expresión «nano rofote rë huëpouwehei», que se puede traducir por «los que mantienen fuerte la casa». Esta imagen está asociada a la idea de permanencia, y más precisamente es la metáfora de la estabilidad. Significa que son ancianos, *pata*, porque son los que viven desde hace mucho tiempo en una misma casa, los que *habitaron primero*, lo que no deja de evocar una idea de «fundador de casa». Los Yanomami dicen que son los que en una habitación «protegen», «defienden», «preservan» su *urifi*, el habitat, incluyendo, en este sentido, tanto al territorio como a sus habitantes. Pueden ser varios en una sola casa, cada uno actuando como «defensor» o «protector» del segmento de la casa colectiva que habitan.

La función de los *pata*, los mayores, es cuidar la armonía de las relaciones entre las diferentes familias nucleares de su comunidad, así como con las demás comunidades relacionadas. Su papel esencial es estimular las actividades económicas, políticas y ceremoniales del grupo, y su medio es el de la palabra. Ellos gozan del crédito social al suscitar en sus discursos las tareas a cumplir, porque moralizan acerca de los miembros más jóvenes, sirven de árbitros en los conflictos, se pronuncian por la guerra o por la paz<sup>7</sup>. Toman a su cargo y debaten públicamente los asuntos del grupo, pero no tienen el poder de decisión. Todos los problemas importantes dan lugar a una discusión colectiva<sup>8</sup> y, aunque la no participación repetidas veces en las actividades colectivas, así como las discusiones en el momento de los conflictos, terminan en partidas y fisiones, la autonomía individual está preservada en el sentido de que cada uno tiene la libertad de adherirse y solidarizarse o no a las decisiones de los demás.

Es preciso decir que no es raro que un líder acumule la función de chamán, pero es sumamente capital tomar en cuenta que uno puede tener este papel independientemente del hecho de serlo o no. Además, no todos los chamanes se vuelven líderes cuando avanzan en edad; entre los Yanomami la autoridad civil y la autoridad mágico-religiosa son dos funciones bien diferenciadas. Eso no quiere decir que la práctica chamánica no esté implicada en el campo de lo político: las sesiones chamánicas

necesitan la presencia de una asamblea y son unos de los lugares donde se desarrolla lo político. Los chamanes son esenciales en el sistema defensivo y económico -por sus acciones en el rechazo de los ataques de los chamanes enemigos y el favorecimiento de recursos cinegéticos o agrícolas-, pero actúan bajo el control colectivo de las comunidades<sup>9</sup>. Si la capacidad de los chamanes para domesticar y manipular los entes invisibles del cosmos hace de ellos personajes reconocidos por todos y temidos por los grupos enemigos, su estatuto particular no constituye en la sociedad yanomami una base para que dominen -ni siquiera controlen- efectivamente a los demás individuos. En definitiva, los chamanes ejercen un control simbólico indispensable para la supervivencia de su grupo, pero ellos se encuentran, al igual que los líderes, al servicio de los suyos, provistos de un poder personal limitado a partir del cual pueden tener influencia sobre su opinión pero no en cambio tomar decisiones en su lugar.

Este punto es importante en el marco del debate sobre el poder y la autoridad en las sociedades no jerárquicas. Debemos evitar la proyección de nuestras propias categorías acerca del poder y de la autoridad, actitud que nos puede llevar a buscar el ejercicio de la autoridad, reducido a la noción de poder, fuera del campo donde se desarrolla (como, por ejemplo, en lo de lo religioso), y que de alguna forma equivale a idealizar la permisibilidad aparente de estas organizaciones sociales, ignorando que si no existe *una* autoridad no es, por lo tanto, que no hay autoridad. Precisamente, a fin de identificar los códigos que obran en las sociedades del «orden sin gobierno»<sup>10</sup>, uno de los aspectos que se quiere analizar en esta disertación es la relación que existe entre el liderazgo, la toma de decisión o la resolución de los asuntos y el ejercicio de la palabra.

### *Las diferentes formas de intervención verbal*

Además de las conversaciones personales o colectivas (*wayou*), los Yanomami practican varias formas discursivas, mono- o dialógicas. Algunas se llevan a cabo de manera interna a una comunidad, otras ponen en escena a actores de comunidades diferentes. Veamos primero los discursos *wayou*, *patamou* o *kanoamou* que se ejecutan en el interior de la comuni-

dad. Los Yanomami expresan sus pensamientos mediante monólogos, preferentemente ejecutados de noche, cuando se acerca el amanecer. Esos discursos, pronunciados en voz alta, tienen la función primordial de estimular a la comunidad. Se trata de coordinar las actividades y las decisiones del grupo. Los mayores (*pata*) mandan hacer (*shimai*) o dicen de hacer (*nosiemai*) a los demás miembros de la comunidad -hombres, mujeres o niños- para que realicen todo lo concerniente a las tareas que tienen que cumplirse al día siguiente o en los días venideros. Indican las actividades económicas o rituales futuras, los desplazamientos colectivos que se deben prever. Los demás jefes de familia significan generalmente su adhesión a las proposiciones de un *pata* terminando sus declaraciones con las palabras «¡sí, sí!». En las grandes casas tal es el medio de informar a las demás fracciones sobre sus intenciones, de manera que haya concertación, por ejemplo, en relación con los lugares de explotación de los recursos, de campamento temporal o la ubicación de un nuevo conuco. También los mayores discuten sobre el comportamiento que se ha de adoptar en cuanto a las relaciones con las comunidades vecinas, aconsejan efectuar o no una expedición de guerra o una incursión de brujería. Además, los discursos de los oradores sirven para ajustar cuentas. Se usan, inclusive, para poner sobre aviso, para acusar, o, por el contrario, para denegar en respuesta a acusaciones que se rumorean, comúnmente sobre un vuelo, un adulterio o prácticas de brujería. Como pueden poner en peligro la cohesión del grupo, acaparan la atención de los auditores. Se trata entonces de una forma de discurso gritado que, genéricamente, se designa con el término *hirai*, lo que significa «gritar», «vilipendiar». Estos discursos gritados pueden intervenir en caliente, durante el día, o bien *a posteriori*, durante la noche.

Entre comunidades distintas, los Yanomami practican varios tipos de discursos dialógicos, entre los cuales predominan los discursos *himou* y los discursos *wayamou*. Se efectúan durante las visitas formales y durante los encuentros intercomunitarios, que se realizan en ocasión de una fiesta funeraria ceremonial *reafu*. Se llevan a cabo exclusivamente por los hombres y están extremadamente formalizados dentro de la estilística y de la gestualidad. Son el vector de intercambios de noticias, de bienes de prestigio y de alianza política y militar, pero también sirven como medio

de comunicación con el fin de solucionar conflictos. Tienen una diferencia temporal de principio, los discursos *himou* se practican de día, los diálogos ceremoniales<sup>11</sup> *wayamou* se ejecutan de noche.

La forma dialógica *himou* se realiza más frecuentemente entre vecinos y entre personas más distanciadas en ocasión de las visitas o de las fiestas funerarias. Ocurre también entre dos co-residentes cuando hay un conflicto para hacer que tras varias sesiones de discurso *hirai* nocturno vuelva la calma. Ese tipo de diálogos diserta sobre asuntos precisos, noticias que hay que transmitir y asuntos políticos, igualmente trata discrepancias matrimoniales o acusaciones de prácticas de brujería. El número de participantes es restringido y su elección está determinada por los protagonistas del asunto cuando se realizan visitas diurnas. Durante las fiestas, son más bien los mayores quienes los practican.

Los diálogos *wayamou* son los clásicos discursos que se practican entre comunidades alejadas. Se llevan a cabo cuando se trata de visitas y de fiestas en el marco de las cuales los visitantes pasan al menos una noche en el lugar. En este caso, en el cual las comunidades están más distantes desde el punto de vista social y/o espacial, existe un grado menor de interacción social, por consiguiente, se trata de visitas de carácter más extraordinario y formal. Hay un mayor número de participantes y de parejas de oradores que intervienen de manera de ocupar el espacio de la noche hasta el amanecer.

El contenido del diálogo puede tratar asuntos políticos o de otra índole, pero tiene un carácter más convencional, es más estereotipado y repetitivo, suele tener más carácter de formalidad que de comunicación objetiva. Se presenta bajo la forma caricaturesca de una solicitud de bienes y, a menudo, está asociado a los intercambios comerciales. No obstante, como ya lo he subrayado anteriormente (Alès 1990b), esta función económica «primera» e inmediata del diálogo *wayamou* es más bien un motivo para realizar una visita: la solicitud de bienes, puesta al servicio de un intercambio de palabras, de noticias y saber, es utilizada como un soporte al servicio de la creación de vínculos sociales que representan el verdadero propósito de estos diálogos. Además del *leitmotiv* de solicitud de bienes, contienen igualmente fases de discusión biográficas, de los acontecimientos acaecidos o de política, pero también del don del conocimiento de los

lugares habitados por los ancestros. Esta última fase corresponde a *urifi wëyëi*, «territorio/contar», y por ende, contar la historia y el saber relativos a sus antepasados. Al hacer el don de la onomástica topológica, el orador da a conocer su identidad y la de sus antepasados. En esta sociedad donde el hecho de pronunciar los nombres personales y, más que todo, los nombres de los difuntos, está prohibido, los nombres de los sitios de habitación, en efecto, están en relación metonímica con el nombre de los individuos. Los mismos interesados definen el contenido del diálogo *wayamou* en relación con esta fase dicha *urifi wëyëi*, que consiste en nombrar los sitios conocidos de la selva que corresponden a los nombres de lugar y los nombres colectivos bajo los cuales los antepasados quedan en la memoria de los descendientes. También en el transcurso de los diálogos se pronuncian los nombres de los enemigos y todo este contexto subraya la relación estrecha mantenida entre los diálogos *wayamou* y el mundo de los muertos.

Por lo tanto, la realización del diálogo *wayamou*, aun cuando es indispensable para obtener un bien de prestigio, no persigue necesariamente el objetivo, ni *a fortiori* la finalidad de un intercambio de bienes en el sentido de una transacción comercial. Se consta que se llevan a cabo numerosos intercambios de discurso sin que existan intercambios de bienes correspondientes, por una parte, y que, durante un diálogo, se reclama el conjunto de bienes cuando en realidad se está eventualmente solicitando un solo bien, por la otra parte. La verdadera petición se lleva a cabo al final del diálogo, para sí, aparte y en cuchicheos entre los interesados; es notable que sólo uno o algunos bienes de prestigio serán concedidos por los residentes a los visitantes y sólo los mayores los recibirán.

Es imperativo que los diálogos ceremoniales *wayamou* se prolonguen hasta el amanecer. Las parejas de oradores se forman en función de las clases de edad y se producen en orden creciente, a medida que va intensificándose la oscuridad: los jóvenes abren la sesión en la primera parte de la noche, mientras que los mayores sólo se suceden en la plaza central una vez entrada la plena noche.

¿Cómo podemos entender, en este caso, el simbolismo de la temporalidad nocturna de los diálogos ceremoniales? El rito de los diálogos *wayamou* es, como el conjunto de la fiesta ceremonial *reafu*, un rito de

reproducción social. Está destinado a crear, a mantener y a reanudar la alianza entre los humanos. Es un rito para la perpetuación de la vida. Por lo tanto, tiene que esforzarse por diferenciar el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Ahora bien, según el mito del origen de la noche, tal como lo cuentan los Yanomami de la Sierra Parima, la muerte entre los humanos surge con la aparición de la noche; antes el día era perpetuo y los Yanomami vivían en paz. Por eso el mundo de la noche está fuertemente ligado al de la muerte y de la desgracia. Los diálogos nocturnos *wayamou*, rito ruidoso en medio del silencio de la noche, intentan dominar la existencia de la noche y por ende del mundo de los muertos, lo cual es el motivo de la fiesta funeraria *reafu*. Conjuran la noche -asociada a la aparición del sufrimiento y de la guerra, al incesto y la antropofagia- a fin de actualizar un mundo diurno de alianza y de paz<sup>12</sup>. Para lograr esta meta deben ajustar entre vivos las cuentas para los muertos que nada simboliza mejor que el corazón de la noche, regresaremos sobre este punto.

Estos discursos, pronunciados por los hombres, son en efecto de vital importancia para las relaciones pacíficas. Son indispensables para mantener relaciones amistosas y para engendrarlas entre dos comunidades que no se frecuentan o bien para reanudarlas después de una guerra (Alès 1990b). Sin embargo, necesitan la práctica de la voz gritada, ya que tanto durante los discursos intracomunitarios como durante los discursos dialógicos intercomunitarios, los Yanomami pueden, gritar (*hirai*), vilipendiar cuando ellos se pelean, se disputan (*āfa thai*, *noā thai*), a menudo, por un robo de cosecha, un adulterio, un asunto sexual o matrimonial, maledicciones que los acusan de brujería a nivel local o supralocal, o de haber pronunciado nombres personales, o por haber mencionado, gritado, acusado o peleado contra una persona ahora fallecida. En efecto, los Yanomami deben arreglar sus litigios por medio de la palabra y tienen que clamar su ira, de lo contrario no podrán hacerse respetar ni defender a los suyos.

Con motivo de los diálogos *himou* y *wayamou* los residentes no necesitan a enfrentarse con las personas de las otras comunidades cuando no tienen la intención de hablar de manera inofensiva (*okewè*), sino de pelear y de fustigarlas (*āfa thai* y *pëyëprai*) para expresar sus motivos de ira. *Pëyëprai* es un predicado compuesto a partir de la misma raíz que el



predicado *pëyëi*, hacer caer, derribar (cortar los árboles en una parcela también se dice *pëyëprai*) y significa literalmente «golpear, derribar» con palabras. Los Yanomami unen el gesto a la palabra dándose manotazos en los costados, los hombros, las piernas: se golpean tal como golpean a sus interlocutores con las palabras.

Ellos usan varios grados de animosidad verbal cuando increpan, *pëyëprai*. Para *hirai*, *kanoamou*, *himou* o *wayamou*, ellos emplean el lenguaje de algarada reservado para este uso: *hirai thë ā*, el idioma para gritar (gritar/el idioma). Más sube el tono y se encona la discusión, ellos *yahatuou*, se burlan e insultan, provocan a la persona ridiculizándola. La vehemencia consiste principalmente para los hombres en tratarse de «cobardes», de seres pusilánimes. Insisten en la falta de cicatrices causadas por las flechas del adversario, prueba de ausencia de valentía y de ardor en el combate; y se burlan de su fealdad física. Para liberar su cólera pueden hasta *sipoai*, pronunciar a gritos el nombre propio de su adversario o evocar sus parientes fallecidos, lo que se considera un insulto muy grave entre los Yanomami para quienes es específicamente una ofensa pronunciar los nombres propios y hablar de los muertos. En los casos más graves los Yanomami además tienen una forma de palabra que corresponde a la fase más elevada de agresividad verbal: es cuando uno maldice, *wafëi*, lo que representa un grado extremo ya que están deseando la muerte del prójimo al lanzar imprecaciones presagiando su muerte (Alès 1988).

Según el grado de conflicto, un duelo oratorio puede entonces tomar la forma de una verdadera logomaquia en la que se interpela, se acusa, incluso se fustiga al adversario burlándose de él mediante insinuaciones chocantes y provocadoras a medida que sube el tono, llegando incluso a maldecirlo. Estas prácticas de agresividad verbal pueden desencadenar combates regulares, sea distintos tipos de duelos, antes de que los visitantes abandonen el lugar. En todo caso, a lo largo de los discursos virulentos se crea una nueva camorra, esta vez en el bando de los visitantes, que está en parte compensado por el don de comida y la promesa de un bien que reciben de sus anfitriones. Pero los visitantes convocan a estos últimos -reciprocidad obligada- por lo general a otra fiesta ceremonial como una manera de anular ese nuevo pasivo. Durante este encuentro,

estos serán a su vez objeto de palabras ácidas (*pëyëprai*) en respuesta a sus palabras acusadoras. Además, los sobrevivientes seguirán precisamente pidiendo cuenta de este sufrimiento verbalmente infligido una vez fallecido el orador fustigado.

### *El rol de los discursos en la gestión de los conflictos*

Insistiré entonces ahora sobre el rol de los discursos en la gestión de los conflictos y sobre este aspecto de la práctica discursiva entre los Yanomami: el enfrentamiento retórico. Examinemos primero cómo se organizan exactamente esos ajustes de cuenta orales.

Cuando surgen tensiones en el interior de una casa colectiva, sea cual sea su tamaño, dos co-residentes pueden verse obligados a practicar el diálogo *himou*. Esto sucede cuando un Yanomami tiene un motivo de ira porque otro no deja de vilipendiarlo durante sus monólogos *hirai* y, por lo tanto, lo perjudica. Entonces, furioso, se pondrá a gritar a su vez durante la noche. Se deja llevar por la rabia y durante la noche siguiente, el interpelado volverá a vociferar con mala intención, etc., hasta que puedan realizar juntos un diálogo *himou* para poner fin a las hostilidades.

«Cuando se grita -explican los Yanomami- no se puede hablar correctamente. En efecto, no se puede hablar como se debe cuando se está enfadado.» Es la razón por la cual mientras los Yanomami están furiosos no pueden efectuar un diálogo *himou* ya que durante su desarrollo, las parejas no se deben irritar, incluso si se disputan.

«Es sólo durante un diálogo *himou*, cuando se deja de ser agresivo, que se puede recuperar la compostura. Es por eso que se vitupera (*hirai*) primero contra un co-residente, que mutuamente se regañan muy fuertemente y de muy mala manera (*wāritiwë thayorayou*), que se fustigan con palabras asesinas (*pëyëprayou*), que se vuelven a repetirlo, y que, sólo una vez apaciguados (*okewë kōorayou*, volverse de nuevo apaciguado), se llevará a cabo un diálogo *himou*.» Durante esos diálogos, los adversarios de la disputa van a reconciliarse pero esta forma de discurso interviene luego, puesto que cuando los Yanomami gritan, están encolerizados y no pueden calmarse. Tampoco se sienten bien: aun cuando no estén verda-

deramente enfermos, la cólera les impide sentirse en buen estado. Pues los diálogos *himou*, llevados a cabo por dos o tres personas de cada bando, tienen como objetivo aliviar el rencor. Los protagonistas salen de allí «curados» y tranquilos ya que habrán tomado la decisión de parar la disputa: se hacen de nuevo amigos y dejarán de vilipendiarse unos a otros por la noche<sup>13</sup>.

Relativamente, este mismo argumento se aplica a los miembros de comunidades diferentes. Por la noche, una persona efectúa un monólogo *kanoamou*, durante el cual va a *hirai*, gritar y *āfa thai*, a disputarse con un Yanomami de otra comunidad. Por vía de consecuencia, él está ausente. Si no escuchó (entre casas cercanas se oye muy bien cuando uno grita), de cualquier forma algún residente en posición de parentesco o alianza en su lugar le informará de lo sucedido. Le repetirá la agarrada de la que fue objeto y le pedirá que vaya a «sentarse» a su casa -lo que se refiere a la posición en cuclillas que mantienen durante el diálogo: «¡Cuñado, han peleado contigo!, tienes que ir a sentarte, te criticaron, hablaron de ti!» Más tarde, el interesado visita esa comunidad y realiza diálogos *himou* con sus detractores de manera de poder solucionar el asunto y reconciliarse.

En este último caso, se trata de las comunidades próximas, que se visitan frecuentemente. En lo concerniente a las casas más alejadas, la ocasión para zanjar un pleito se produce a favor de visitas espontáneas o invitando especialmente a participar a una fiesta funeraria *reafu*. En esta última configuración, una acude a otra, por intermedio de un mensajero, en calidad de comunidad considerada como «amiga» para honrar con su participación el encuentro ceremonial. Pero se anuncia que durante la fiesta se llevarán a cabo ajustes de cuenta. Eso, en general, se resume en la fórmula -que puede parecer ambigua pero que no lo es para los interesados-: «¡Vamos a jugar juntos!»

Las acusaciones de perjuicio contra los visitantes conllevan, a menudo, chismes (*wanomou*) denunciando actos de brujería. Debe tomarse en cuenta que, en esta sociedad, este tipo de chismes no hace falta para poner en peligro al conjunto de los residentes de una casa pues implica represalias. En este contexto, los diálogos *wayamou* ejecutados durante la noche van a ser la escena de combates verbales que tienen como objetivo hacer sufrir, afligir (*preai*) al adversario. Aquél debe soportar los vilipendios

y debe responder a las acusaciones, que siempre niega. Ahora bien, desde la perspectiva yanomami, el sufrimiento de los visitantes no constituye un hecho de menor importancia, crea un valor de compensación para los residentes, del cual son desde entonces deudores bajo la forma de un don de comida y de bienes.

Es igualmente conveniente insistir sobre este punto: los diálogos ceremoniales no son siempre puras manifestaciones protocolares ni actos de cortesía. Frecuentemente, los Yanomami asocian los diálogos *wayamou*, a semejanza de los diálogos *himou* que sirven para arreglar las tensiones entre residentes y entre casas aliadas, con esa forma de ataque verbal designada con los términos *pëyëprai* e *hirai*. Eso explica el tono «agresivo»<sup>14</sup> que toman a menudo los diálogos convirtiéndose en verdaderas guerras retóricas<sup>15</sup>.

Además, la hostilidad verbal puede hacer que lleguen a desencadenar combates de duelos *patikai* con los puños o con piedras. Los adultos más jóvenes son los que participarán en el torneo en el momento de la lucha: ellos se relevan uno por uno en la plaza central para recibir los golpes; cada uno de los bandos debe recibir la misma cantidad de golpes que los que propina. Luego los mayores ponen fin al enfrentamiento. Furiosos, los jóvenes visitantes rechazan el don de la comida y quitan la aldea para regresarse. No obstante los mayores se quedan atrás. En las orillas de la plaza, efectúan diálogos *himou* con el fin de calmar la situación, de pedir el cese de las hostilidades y de reanudar la amistad; durante ese tiempo, las mujeres mayores también llevan a cabo, en parejas, intercambios de agresión verbal, gritando y peleando para defender a sus hijos. Luego los mayores toman las cestas de carne y de comida cocida<sup>16</sup> antes de regresar a su caserío, ya que los diálogos *himou* intercambiados han concluido con una tregua prometiéndose amistad<sup>17</sup>. De hecho, algún tiempo más tarde, el pueblo de los visitantes organizará un nuevo encuentro en el que se devolverán a sus protagonistas los combates físicos y las luchas verbales que tuvieron que soportar durante el primer encuentro. En principio, el ciclo está realmente concluido. Se reanuda la amistad y no se volverá a pelear en relación con este asunto.

También se suscitan directamente combates por transgresiones cometidas, lo más frecuente es que ocurran por un rapto de mujer ya

casada, un robo, o la destrucción de las cosechas en los jardines. Siempre concluyen mediante diálogos *himou* llevados a cabo por los mayores. Estos diálogos pueden desarrollarse directamente en el marco de las fiestas funerarias durante los encuentros intercomunitarios, o bien, si el asunto es más grave, pueden expresarse primero fuera de ese marco.

Es el caso de los grandes combates con palos *naprushhi*, durante los cuales van a enfrentarse simultáneamente varias comunidades asociadas. Los adultos del sexo masculino participan en el combate al cual un mayor de cada bando pondrá fin. Esos dos personajes realizarán luego un diálogo *himou* vehemente durante el cual ellos regañarán, *pëyëprai*, con el fin de restablecer la calma y las relaciones de amistad. Afirman que el asunto está arreglado y que dejarán de pelearse. En realidad, como ya lo hemos visto, los agredidos también tienen derecho a su revancha para que las cuentas queden claras. Habrá de nuevo una lucha, dentro del marco de un *reafu*, en forma de torneo de duelo con puños, *patikai*, y de diálogos tumultuosos destinados a restablecer la calma.

Desde este momento, comprendemos mejor la importancia de los discursos que acompañan la lucha física: en efecto, por muy agresivos que parezcan, representan una manera de aplacar el antagonismo con el fin de permanecer en el marco de las relaciones amistosas y de no caer en el de las relaciones agonísticas con armas mortales.

La cólera se expresa mediante el enfrentamiento verbal y físico hacia los aliados o bien mediante prácticas letales en contra de los enemigos. Las diferentes formas de combates físicos y de discursos están graduadas y permiten manejar esta ira. Podemos decir que constituyen el léxico del código semántico del lenguaje de las relaciones socio-políticas del cual tratamos de extraer la gramática.

Los discursos formales *himou* y *wayamou*, aun cuando se trate de discursos durante los cuales se increpan, *pëyëprayou*, sirven para conservar la amistad. Su objetivo esencial consiste, por la pronunciación de palabras apaciguadoras, en permitir la transformación del estado de cólera al de la tranquilidad. El procedimiento reside en neutralizar mutuamente la irritación con palabras diplomáticas en vez de fórmulas directamente agresivas (*okeomayou*). Ya hemos visto que existe un distingo en la manera de

gritar según se tratase de la noche o del día, de un diálogo o de un monólogo. Sea cual sea el contexto, los Yanomami emplean los mismos términos para calificar las palabras fuertes de la disputa: vituperar, disputar, hacer amonestaciones y críticas, atacar verbalmente (*hirai*, *noã thai*, *ã thai*, *rafumai*, *pëyëprai*). Sin embargo, los Yanomami hacen resaltar una oposición formal: existe una manera de gritar, *hirai*, que es una cólera desenfrenada donde, con un orden creciente de gravedad, se ridiculiza (*yahatuou*), se pronuncia el nombre personal (*sipoai*), incluso se maldice (*wafëi*) al adversario y, otra manera, como acabamos de verlo, que aplaca la ira. Una, que exprime directamente el furor, empeora y hace aumentar la tensión; la otra, que está encargada de anular la cólera, permite sublimarla y poner fin a la pelea.

¿Qué ocurre exactamente? Cuando hacen monólogos virulentos moralizadores *kanoamou* o durante los diálogos *himou*, los hombres esencialmente *wasii*, piden que no actúen así: dan a conocer los límites que no deben traspasarse, prohíben los comportamientos desviantes que ponen en peligro la seguridad del grupo y su perpetuación. Para lograr esto, hacen invectivas, *pëyëprai*, pues, desde la perspectiva yanomami, para poder ser escuchado se debe vociferar, amenazar y ser agresivo. Pero, manifiestamente, esa agresividad verbal es considerada como pacífica y pacificadora en su objetivo.

De hecho, existen distintas variaciones posibles alrededor de ese código, y los Yanomami juegan ellos mismos dentro de varios ritos -que pueden dar la impresión de que se sitúan en el campo de la enemistad y de la agresión- con estos pasos progresivos entre la hostilidad oral y el enfrentamiento físico *pero insertados dentro de las relaciones de amistad*.

### *Las intervenciones discursivas femeninas*

No es la única paradoja aparente. A pesar de la importancia de los discursos y de la mediación por la palabra en la organización socio-política de los Yanomami, a pesar del hecho de que los hombres son los principales actores de la manipulación del lenguaje, por poseer registros de voz mucho más amplios y trabajados, puede parecer sorprendente descubrir

que un haz de representaciones nos conduce al género femenino en lo concerniente a la voz resonante (Alès 1988, 1990b). Si esta cultura prohíbe a las mujeres la educación marcial y el acceso a los atractivos mortales, en revancha ellas son vengativas por definición: utilizando su voz, ellas protestan y claman venganza. En dos palabras, están familiarizadas con los registros de discurso *hirai*, *āfa thai* y *pëyëprai*.

Debemos distinguir las intervenciones femeninas de las prácticas monológicas y dialógicas *kanoamou*, *himou* y *wayamou* realizadas por los hombres. La única excepción -y es importante tomarla en cuenta- es la de las mujeres mayores que pueden *kanoamou*, sermonear solas por la noche como los hombres, regresaremos sobre ese punto mas adelante. En especial, ellas intervienen durante las guerras; acuden a casa de los enemigos para cumplir un discurso «gritado». Ese rol de mediador incumbe a las mujeres de cierta edad; a menudo cuando una de ellas está en una posición intermedia, ambivalente podríamos decir, por el hecho de sus relaciones de parentesco con el grupo enemigo. Las «mujeres mayores» (*patayoma*), como se les llama, o sea, las «mujeres influyentes», pueden acudir a una comunidad enemiga e intervenir en voz alta para condenar los ataques. Esta forma de intercesión permite, por lo general, desbloquear la situación. Van acompañadas por uno o dos adolescentes, que no han participado en la guerra, con el fin de que establezcan amistad con los jóvenes de la otra comunidad. La finalidad es que se hagan ulteriores visitas. Las «grandes mujeres» son así eslabones intermedios indispensables para llegar al armisticio. Permiten la abertura, mediante pasos sucesivos, de visitas, esta vez masculinas, entre las dos comunidades, hasta el momento en que se realicen discursos ceremoniales de reconciliación y de paz entre *pata*, entre «hombres influyentes», durante los cuales van reafirmar mutuamente su amistad (*nofipëyëo*) (Alès 1988, 1990b).

Además de esta forma de influencia oficial ejercida por las mujeres mayores, éstas también intervienen de manera permanente mediante violentas críticas dirigidas tanto a mujeres como a hombres. Ellas *rafumai*, refunfunan, protestan, reprueban, contradicen, increpan agresivamente sin cesar en contra de unos y otros en relación con sus actuaciones. Mediante sus desagradables comentarios y sus reprimendas ejercen así una censura

social cotidiana sobre los habitantes de su comunidad o las comunidades vecinas, dictando y controlando la conducta de cada uno.

En el ámbito de las disputas domésticas, las mujeres pueden intervenir muy temprano sobre el modo de vociferación, de gritar y de pelear (*hirai* y *āfa thai*), especialmente en lo que concierne a los hijos, cuando uno de ellos recibe un golpe o sufre una herida, pero también a propósito de los robos de cosecha, de adulterios, de asuntos sexuales o malentendidos conyugales. Cuando ellas increpan de este modo, recurren a las burlas (*yahatuou*), lanzan maldiciones (*wafēi*) e incluso llegan a revelar el nombre propio de sus adversarios (*sipoai*) -lo que no pueden hacer abiertamente los hombres sin provocar un grave conflicto. Llegan a veces a las manos, incluso pueden lograr que los hombres se amenacen o se peleen entre ellos.

En los casos más graves, por ejemplo, del maltrato infligido a una esposa recalcitrante o infiel susceptible de recibir heridas mortales, las mujeres, divididas en dos bandos opuestos, pueden pelearse a gritos. Esos bandos se enfrentan en vociferaciones recíprocas, alternativamente iniciadas -y espacializadas, cuando están implicadas varias comunidades vecinas-, en ocasiones, repetidas veces al día y durante varios días.

En ese rol, las mujeres defienden a los suyos: hijos, padres y marido. Ahora bien, esencialmente de este modo, las mujeres -que no ejercen la palabra formal dialógica ceremonial- pueden intervenir en los conflictos y en el orden social. Literalmente, ellas «añaden» (*yētēmou*) cuando grita un marido o un hijo. En efecto, una esposa añade palabras por detrás cuando su marido vocifera, *pēyēprai*, durante un discurso *kanoamou*, *himou* o *wayamou* y durante una disputa: así le asegura un apoyo sobre todo si éste se ve en dificultades y si le falta respuesta<sup>18</sup>. Cuando dos hombres se enfrentan verbalmente, cada uno a un lado de la plaza central, suele suceder que sus esposas entre ellas hagan lo mismo; cuando un anfitrión *pēyēprai* a un visitante durante un diálogo ceremonial *wayamou*, la esposa de este último también protesta. Por la mañana, le tocará vituperar a la esposa del residente, aun cuando sucede que ellas comiencen a increparse de forma simultánea. Igualmente, durante un diálogo *himou* tumultuoso, las dos esposas se sientan por otra parte y se atacan verbalmente.



Desde el momento en que surge una amenaza de enfrentamiento o de combate efectivo, su participación se concreta particularmente en el modo verbal. Ellas empeoran y provocan el altercado, sobrestiman el daño y precipitan el ajuste de cuentas.

De manera general las mujeres gritan cuando los hombres combaten en duelo, con palo o en batallas campales, así como durante los momentos en los cuales los hombres amenazan con pegar; ellas recriminan (*noã huo*), es decir, reclaman venganza cuando uno de sus hijos, hermano, yerno o marido es golpeado o cuando una hija, una hermana es maltratada por un hombre. Ellas se ven llevadas, en ese contexto, a maldecir (*wafēi*), a pronunciar palabras evocando la muerte del protagonista.

Como lo vemos, dentro del sistema de agresión, verbal o física, las mujeres ocupan un lugar preciso, es decir, el de la palabra gritada, el de la vociferación. No obstante, se trata de una posición en la cual no tienen el monopolio, ni siquiera una parte mayoritaria ya que los hombres también «gritan» y «se pelean» durante los monólogos y las diatribas intracomunitarias, así como durante los diálogos intercambiados entre comunidades. Sin embargo, *la lengua* y el poder fónico siguen siendo el arma más exitosa puesta a la disposición de las mujeres para que puedan intervenir en los fines del control social. En contraste, esto hace resaltar el rol femenino de la manipulación de la palabra agresiva.

### *El orden de la palabra*

De buenas a primeras se puede pensar que entre los Yanomami hay un predominio masculino donde el liderazgo lo lleva el hombre. Pero es un punto que merece atención. En cada casa colectiva, existe al menos un hombre que vocifera, sin embargo, no es raro que al menos una mujer también hable fuerte. Es necesario subrayar este punto en relación con los Yanomami, de los cuales se ha exaltado más bien el aspecto viril y guerrero. En una casa grande, varias personas generalmente pronuncian discursos monológicos *kanoamou*. En su mayoría son hombres pero existen igualmente una o varias mujeres que pueden bajo esta forma tomar la palabra. Estos mayores, hombres y mujeres, se turnan para arengar a los

miembros de la comunidad. Cuando la situación lo exige, uno de los hombres mayores habla en voz alta durante una noche, otro la siguiente noche, otro la noche siguiente y, luego, una mujer lo hace la noche siguiente<sup>19</sup>.

Generalmente, los mayores de fratría están llevados a ejercer el deber de la palabra y son los que gritan. A menudo, sus esposas los asisten. Así mismo, este rol pueden desempeñarlo menores y esposas de menores. En realidad, ello depende de las personalidades de los individuos y de su competencia de oratoria. Puede suceder que en una casa no exista ningún hombre dotado para el ejercicio de la palabra fuerte. Una mujer puede entonces ser la única persona que pronuncie discursos en voz alta en esa comunidad. Existen ejemplos de casas que se encuentran en esa situación en la Sierra Parima. Se dice de estas mujeres que discurren durante la noche, que desempeñan el mismo papel que los hombres y que gritan mucho. Además, cuando en una casa vecina un hombre da un discurso gritado, éstas pueden seguirlo en sus declamaciones y parafrasearlas (*noã huai*) para apoyarlo. Son estas mismas mujeres mayores, las *patayoma*, las que se van de visita a la casa de los enemigos e intervienen como intermediarias en casos de guerra.

¿Finalmente, cuáles son entre los Yanomami las cualidades prestadas a los líderes reconocidos como tales? Las de aquellas personas más avisadas, las de pensamiento más sabio -*pufi taorewë*- y que son competentes para hablar -*aka hayu taorewë*-, las que son inteligentes -*pufi moyawë*-, como dicen los Yanomami de la Sierra Parima-, o que tienen mucho y más entendimiento que los demás -*puhi hiyakawë*, según los del alto Orinoco-, son explícitamente consideradas las más idóneas para cumplir con la función de dirigir a la comunidad. Los Yanomami explican que los *pata*, los mayores, protegen, *noamai*, a los miembros de su grupo cuando pronuncian discursos muy fuertes (*kanoamou*). Sus intervenciones no son recibidas como una hostilidad ni una sanción, sino como una llamada al orden para los más jóvenes, por ejemplo, con el fin de que no haya un ascenso violento en las relaciones. A menudo se pide a las jóvenes mujeres el cese de los rumores y a los jóvenes hombres dejar la provocación de hostilidad al hurtar en los jardines o al cortejar a las mujeres casadas. Efec-

tivamente, entre los Yanomami, los que originan rumores son frecuentemente acusados. El motivo es sencillo: en el caso de una muerte susceptible de haber sido causada por prácticas de brujería, si alguien sospecha de un individuo resultará que este último será atacado. Todo el pueblo tendrá que defenderlo con vehemencia y negar las mentiras. Inevitablemente, la comunidad atacará entonces a los delatores. Muchos de los ajustes de cuentas de los diálogos ceremoniales no están determinados por otra razón. Otros delitos frecuentemente evocados son la destrucción de las cosechas y el rapto de mujeres casadas por un amante. Fuente de problemas recurrentes, estas transgresiones en relación a un derecho vigente involucran, una vez más, a toda la comunidad en ciclos de batallas tanto verbales como físicas (ver Alès 1984).

Es precisamente por eso que los mayores esencialmente *noamaï*, es decir, *cuidan* a los miembros de su grupo cuando cumplen con el ejercicio de palabra *kanoamou*: el discurso gritado de los mayores durante la noche es una manera de prever problemas que no dejarán de surgir si los jóvenes siguen comportándose mal. Defienden (*noamaï*) igualmente a sus aliados lejanos cuando son acusados por sus co-residentes o cuando se vislumbran malas intenciones en contra de ellos. Velan así tanto adentro como afuera de su comunidad por controlar las buenas relaciones.

Una vez los monólogos nocturnos pronunciados, cada uno tiene la libertad de seguir o no sus llamadas al orden, como es el caso con las conversaciones colectivas para las solicitudes de actividades económicas, rituales o políticas. La «no-directividad» del discurso corresponde al ideal de autonomía personal que parece prevalecer en las sociedades en las cuales la toma de decisión se hace de manera directa y, por lo tanto, podemos decir que se trata más de un liderazgo y de un juego de influencia que de un sistema de autoridad. Sin embargo, las personas se sienten interpeladas y, por este simple hecho, la mayoría se ejecuta. Es en este sentido que el discurso político se encuentra más vinculado con relaciones de persuasión que con relaciones de dominio. No obstante, debido a su imprescindible presencia, se debe considerar -y eso aun cuando los mayores no puedan imponer directamente órdenes o juicios en los cuales los actores sociales deban estar conformes como en un sistema jerárquico- que funciona como

una autoridad. Y la agresividad retórica es, aparentemente, la clave para hacerse oír y hacerse entender.

¿Pero cuáles son los medios de su eficiencia? Toda aquella persona que habla de forma inofensiva, *okewë*, dicho de otra manera, que no habla de forma agresiva y fuerte, simple y llanamente está destinada a la ineficiencia. La utilización recurrente de la violencia discursiva hace también que a menudo se entienda como sin valor real (*puo*). «El grita *puo*», dicen los Yanomami, lo que significa que por mucho que grite, esto carece de importancia. «No oí cuando ella gritó», afirman también. En realidad, es precisamente el lugar donde interviene toda la fuerza de la eficacia simbólica: por muy desinteresados que se muestren los auditores ante esos sermones gritados, éstos no dejan de ser enunciados a través del silencio y de la oscuridad de la noche. Representando las palabras las cosas y, aquí, siendo las cosas los individuos, las palabras siempre han surtido el efecto deseado. Los Yanomami se sienten mal y se enferman cuando alguien vocífera: dicen que tienen el alma dañada (*pufi wāritiwè*). Siempre los gritos anuncian algún mal augurio. En tiempos de guerra, constituyen además un presagio de muerte<sup>20</sup>.

En ese contexto, la palabra no agresiva aparentemente no tiene mucho efecto. Por el contrario, para poder tener cierta autoridad hay que *wasii*, lo que significa desaconsejar tal acción o tal plan, disuadir, detener, de alguna manera, censurar, a los otros actuar como lo hacen. De igual modo, el hecho de *rafumai*, de criticar o hacer ruido, es muy común entre los Yanomami. Y en esto sobresalen las mujeres, algo que los hombres detestan. Aunque no lo demuestren, las críticas y las censuras sobre su comportamiento los impresionan en realidad terriblemente. Temen los comentarios de los allegados y a menudo, actúan en consecuencia. No es raro escuchar «fulano me ha aconsejado de no hacer tal cosa», para así explicar un cambio de determinación en relación con un proyecto amoroso, matrimonial o de viaje, etc.<sup>21</sup>

El rol de los hombres mayores además es el de poner fin a los combates formales. En calidad de intercesores, ellos deben *wasii*: sugieren que hay que parar, que con esto basta, que no hay que seguir peleando. En los diálogos *himou* y los diálogos de paz *nofipëyëo*, los hombres precisa-

mente *wasii* para calmar las partes en conflicto, piden que cesen las disputas, los combates o los ataques guerreros. Al final de esos discursos, prometen no caer de nuevo en lo mismo y volver a ser amigos. El papel del pacificador pasa entonces también por esa fórmula de disuasión «*wasii*» que acaba con el regreso a la tranquilidad y a la amistad.

Es de notar que esta posición de intercesor sólo es posible cuando se tiene ya cierta edad y que se puede salir de los conflictos como protagonista. Pues, al igual que en el marco de la casa colectiva, la persona que *wasii* tiene autoridad por estar del lado del que está amonestado, por estar fundamentalmente a su favor y sólo desear su bienestar. En las relaciones intercomunitarias sólo pueden tener audiencia las personas que están por encima de la división actualizada, que la rechazan y que pretenden conservar los vínculos de amistad. En efecto, los intercesores están en una posición contraria a la de los combatientes, quienes mantienen un discurso y una actitud que no da lugar a concesiones. Lo hemos visto en la configuración del combate durante las fiestas cuando los jóvenes se niegan a tomar la comida ofrecida, mientras que los mayores permanecen atrás para gritar y, en realidad, cumpliendo un trabajo de apaciguamiento (*okemayou*) de los sentimientos de ira, para arreglar las cosas y negociar la conservación de la amistad.

Si los mayores logran realizar esta hazaña, es porque están en una posición que discrepa de los otros miembros de su comunidad. De alguna manera, en posición de neutralidad, no están en contra de los suyos - esto ni pensarlo- pero afirman a los interlocutores de la comunidad adversa que han expresado su desacuerdo, que precisamente han *wasii*, es decir, que han intentado impedir la realización del proyecto o de las acciones incriminadas. Esta actitud diplomática es la clave de la negociación: ella permite que todo suceda como si ellos estuvieran de acuerdo con el lado contrario. Por eso pueden entonces *wasii*, convencer a los del grupo opuesto de no seguir peleando, lo que produce el efecto de calmar la cólera, porque toman la posición que es la de protegerlos. Siempre se está del lado al cual se le «aconseja no hacer» (*wasii*) ya que de esta manera se le está protegiendo (*noamai*) de males futuros, tanto a él como a los suyos. En este sentido, la noción de «*wasii*» no es del orden de la prohibición sino

del consejo y de la sugestión<sup>22</sup>. Se comprende así mejor la dinámica del famoso «consentimiento» que Lévi-Strauss (1955) ponía de relieve para explicar la particularidad del poder del jefe indio.

### *Las representaciones del arte de hablar*

Además, si el ejercicio del liderazgo comprende la obligación de sermonear, de vociferar y de interceder (*kanoamou*, *hirai*, *wasii*) también supone la posesión del saber-decir, de tener una lengua hábil (*aka hayu*, lengua/hábil).

Ahora bien, se reconoce que la adquisición de la habilidad locutoria no es dada a todo el mundo<sup>23</sup>. Los Yanomami dan varias racionalizaciones para explicar este estado de hecho. A nivel pragmático, el resultado oratorio de los Yanomami necesita un entrenamiento durante largos años. Los jóvenes muchachos se entrenan desde muy temprana edad en la pronunciación de frases y en el tono de sus declamaciones. En esta tarea, una persona mayor los ayudará, la cual a veces les enseñará con paciencia esta técnica oratoria. Pero, fundamentalmente, el saber-decir corresponde a una capacidad heredada. Se dice que fulano *yāhimaï*, reencarna, retransmite y reproduce la voz de tal pariente o difunto. En efecto, la competencia de elocuencia entre los Yanomami se hereda de los antepasados. Estos pueden ser, en el caso del varón, un padre, un abuelo paterno o materno, un tío paterno o materno y, simétricamente, en el caso de la hembra. Brevemente subrayamos que la transmisión sigue un modelo de filiación paralela que es bilateral. Dicen que no es raro que la hija imite (*owëmai*) a la madre o el hijo al padre, incluso si éstos últimos aún viven. Esto no resulta contradictorio, más bien comprueba esta teoría: estas personas han recibido en ellas del (o de la) mismo(a) antepasado(a) un espíritu específico de la agilidad de palabra. Ya que nadie puede saber hablar si no posee ciertos espíritus particulares, los que son dotados de una lengua estruendosa y penetrante. El espíritu mayor de la voz gritada es un ente femenino, *Thafirayoma*, una anciana siempre enfurecida que vive sobre el disco celeste. También existen el Espíritu Cacique *Ayakoariwë*, el Espíritu Gorrión -*Yarapiariwë* o *Piomï*, el gorrión de cabeza roja,- y el Espíritu Coto-

rra *-Arimariwë-* y todavía otros, que ayudan en el saber-hablar. Los Yanomami explican que se trata de una reencarnación por la vía de los espíritus, quienes habitaron en el pecho de un antepasado, hombre o mujer preciso, mientras estuvo vivo, y que luego van a vivir en el de alguno de sus descendientes. Dicen también que esta transmisión de competencias se manifiesta en el individuo mediante el sueño. Cuando sueña, oye las palabras, la voz, las entonaciones, el fraseo de los discursos realizados por este antepasado, lo que justifica el hecho de que reproduzca luego su manera de decir y de cantar.

Pero hay más aún. Durante los ritos de aflicción, los mayores evocan el texto de los diálogos ceremoniales pronunciados por algún difunto. Esto no es arbitrario, pues sus evocaciones monológicas se quedan así en la memoria de los jóvenes quienes, más tarde, imitarán al fallecido. Los pasajes de los diálogos evocados son aquéllos que están vinculados con la declamación del conocimiento toponímico del territorio (*urifi wëyëi*), una parte de los diálogos ceremoniales de la cual hemos visto que evocaba los lugares conocidos por los ancestros, y por ende la diacronía, la sucesión de las generaciones pasadas. El detalle es esencial. Su presencia en las lamentaciones nocturnas es un eslabón suplementario que aclara la relación que existe entre los diálogos *wayamou* y la noche. Ya se mencionó el lazo entre los discursos ceremoniales y los muertos por los cuales se hacen ajustes de cuentas y acabamos ver un lazo entre los diálogos y las lamentaciones fúnebres. Se trata ahora de comprender la relación entre los ritos de aflicción y la noche. El mito del origen de la noche que cuentan los Yanomami permite establecer ese vínculo y entender mejor la correspondencia presente entre la violencia verbal y la noche, y por ende la temporalidad de los diálogos.

Desde varios días los antepasados yanomami oían un ruido en la selva. Era Paují posado en un árbol, que lloraba. Paují llora, llora, de tal forma que los Yanomami intentan varias veces encontrarlo pero todo alrededor de él está oscuro. Finalmente, con la ayuda de antorchas logran percibirlo a lo alto del árbol donde queda. Disparan varias flechas para matarlo sin éxito. Por fin uno lanza una flecha que logra a alcanzarlo al abdomen. Herido, Paují murió. A este momento su cuerpo cayó al suelo y en su caída sus alas propagaron la obscuridad (...).

Paují, ente que representa al Espíritu Noche y llora con una voz lúgubre, presagia el sufrimiento y la muerte. Sus lamentaciones anuncian la aparición de la alternancia del día y de la noche sobre la cual va a calcarse la aparición de la alternancia de la vida y de la muerte, de la paz y de la guerra. Con su asesinato surge la muerte, hasta este momento desconocida en el mundo feliz de los Yanomami de aquella época. Por consiguiente, van a aparecer los ciclos de venganzas y de muertes así como los ritos mortuorios, entre los cuales los ritos de aflicción: los Yanomami van a llorar sus muertos, imitando Paují, y los lloros reclamar revancha<sup>24</sup>. Hoy todavía el duelo se señala por medio de marcas oscuras sobre las mejillas, hechas con las lágrimas derramadas para el difunto, cuyo color negro no es sino la metáfora del negro azabache de las plumas caudales de Paují. Recuerda que los ancestros tomaron sus plumas después de matarlo para confeccionar sus flechas y que desde aquel tiempo es con las plumas de cola de los pajiés que los Yanomami realizan el empenaje de sus flechas, flechas que sirven para asesinar a los humanos.

Las manchas negras que los Yanomami muestran en su rostro en periodo de duelo, condensa toda la simbólica -matanza, muerte, aflicción, sufrimiento, tristeza, venganza- revelado por este episodio mítico fundamental que es el de la matanza de Paují y que la noche evoca. Se entiende ahora mejor que realizado en el corazón de la oscuridad, un discurso violento impresiona aún más. Figura de manera máxima ese mismo presagio de muerte para los humanos que representa la noche densa, la cual, no lo debemos olvidar, está asociada al surgimiento de la violencia para vengar los muertos.

Por ende, la sucesión de los oradores en la plaza central para realizar los diálogos ceremoniales nocturnos que sigue el orden creciente de las clases de edad es analógico a la densificación creciente de la oscuridad de la noche. Es precisamente el mismo orden que siguen las modalidades de intervención verbal. Independientemente del sexo durante los altercados, pero tratándose de hombres en el marco de los monólogos y de los diálogos ceremoniales, el nivel de agresividad demostrada está graduado en función de la edad: por lo general no se grita cuando se es joven, cuando no se tienen hijos o cuando se tienen los primeros hijos. Se grita, *hirai*,



cuando ya se tienen dos o tres hijos; se protesta, *pëyëprai*, una vez que se es adulto hecho y derecho y, en principio, sólo se lanzan maldiciones, *wafëi*, una vez alcanzada la edad de la no reproducción (Alès 1988, 1989). Así son los adultos jóvenes, que todavía no tienen la virulencia de idioma, que cumplen los diálogos *wayamou* en la primera parte de la noche, mientras los adultos mayores que saben gritar valientemente empiezan discurrir a partir de la mitad de la noche, momento reputado lo mas obscuro, y se turnan hasta el alba. Esta graduación es la imagen del ser humano quien en el transcurso de su vida, después de encarnar la reproducción se acerca cada vez mas de la muerte, o de la sucesión de las generaciones penetrando una tras la otra en el mundo de los muertos y del cual la existencia de las tinieblas es la figura. Recalca las funciones siempre ordenadas de los actores, aquí, referente a los combates físicos, reservados a los más jóvenes, como a los combates verbales, reservados a los de más edad.

### *La clasificación de la combatividad física y verbal*

A los oradores se les llama *aka hayurimi kë pë*, literalmente, los de la clase de personas con lengua hábil, denominación correlativa con la exteriorización y la temeridad de los individuos que son capaces de mostrarse para hablar fuerte y gritar públicamente. No hay otra razón en el hecho de que a las mujeres que gritan se les denomina *waitheriyoma*. El término designa la categoría de mujeres que son *waitheri*, o sea, temerarias y combativas. Esas mujeres tienen la reputación de hacer como diálogos *wayamou* ya que protestan (*pëyëprai*) mucho cuando los hombres efectúan diálogos *wayamou*. Ahora bien, cuando son jóvenes y tienen a sus primeros hijos, las mujeres deben ser reservadas, no deben gritar sino por el contrario, susurrar cada vez que tienen su menstruación (cf. Alès 1989, 1990b). Si una mujer empezara a gritar desde muy joven, sería un mal augurio, ya que envejecería precozmente.

En cambio, cuando es joven, el hombre es llamado a ocupar los roles que suponen de tener la competencia de ser valiente, *waitheri*, pues son los varones quienes esencialmente participan en los combates y en las incursiones guerreras una vez llegados a la edad adulta. Como ya hemos

visto, el joven adulto comienza a participar poco a poco en los diálogos ceremoniales. No obstante, intervendrá al principio de la noche, ya que los más jóvenes tienen la reputación de ser *okewë*, sin efecto, se dice que aún no saben manipular eficazmente la palabra de manera *waitheri*, es decir de manera virulenta.

Cuanto más envejece, más agresivo se va haciendo verbalmente y menos participará de manera directa en la práctica de los combates físicamente. En cambio, se hace muy valiente (*waitheri*) mediante el verbo 'para enviar (*shimai*) a los más jóvenes al combate. Grita en su casa, sermonea a los co-residentes, pelea con los vecinos y con los aliados durante los diálogos *himou* y *wayamou*. Habla en medio de la noche, cuando la oscuridad se hace más intensa.

Luego, el hombre de madurez deja de participar en los combates pero se coloca a un lado para arbitrar. Durante el ejercicio de la violencia verbal, empieza a *wasii*, intercede para que cesen las hostilidades, calma el juego durante los diálogos conflictivos, dialoga cuando ha caído del todo la noche. El hombre se ha convertido en un *wasiirewë*, un asesor, una persona que aconseja no hacer tal o cual cosa (*wasii*). Ese papel contrasta con el de los mayores, generalmente más jóvenes, que *shimai*, es decir, que delegan, envían a los demás a que cumplan diversas tareas.

Cuando está anciano, el hombre todavía intercede (*wasii*) pero sin recurrir más al registro de la voz fuerte. En efecto, ya no puede realizar el esfuerzo físico que supone la práctica del sermón gritado. Por lo tanto, su palabra emitida en voz directa y suave no deja de ser tomada en cuenta. Su opinión y sus consejos siguen captados como una palabra fuerte (*waitheri*). Esto es válido tanto para los hombres como para las mujeres influyentes, esos *pata*, mayores, calificados como *waitheri* y *waitheriyoma*.

Para los Yanomami, en definitiva, los individuos se distribuyen en tres clases en función de dos criterios: la violencia verbal y la violencia física. Poseen valores diferentes en virtud del sexo.

En lo que respecta a los hombres encontramos primero a los que son buenos oradores y, a la vez, combativos (*aka hayu* y *waitheri*). Siguen después los que son buenos oradores pero no son temerarios, como los que son valientes pero malos disertadores (*aka hayu* y *waitherimi*, o

*waitheri* y *aka hayumi*; *-mi* siendo un sufijo negativo). Finalmente están aquéllos que son, a la vez, pocos elocuentes y pusilánimes (*aka hayumi* y *waitherimi*). La escala de valores va decreciendo, los hombres de la primera categoría son los más valorizados. A los que caen en la segunda, también se les valoriza relativamente. Por el contrario, aquéllos que están en la tercera, son elementos percibidos en forma negativa.

En lo concerniente a las mujeres, dos categorías principales dividen a las que son hábiles con la palabra (*aka hayu*) y, por lo tanto, son agresivas verbalmente (*waitheri*), y a las que no lo son: hablan poco ya que no saben gritar (*aka hayumi*, *waitherimi*). Es muy importante constatar que la primera categoría se valoriza a la inversa de la segunda.

En este caso sólo existen dos categorías ya que las mujeres están, en principio, excluidas de la práctica del manejo de armas, bien sea de manera oculta o patente: fuera de la norma, el criterio de la combatividad física femenina queda eliminada del tema. Sin embargo, existen muy pocos casos de mujeres que atacan físicamente para defender a sus hijos, padres o esposos contra otros hombres, o mujeres que no permiten que se les acerque un hombre. Cuando este tipo de temeridad existe en la mujer no se valoriza ni se estimula, sino todo lo contrario.

Desde un punto de vista general, el sistema de roles en la sociedad se inscribe en parejas de actitudes opuestas *-waitheri/kirii-* que abarca *a priori* la oposición hombre/mujer: la exteriorización, la agresividad y la temeridad corresponden a los hombres; la evitación, el temor, la timidez y la reserva a las mujeres. Pero hay que tener mucho cuidado para no estereotipar esta clase de oposición binaria que a menudo resulta extremadamente reductora si se toma en cuenta la temporalidad y las distintas posiciones ocupadas por los actores en el transcurso de su vida. Por una parte, los Yanomami aceptan que existen mujeres tímidas así como hombres pusilánimes. Así como hay hombres agresivos, también hay mujeres combativas. Además, hemos visto claramente que hay una alternancia en los roles distribuidos a los actores sociales en la conducta de los ritos de guerra y de paz, igualmente en la gestión de las relaciones amistosas y conflictivas, según se trate de menores o mayores, así como de hombres o mujeres. De esta manera, se evidencia una oposición complementaria que

cuenta por lo menos con cuatro términos, de tal forma que la oposición *waitheri/kirii* no puede ser restringida al marco de una simple oposición binaria de los géneros masculino y femenino, ella debe relativizarse y comprenderse tomando en cuenta la globalidad del sistema de los roles sociopolíticos que ocupan los individuos de los dos sexos a lo largo del ciclo de vida.

Terminaremos con una última clasificación yanomami, cuya formulación, aunque anecdótica, no carece al menos de un fuerte poder heurístico en lo que concierne a la esencia de la autoridad en esta sociedad. Cuando un visitante extranjero llega a un pueblo desconocido, indudablemente pregunta quién es el jefe. Y los Yanomami no se han librado de esta experiencia, pues ya memorizaron el término «capitán» de origen español. Hoy día, en efecto, usan también otro término, para designar a los *pata*, el de *kapitamĩ*, es decir, «capitán». Este tema merece ser desarrollado aquí, ya que dice mucho acerca de la diferencia fundamental entre nuestra concepción piramidal y estratificada del poder, con un jefe único por encima de los demás y dotado de poderes exclusivos que manipula la autoridad, y la concepción indígena de «jefe». Ahora bien, cuando se les pregunta quién es *kapitamĩ*, capitán, en una comunidad, la respuesta es elocuente. Empiezan por citar a tal persona, después a tal otra, tal otra y otra, etc. Cuando se habla de la comunidad vecina, del mismo modo enumeran a varias personas mayores de edad. Entendieron que el término «capitán» debía corresponder a su término *pata* que significa «mayor», pero están conscientes de que el término yanomami no tiene exactamente el mismo significado, pues no abarca la noción de unicidad contenido en la palabra «capitán». Siendo contextual la categoría *pata*, puede extenderse e incluir a todos los adultos mayores de las fratrías, aun si estos últimos todavía son hombres jóvenes.

No es todo. Unos informantes yanomami han usado también el neologismo *kapitamĩ* para precisar lo que entendían por la expresión *pata waitheri*, los «hombres preeminentes» que dirigen y guían las comunidades. Pero la categoría de *kapitamĩ* no sólo incluye a hombres, igualmente se estila en femenino. El término *kapitamĩyoma* se considera sinónimo de

la expresión *pata waitheriyoma*, «mujer preeminente». De esta manera, a la pregunta hecha inicialmente de quién es capitán en esta comunidad, se puede recibir la respuesta siguiente: tal y tal son *kapitamì* y tal es *kapitamiyoma*.

La lección que se sacará de este intento de traducción es fundamental. Los Yanomami, cuando se dirigen a un visitante extranjero, emplean el término *kapitamì* o *kapitamiyoma* sin por eso acordar a este término el valor de autoridad exclusiva asociada a relaciones de dominio y subordinación que por definición le confiere nuestra sociedad.

A esta lección se suma otra. Una de las reacciones frecuentes de nuestra sociedad ante este hecho consiste en pensar que las sociedades indígenas, al carecer de jefes o instituciones de autoridad, como los parlamentos políticos o las cortes de justicia por ejemplo, están simple y llanamente anárquicas y desprovistas de toda forma de organización. Más por etnocentrismo o denigración que por ignorancia, se niega generalmente a tomar en cuenta su sistema de organización y la disimilitud sigue utilizada como una justificación de la desigualdad y el dominio.

En el marco de las relaciones instauradas por el Estado y las organizaciones no indígenas con las poblaciones indígenas se plantea el problema de su representación, tanto a los niveles local, regional, nacional como a nivel internacional. Según nuestra sociedad esta delegación deben facilitar el diálogo de las administraciones, de las organizaciones gubernamentales o no gubernamentales, de los diferentes sectores que emanan de la sociedad nacional o internacional con las sociedades indígenas<sup>25</sup>. Gracias a la vaga función de «representante», generalmente se supone que estos interlocutores únicos son capaces de representar un conjunto de comunidades de una misma etnia, a menudo la etnia entera, también varias etnias, inclusive las sociedades indígenas de varios países. Ahora bien, en el marco del sistema de organización política que se acaba de describir, ¿qué representante único, o qué grupo de delegados, puede pretender constituir la figura de autoridad de comunidades de las cuales se ha visto que disponían de un sistema de organización esencialmente local, sin órgano de representatividad supralocal, donde las decisiones colectivas se toman de manera directa?

Cuando se trata de representantes locales, rara vez son el fruto de un proceso de delegación proveniente de las comunidades: sacados a petición o por iniciativa de grupos exteriores a su sociedad, se escogen más por manejar la lengua dominante, saber escribir y ser capaces de viajar, luego por tener contactos y conocer las formalidades y procedimientos de la sociedad nacional, que por resultado de una elección concertada de todas las comunidades que su persona supuestamente encarna<sup>26</sup>. Concretamente, los representantes, la mayor parte del tiempo, están llevados a expresar su opinión propia o la de las personas que se la piden, en nombre de una totalidad que ignora, muchas veces, todo lo que está en juego.

Es pues difícil no observar que la nominación (y utilización) de los representantes así como el tipo de consulta<sup>27</sup> generalmente realizada responden a unos criterios dictados *por y desde* un punto de vista no indígena. Sin duda alguna, sería entonces necesario tomar en cuenta que, tal como se practica en la mayoría de los casos, la consulta sirve de coartada a la sociedad occidental para tomar decisiones en cuanto al sector indígena cuyos derechos democráticos -que son también la libertad- no serán, de esta manera, jamás fundamentalmente acatados. Este respeto pasa por la consideración de la forma de sus organizaciones políticas cuyo principio directo «horizontal» choca con el principio general del modelo jerárquico «vertical» de la sociedad occidental. En razón al derecho constitucional a la excepción, pero también al del principio democrático del proceso de representación, es uno de los retos de los Estados-naciones el reconocimiento de esta forma de organización<sup>28</sup>.

## NOTAS:

<sup>1</sup> Sobre este tema, D. Parkin (1984) propone la fórmula de «sociedad como discurso» con el fin de subrayar la mutua irreductibilidad de lo lingüístico y de lo social. También, en la línea de la hipótesis Worf-Sapir la cual recalca la influencia del lenguaje y de la gramática sobre la cultura, las investigaciones de antropología lingüística de J. Scherzer (1987, 1990), J. Scherzer & G. Urban, eds. (1986), G. Urban (1991) intentan poner en evidencia las relaciones mantenidas entre lenguaje, cultura y sociedad: los discursos serían a la vez una expresión concreta y una representación particularmente enunciada de esas relaciones. Ver también los trabajos que explo-

ran la etnografía de la comunicación y del arte verbal (J. Gumperz & D. Hymes, eds., 1972; R. Bauman & J. Scherzer, eds., 1974; J. Scherzer & A.C. Woodbury, eds., 1987; E. Basso, ed., 1990) y subrayan el contexto de los actos de palabra (A. Duranti & D. L. Brenneis, eds., 1986; A. Duranti & Ch. Goodwin, eds., 1992).

- <sup>2</sup> Cada una de las comunidades aplica desde su punto de vista esas categorías que recurren a criterios a la vez genealógicos, geográficos y socio-políticos a las otras comunidades que la rodean; los conjuntos que así se forman particularizan las relaciones que cada comunidad mantiene con cada una de las otras comunidades. Por lo tanto, el modelo de relaciones yanomami es auto-centrado; el espacio socio-político, del más cercano al más lejano, está estructurado como una serie de encajes jerárquicos o de conjuntos concéntricos que son específicos a cada uno de los grupos locales. A cada conjunto corresponden formas distintas de intercambios amistosos u hostiles, reales o simbólicos (Alès 1984, 1990a, 1995; Albert 1985).
- <sup>3</sup> Como lo subrayo Hobbes, no quiere decir que no hay relaciones de poder en las sociedades, aquéllas son poliformas en la vida social. Se puede considerar por ejemplo las relaciones entre géneros sexuales o el control simbólico de los recursos económicos y de las fuerzas de la sobrenaturaleza por los chamanes (cf. Riviere 1984; Dole 1964, 1966; Butt-Colson 1965-66; Santos de Graneño 1986, 1993) pero, a su turno, esta perspectiva reduce considerablemente la noción de político a la de poder/dominación, en detrimento del político definido como las formas de gestionar los asuntos públicos.
- <sup>4</sup> Estas culturas fueron clásicamente categorizadas en términos negativos como sociedades sin Estado, sin órgano efectivo de gobierno, etc., en comparación con las sociedades con Estado centralizado, estratificadas y jerárquicas. Se utiliza también expresiones positivas como la de «sociedades igualitarias». Sin embargo, por establecerse en comparación con los regímenes jerárquicos y estratificados que definen diferencias socio-políticas entre grupos e individuos, la noción de igualdad permanece relativa a nuestro propio sistema de referencia. La calificación de sociedades «segmentarias» (que incluyen o no linajes), cuyo significado expresa que la sociedad está compuesta de segmentos equivalentes entre ellos, capaces de reunirse conyunturalmente entre algunos de ellos, frente a un peligro externo o por un interés común, para establecer una coalición en contra de otros, traduzca más propiamente la estructura política de estas sociedades que se segmentan y practican el modelo de la fisión/fusión, y la define también más literalmente, como es el caso para los Yanomami, por estar más cerca de su propia visión o conceptualización de su sistema.
- <sup>5</sup> Ver, por ejemplo, N. Arvelo-Jiménez (1971), J. Overing (Kaplan) (1975), A. Mansutti (1991), P. Oldham (este volumen), N. R. Silva Monterrey (este volumen), y más específicamente sobre la Guayana P. Rivière (1984), y D. Tomas (1982), los cuales describen también a los líderes como de muy poco poder. Notaremos adicionalmente que el «consejo de ancianos» es un modelo que puede emparentarse

con lo de la representación occidental y que el Movimiento Indígena tiene tendencia a valorizar para hacer legítimar los sistemas de gobierno indígena. Referente a los Yanomami, se trata de una noción exógena pero que aparece muy recientemente en el marco del proceso de municipalización (ver nota 28) para responder a las presiones políticas de la alcaldía (caso del Alto Orinoco) o, al inverso, para legítimar la política de la alcaldía (caso de la Parima). En cada caso se trata de una configuración que no existe tradicionalmente.

- <sup>6</sup> Desde hace mucho tiempo, a los antropólogos se les hace difícil dar cuenta en los idiomas occidentales de los diferentes tipos de autoridad en muchas de las culturas que estudian. Pienso que en el caso yanomami se puede más bien hablar de «hombre preeminente» o de «hombre influyente» que de «gran hombre». El término *big man*, que viene de la antropología de la Melanesia, es en efecto asociado a una dimensión bien precisa de competición y de habilidad económica del líder político que no se suele encontrar aquí como tal. No obstante, esto no le quita nada al hecho de que los líderes amazónicos y melanesios comparten ciertamente numerosas características. A propósito de la emergencia del término *big man* y de su crítica, leer L. Lindstrom (1981). Este autor hace un recuento histórico de los distintos intentos para encontrar un término que permita describir de otra manera, en las diversas culturas de Melanesia, el término europeo «jefe».
- <sup>7</sup> En lo que concierne a las distintas características del «jefe» amazónico que fueron clásicamente adelantadas por P. Clastres (1974), se anota que su descripción paradigmática de la «jefatura» amerindia de las tierras bajas de Amazonas no responde a la diversidad encontrada en la etnografía (cf. Descola 1986). Además del hecho de que el jefe es generoso, hacedor de paz y buen orador como lo dice Lowie, Clastres otorga un estatuto particular a la poligamia como privilegio que es concedido a los jefes. Sigue en eso la idea de Lévi-Strauss (1955), quien la considera en el marco de un intercambio de prestación entre los jefes y sus grupos. Debemos tomar en cuenta que no es un privilegio prestado a los «jefes» en muchas sociedades. Particularmente la poligamia no es la exclusividad de los líderes o los *pata* entre los Yanomami donde cada hombre puede pretender tener varias esposas, y eso desde el momento que está núbil, cuando los *pata* son por definición adultos mayores. En cambio, los *pata* desempeñan un papel en cuanto al principio de generosidad: tienen en general una parcela de cultivo más grande que los demás. Pueden, en sus discursos nocturnos, «mandar» a que los jóvenes hombres de su casa vayan a trabajar su conuco. Más precisamente piden su colaboración para la fase que consiste en tumar los árboles, pero no para sembrar. Este primer trabajo es de todos modos colectivo, cada parcela sigue siendo a su vez el fruto de un trabajo de varios hombres. Eso da después a los que participaron el derecho a servirse eventualmente en este jardín. Cuando un *pata* hace este tipo de solicitud, cada uno en realidad tiene la libertad de irse al día siguiente a ayudar o no en su jardín, pero él sabe que así participa en el bienestar de la comunidad. Los *pata* están específicamente atentos a que sus cultivos puedan



proporcionar más productos que para el solo consumo cotidiano a fin de satisfacer a la realización de las fiestas ceremoniales *reafu* que incumbe a los miembros de su casa. El prestigio de los *pata* depende de que puedan obtener cosechas en excedente para que se logre realizar fiestas en su casa.

- <sup>8</sup> Las decisiones importantes (como por ejemplo la realización de incursiones belicosas o los asuntos que llevan diferencias de posiciones) se discuten, de día, entre todos los hombres mayores y se indican a los menores, los cuales expresan generalmente su asentimiento (pero pueden también desaconsejar la acción pedida, en particular cuando son hostiles a una comunidad que se quiere invitar para una fiesta ceremonial, y en este caso los mayores se inclinan). En las grandes casas, mas bien en caso de guerra o conflicto, cada mayor o jefe de familia extendida sale al borde de la plaza para presentar y argumentar su punto de vista. Entre casas vecinas se mandan mensajes y se reúnen (*yototai*) para concertarse para toda actividad política, ritual o económica que lo requiera (para decidir de la realización de un raid armado o de brujería y, luego, al momento de cumplirlo; para saber al momento de un fallecimiento quien ejecutará las tareas correspondientes; en el contexto de una fiesta ceremonial, quien irá de cacería y quienes serán las comunidades invitadas; para los lugares de campamentos cuando dejan temporalmente las casas para irse vivir en la selva). De forma general, las mujeres no participan directamente a las reuniones, no obstante se puede decir que participan también en la formación de la opinión y en las decisiones pues los hombres discuten los asuntos con sus esposas, madres, abuelas o hermanas, toman sus opiniones y avisos.
- <sup>9</sup> En los casos de brujería, por ejemplo, si los chamanes tienen capacidades adivinatorias sobre los medios que fueron empleados para enfermar a tal persona, no revelan cuáles son nominalmente los agentes humanos enemigos responsables del daño: los chamanes deben exponer públicamente los diagnósticos que han descubierto y aquéllos son discutidos e interpretados, en función de los elementos de informaciones disponibles, por los demás interesados.
- <sup>10</sup> Para retomar la expresión de David Thomas (1982). Sobre la organización socio-política de los grupos del área guayanesa, ver también el número de *Antropológica* dirigido por Audrey Butt-Colson y Dieter Heinen (1983-1984).
- <sup>11</sup> Niels Fock (1963), refiriéndose a los WaiWai, es el primero que utiliza la expresión «diálogos ceremoniales». Peter Rivière (1971) retoma esta terminología en su análisis de los discursos entre los Trio que comparten muchas características con los de los Yanomami (Alès 1990b). En un artículo G. Urban (1986) considera los diálogos ceremoniales como una forma de distancia social máxima. En lo que concierne a los Yanomami se practican entre grupos aliados y por lo menos entre grupos en relación de no beligerancia, razón por la cual no suelen constituir el polo extremo de las relaciones sociales (Alès 1990b). Sobre los diálogos ceremoniales entre los Yanomami centrales ver también Lizot (1991).
- <sup>12</sup> Con el fin de diferenciar mejor esos dos mundos, o para hacer uno solo que los sublime

a ambos, donde los humanos puedan estar idealmente en un mundo sin muerte, sin enfermedad y sin guerra, los vivos vuelven a crear simbólicamente un mundo de día continuo, sin noche. Todo pasa como si, mediante los estrépitos nocturnos, que se terminan una vez que se anuncia la luz del alba, los Yanomami asegurarían la continuidad del día, como si intentarían anular la noche, para conjurar mejor el peligro de la pérdida de la luz diurna para una noche perpetua, o sea, la amenaza de una vida *post mortem* eterna. En efecto, los Yanomami temen terriblemente que el día no regrese y que la noche se instale definitivamente. Sería entonces el equivalente de la instalación de un mundo invertido, el de los seres eternos caníbales a los cuales se juntan los incestuosos después de su muerte (Alès 1989).

- <sup>13</sup> Globalmente, el procedimiento para la persona interpelada, es el de negar y, para el acusado como para los ofendidos, el de hacer recaer poco a poco, durante uno o varios diálogos, donde varios participan, la responsabilidad sobre otro: «los de la orilla (*i.e.* los vecinos)», «los jóvenes», según el caso. Esto permite a unos y otros avanzar en el diálogo proyectando la responsabilidad sobre «un otro lado». El proceso es crucial en el marco de relaciones igualitarias: deja un espacio a una salida honorable si es posible de las dos partidas; a la primera porque pudo decir que no era totalmente responsable, a la segunda porque notificó el desacuerdo o el disgusto -lo que es el fin deseado. No hay perdedor ni ganador como lo subraya el principio de alternancia, asociado a una reciprocidad estrictamente observada, específica a todos los rituales duales, físicos u orales. Si los que interpelan y pegan primero tienen la ventaja, serán los atacados en el juego de retorno.
- <sup>14</sup> La violencia aparente de la tonalidad es relativa pues, mientras el observador pudo preocuparse por la virulencia del intercambio de palabras, ocurre que los Yanomami consideran que el diálogo ha sido *okewë*, es decir inofensivo: se trata en este caso de un «juego» retórico -el cual nunca es anodino y sin riesgos- al servicio de las relaciones sociales.
- <sup>15</sup> Estas son ciertamente, para emplear la fórmula de Lévi-Strauss (1943, 1947), «guerras potenciales pacíficamente resueltas» y se puede decir que entre los rivales el conflicto se expresa por una guerra de palabras a fin de evitar que se exprese con el lenguaje de las armas. Sin embargo, en este marco, el intercambio de bienes materiales cuando interviene, aparece más como un medio para mantener las relaciones en el plan amistoso que como una finalidad y es en este sentido que las guerras no son «la conclusión de transacciones desafortunadas». El intercambio de bienes que parece ser el primer motivo de los diálogos ceremoniales debe ser analizado, más bien, como un soporte a la instauración y a la perpetuación de la relación social cordial (Alès 1990b). La finalidad es la obligación de tener aliados en casos de beligerancia, los cuales -se debe repetir- no tienen como causa la búsqueda de territorios, de bienes materiales, ya sean de índole occidental o no, o de mujeres (Alès 1984, 1993).
- <sup>16</sup> Ese don de comida (que ellos mismos comen, ya que los adultos más jóvenes se han ido)

se hace en este caso a cambio del sufrimiento ocasionado por los golpes recibidos que se han dado con la mano (*patikai noa ha*) o con la voz (*pëyëprai noa ha*).

- <sup>17</sup> Los diálogos *himou* leñ han permitido neutralizar la ira (*okeomayou*), y reanudar la amistad (*nofimökōo*).
- <sup>18</sup> Entre los Sanïma, A. Ramos (1979: 187) ha anotado una escena similar durante una negociación de intercambio de bienes: «During a ceremonial dialogue... engaged in a trading arrangement, the visitor's mother participated in the scene almost as a third party to the dialogue by emphatically telling her son what he should ask from the other man».
- <sup>19</sup> Las mujeres pueden hacer discursos públicos políticos cuando lo piensan necesario. Esas mujeres son reconocidas como persona avisada y inteligente y tienen autoridad. Ellas complementan o suplen los hombres a los cuales el papel de líderes es habitualmente reservado. Sobre las mujeres líderes entre los Cashinawa, ver McCallum 1990. Entre los Ye'kwana la posición de jefe del pueblo es oficialmente ocupada por un hombre, pero reconocen que hay también mujeres líderes y que las decisiones y avisos expresados por el jefe pueden dimanar de su hermana o de su esposa.
- <sup>20</sup> El tema de la simbólica de la violencia locutoria es correlativamente muy rico en esa sociedad (cf. Alès 1988, 1989, 1990b).
- <sup>21</sup> El discurso cumple una forma de trabajo que conduce a la persuasión. Si se trata de un discurso fuerte, moralizador, dirigido -inclusive implícitamente- a una o ciertas personas precisas debido a una transgresión o una mala conducta, éstos evitarán volverlo a hacer debido al miedo que sienten durante su interpelación. Durante un discurso gritado, el orador toma venganza de esta manera pues sus declaraciones, ya sean directamente escuchadas, contadas o hasta supuestas, molestan y transmiten al (a los) culpables de su enfado un terrible temor que provoca el malestar.
- <sup>22</sup> Tal como lo veremos mas adelante, la noción de *shimai* no es del orden del mando sino de la delegación.
- <sup>23</sup> Los que son poco dotados para la elocuencia son calificados por la expresión *aka porepi*, tener una lengua de espectro, es decir, no saber hablar correctamente. Ese enunciado es utilizado para designar los niños antes de adquirir la maestría del idioma y a los mudos. ¿Como comprender esa expresión? Uno de los caracteres de los aparecidos (*pore* o *porepore*) es de hablar de manera ininteligible debido al hecho de que tienen la boca torcida de un lado (hablar durante una pesadilla y tener una pesadilla se dice *poremou*, actuar como un espectro, lo que recuerda que las palabras emitidas por un soñador son ininteligibles y que no es sin relación con el hecho de que el alma de los difuntos visitan los vivos durante sus sueños). Los seres humanos se transforman en aparecidos en el momento de su muerte, se vuelven seres asociales y asociables que yerran solitarios en la selva para la perpetuidad y atacan a los vivos cuando los cruzan. Por contraste los que dominan la oratoria y la

sociabilidad son los vivos. Los extranjeros son reputados «aka porepĩ» pues no saben hablar en Yanomami y no actúan correctamente, lo que es coherente con el hecho de que los extranjeros son concebidos como aparecidos de Yanomami y son referidos como «porepore kë pë», espectros.

- <sup>24</sup> Los aves paujís (*Crax sp.*, gallo salvaje de América) emiten sonidos graves y sordos que se escuchan desde muy lejos. Cantan durante todo el periodo de la incubación. Su canto se inicia generalmente en la parte final de la noche y puede acompañar la salida del día: «ellos lloran», dicen los Yanomami (cf. Alès 1990b: 242). Se escuchan «llorar» a la mitad de la época seca (noviembre, diciembre), y al empezar de la época de lluvias (mayo, junio). Para una otra versión del mito de Paují entre los Yanomami centrales, ver Lizot 1991.
- <sup>25</sup> A partir de los años 70 «la nueva política indigenista» en Venezuela ha favorecido la creación de un liderazgo a los niveles local, regional y nacional (empresas y cooperativas, federación, confederación) y de élites indígenas (comisionados, enfermeros, auxiliares de salud, maestros y personal auxiliar) que facilitó y legitimó la penetración del Estado en los territorios y las comunidades indígenas (Arvelo-Jiménez 1984). En los años 90 el problema de la representación indígena sigue vigente incluso con factores de resistencia y tentativas de auto-organización de parte del sector indígena (ver también P. Oldham en este volumen).
- <sup>26</sup> Escogidos en ciertas ocasiones para servir los intereses defendidos por los mismos que los contactan, es difícil esconder el juego de manipulaciones ofrecido por el intermediario del sistema de los delegados. Más generalmente, su juventud no se acomoda con los criterios tradicionales del liderazgo. Para ellos es difícil tomar decisiones e imponerlas a los miembros de las comunidades pues no pueden ser los portavoces de un conjunto que no les considera como tales. Notemos que las comunidades no disponen de ninguna forma de control sobre ellos así como sobre este nuevo tipo de representación frente al exterior.
- <sup>27</sup> Por ejemplo, en 1993 el Territorio Federal Amazonas, entonces bajo el control del Estado, se volvió estado Amazonas. En este nuevo contexto la Asamblea Territorial tuvo a su cargo hacer una Ley de División Político-Territorial que crearía los municipios y de organizar la elección de los alcaldes. En 1994 se promulgó una ley que recortaba el estado en 7 municipios. Considerando que la población indígena, la cual representa el 49,7% de los habitantes del estado y pueblan con más de 99% los 6 nuevos municipios creados (fuera del municipio de Puerto Ayacucho que existía antes de la nueva ley), no fue objeto de una consulta previa, la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA) presentó en febrero de 1995 una solicitud de anulación de la ley ante la Corte Suprema de Justicia por falta de consulta y de respeto de los derechos de los pueblos indígenas y de su vida tradicional. Sin embargo, las elecciones se efectuaron en diciembre de 1995, instaurando un modo de administración y de autoridad distinto del de las poblaciones locales. El 5 de diciembre de 1996, la Corte

nulificó la ley por no haber sido consultadas las poblaciones interesadas y reconoció que se debía proceder a la redacción de una nueva ley que tomara en cuenta las especificidades culturales de las poblaciones indígenas del estado Amazonas. En 1997 los Pueblos indígenas presentaron una propuesta propia de división política y territorial para 8 municipios indígenas (o sea un municipio adicional para separar en dos el municipio del Alto Orinoco a fin de permitir a una parte de los Yanomami de administrarse) que fue rechazada por la Asamblea Territorial del estado Amazonas y la Ley de División Político Territorial de 1994 impugnada quedó vigente. Esta nueva disposición ha significado la organización de elecciones para todos los niveles, entre otras de elecciones de alcaldes y concejales, y la intervención en las comunidades indígenas de los partidos políticos. Nuevos líderes fueron designados y formados por partidos políticos y el ejercicio de una nueva forma de poder local, ejercicio que se acompaña de manipulaciones e introduce al universo de la corrupción, ha creado numerosas situaciones de conflicto y separaciones en las comunidades indígenas. De hecho, la instalación a nivel local de los mecanismos de la democracia moderna es un medio que permite al Estado consumir su penetración y restringir la soberanía de los pueblos indígenas.

- <sup>28</sup> En 1999 se incluyó varios artículos sobre los derechos indígenas en la nueva constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Deberían dar luz a leyes específicas, «en particular, la legislación establecerá las opciones para el régimen de gobierno y administración local que corresponderá a los municipios de población indígena» (art. 169) considerando la especificidad cultural y organizacional de las poblaciones indígenas. No obstante se debe observar que este tipo de medidas no significa que la misión de aculturación y dominación política de la descentralización realizada por la organización político administrativa de municipios y elecciones no siga caminando.

#### REFERENCIAS:

- Albert, B. (1985) «Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)», thèse de doctorat, Université de Paris X, Nanterre.
- Alès, C. (1984) «Violence et Ordre social dans une Société amazonienne. Les Yanomami du Venezuela», *Etudes Rurales* 96-97: 89-114.
- \_\_\_\_\_ (1988) «Le Geste de la Parole», ponencia presentada en el *Symposium Words of the Tribe: Amerindian Conceptions of Language, Amerindian Linguistic Conceptions*, 46° Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam.
- \_\_\_\_\_ (1989) «Inceste et Blasphème», ponencia presentada en el coloquio *Conduites Blasphématoires*, Musée des Arts et Traditions Populaires, Paris.

- \_\_\_\_\_ (1990a) «Chroniques des Temps ordinaires. Corésidence et Fission chez les Yanomami», *L'Homme* 113, XXX(1): 75-111.
- \_\_\_\_\_ (1990b) «Entre Cris et Chuchotements. Représentations de la Voix chez les Yanomami», en *L'Esprit des Voix*, C. Alès, dir., Grenoble: Editions La Pensée Sauvage: 221-245.
- \_\_\_\_\_ (1993) «Violencia y Orden social: Conflictos y Guerra entre los Yanomami de Venezuela», *Folklore Americano* 55: 75-106.
- \_\_\_\_\_ (1995) «Tierras sagradas, territorios amenazados: los Yanomami más allá de su Doble», en *Amazonas: Modernidad en tradición*, Caracas: GTZ/CAIAH-SADAAmazonas: 205-225.
- \_\_\_\_\_ (1998) «Pourquoi les Yanomami ont-ils des filles?», en M. Godelier & M. Pannoff, dirs., *La Production du Corps*. Amsterdam: Overseas Publishers Association, Editions des Archives Contemporaines: 281-315.
- Arvelo-Jiménez, N. (1971) *Political Relations in a Tribal Society: a Study of the Yé'cuana Indians of Venezuela*. Cornell University Latin American program Dissertation Series, 31.
- \_\_\_\_\_ (1984) «The Politics of Cultural Survival in Venezuela: Beyond Indigenismo», in M. Schmink & Ch. Wood, eds., *Frontier Expansion in Amazonia*. Gainesville: University of Florida Press: 105-126.
- Austin, J. (1962) *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press. («*Quand dire, c'est faire*», Editions du Seuil, Paris, 1970).
- Bauman, R. & J. Scherzer, eds. (1974) *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, M., ed. (1975) *Political Language and Oratory in Traditional Society*. New York: Academic press.
- Basso, E. (1990) *Native Latin American Cultures through their Discourse*. Special edition of the Folklore Institute, Bloomington: Indiana University.
- Brenneis, D. L. & F. R. Myers, eds. (1984) *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*. New York: New York University Press.
- Butt Colson, A. (1965-66) «The Shaman's Legal Role», *Revista do Museu Paulista* 16: 152-186.
- Butt Colson, A. & D. Heinen, eds. (1983-1984) «Themes in Political Organization: the Caribs and their Neighbours», *Antropológica* 59-62.
- Chagnon, N. (1968) *The Fierce People*. New York: Holt, Rinehard & Winston.
- Clastres, P. (1973) «Le Devoir de Parole», *La Nouvelle Revue de Psychanalyse* 8: 133-136.
- \_\_\_\_\_ (1974) *La Société contre l'Etat*. Paris: Editions de Minuit.
- \_\_\_\_\_ (1980) *Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Le Seuil.
- Descola, P. (1988) «La chefferie amérindienne», *Revue Française de Sciences Politique* 38 (5): 818-827.
- Dole, G. (1964) «Shamanism and Political Control among the Kuikuru», *Volkerkundliche Abhandlungen*, band 1, Hannover: Niedersächsisches Landesmuseum.

- \_\_\_\_\_ (1966) «Anarchy without Chaos: Alternatives to Political Authority among the Kuikuru», en *Political Anthropology*, M. Swartz, V. Turner & A. Tuden, eds. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Duranti, A. & D. L. Brenneis, eds. (1986) The Audience as Co-author. Special Issue of *Text* (6/3). New York: Mouton de Gruyter.
- Duranti, A. & Ch. Goodwin, eds. (1992) *Rethinking Context: Language an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fock, N. (1963) *Waiwai. Religion and Society of an Amazon Tribe*. National Museum of Danmark, Ethnografics Series 8.
- Gumperz, J. & D. Hymes, eds. (1972) *Directions in Sociolinguistics; the Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Lévi-Strauss, C. (1943) «Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud», en *Renaissance* (1), New York.
- \_\_\_\_\_ (1947) *Les Structures élémentaires de la Parenté*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_ (1955) *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- Lindstrom, L. (1981) «'Big Man': a Short Terminological History», *American Anthropologist* 83 (4): 900-905.
- Lizot, J. (1984) «Histoire, organisation et évolution du peuplement Yanomami», *L'Homme* 24 (2): 5-40.
- \_\_\_\_\_ (1991) «Palabras en la noche. El diálogo ceremonial. Una expresión de la relaciones pacíficas entre los Yanomami», *La Iglesia en Amazonas* 53: 54-82.
- Lowie, R. (1948) «Some Aspects of Political Organization among the American Aborigines», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 78: 11-24.
- McCallum, C. (1990) «Language, Kinship and Politics in Amazonia», *Man* 25: 412-433.
- Mansutti, A. (1991) *Sans Guerriers il n'y a pas de guerre. Etude sur la violence chez les Piaroa du Venezuela*. Mémoire de DEA, Paris: EHESS.
- Overing (Kaplan), J. (1975) *The Piaroa. A People of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press.
- Parkin, D. (1984) «Political Language», *Annual Review of Anthropology* 13: 345-65.
- Ramos, A. (1979) «On Women's Status in Yanoama Societies», *Current Anthropology* 20 (1): 185-187.
- Rivière, P. (1971) «The Political Structure of the Trio Indians as Manifested in a System of Ceremonial Dialogue», en T.O. Beidelman, ed., *The Translation of Culture*: 293-311. London: Tavistock Publications.
- \_\_\_\_\_ (1984) *Individual and Society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santos de Graneros, F. (1986) «Power, Ideology and Ritual of Production in Lowland South America», *Man* (21) 4: 657-679.
- \_\_\_\_\_ (1993) «From Prisoner of the Group to Darling of the Gods. An Approach to the Issue of Power in Lowlands South America», *L'Homme* 126-128: 213-230.

- Sapir, J. D. & J. C. Crocker, eds. (1977) *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- Searle, J. R. (1969) *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scherzer, J. (1987) «A Discourse-Centered Approach to Language and Culture», *American Anthropologist* 89: 295-309.
- \_\_\_\_\_ (1990) *Verbal Art in San Blas: Kuna Culture through the Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scherzer, J. & A.C. Woodbury, eds. (1987) *Native American Discourse: Poetic and Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scherzer, J. & G. Urban, eds. (1986) *Native South American Discourse*. Berlin: Mouton.
- Thomas, D. (1982) *Order without Government. The Society of the Pemon Indians of Venezuela*. Illinois Studies in Anthropology 13.
- Urban, G. (1986) «Ceremonial Dialogues in South America», *American Anthropologist* 88: 371-386.
- \_\_\_\_\_ (1991) *A Discourse Centred Approach to Culture*. Austin: University of Texas Press.



# **Poder político en Guayana, tres tópicos. Una aproximación al caso ye'kwana**

Nalúa Rosa Silva Monterrey\*

Nuestra disertación tiene como límite geográfico el área de Guayana, región que desde el punto de vista geomorfológico conforma una unidad conocida como el Escudo de Guayana. Esta unidad geológica se originó en el pre-cámbrico y abarca parcialmente los hoy territorios de Venezuela, Brasil, Esequibo, Guyana francesa y Surinam.

Nosotros hemos hecho una revisión de la literatura antropológica sobre los grupos autóctonos que ocupan la Guayana, especialmente en lo que se refiere a organización política, y hemos llegado a la conclusión de que antes de tomar la referencia geográfica como sinónimo de homogeneidad es necesario profundizar en el tema.

Como se sabe, el poder político es un problema central en las sociedades de las tierras bajas de América del Sur, de las cuales se ha dicho que Guayana comparte las mismas características (Rivière 1984: 2).

Algunos autores lo definen "como la capacidad de tomar decisiones que afectan a grupos de personas que no son los propios parientes cercanos, y a la capacidad de hacerlas cumplir aunque sean opuestas" (Arvelo 1974: 4); uno de los problemas mayores que se nos presentan a partir de

---

\* Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana, Universidad Nacional Experimental de Guayana, Ciudad Bolívar.

esta definición es la comprensión de ¿cómo, si en apariencia no existen instituciones que usen la fuerza como mecanismo socialmente legitimado para coaccionar, se ejerce el poder político?

Para nosotros el poder político, que se manifiesta en la capacidad de ejecutar o coaccionar para que se cumplan decisiones, es el resultado de las correlaciones de fuerzas que se dan entre sectores de la población al interior de uno o varios grupos sociales. Su consecuencia visible es entonces el control de los mecanismos de coerción y el reconocimiento de, al menos, un nivel mínimo de autoridad, en manos de los detentores del poder.

Uno de los intentos más serios para darle respuesta al problema del poder político no sólo en Guayana sino también en la región del pie de monte andino y de la Amazonia, es el trabajo de P. Clastres (1974). Este investigador a pesar de ser contestado por los especialistas de Amazonia (Descola 1988), plantea problemas serios que aún siguen vigentes y que no han sido solucionados: ¿cómo caracterizar a la entidad política en sociedades descentralizadas, dichas acéfalas e incluso igualitarias?, ¿cómo se da la integración social de las diversas comunidades en una sociedad de esta naturaleza? (Clastres 1974: 26-27). Tímidas respuestas se han dado, ninguna concluyente; basado entre otros en Dumont (1976: 51), Rivière habla de sociedades altamente individualistas<sup>1</sup> en las que los poblados dependen de una figura, el jefe, figura tan emblemática que al morir él, muere el pueblo (Rivière 1984: 4,72; también Overing 1975: 58-60)<sup>2</sup>.

Para nosotros resulta difícil analizar el fenómeno político independientemente del manejo del territorio, grupo local y relaciones de parentesco, sin embargo en este trabajo lo intentaremos, para ir paulatinamente perfeccionando nuestra visión de la estructura social de las sociedades de la región. El caso ye'kwana es muy interesante pues esta sociedad ha sido considerada como modelo para el desarrollo de teorías sobre lo político en la región, tal como se aprecia en la teoría de Rivière (1984) sobre el individualismo. Como se sabe los Ye'kwana, conocidos también como Makiritares, son un grupo de filiación lingüística Caribe cuyo territorio se encuentra al suroeste de Venezuela en la región cabeceraña de los ríos Orinoco, Ventuari, Padamo y Cuntinamo, así como en la porción media

y alta de los ríos Caura y Paragua. En este ensayo presentaremos datos provenientes de las comunidades asentadas en la cuenca del río Caura.

### *Autoridad*

La distinción entre poder político y autoridad resulta difícil de establecer al punto de que definiciones como la de Arvelo (1974: 4) para el poder político podrían tomarse también para definir la autoridad. Estamos conscientes sin embargo de que la autoridad es un concepto diferente contenido dentro de la noción de poder político. Para nosotros la autoridad consiste en el reconocimiento de la sabiduría en un ámbito determinado a partir de la legitimación de cualidades. La autoridad depende del grado de formación o experticia alcanzada por una persona y podemos considerarla como producto de la acumulación de valores positivos adquiridos. La autoridad de alguien en un área determinada es reconocida a partir de un proceso implícito o explícito de comparación.

A pesar de nuestro intento de definición de lo que significa la autoridad, sabemos que es necesario reflexionar aún más sobre las relaciones entre autoridad, poder y jerarquía lo que constituye un paso fundamental, en el análisis de lo político. Obras como la de Dumont (1966) nos evidencian la complejidad de lo tratado.

El ejercicio de la autoridad puede recaer en un grupo de personas, pero nos interesa especialmente la autoridad que se atribuye de manera individual a los representantes de la sociedad y particularmente en los jefes, por cuanto una de las discusiones más importantes sobre lo político en la región gira en torno a este personaje.

En relación a los jefes, los autores suelen presentar contradicciones. Esto se puede ejemplificar por ejemplo en Rivière (1984: 12) quien señala por un lado que el jefe es débil políticamente<sup>3</sup> pero por otro lado hace pensar esta figura como alguien determinante para la vida del grupo.

En cuanto a la fortaleza del jefe somos cautos pues reconocemos la variabilidad, que mostraremos más pueblo dado que correlaciona la permanencia del poblado con la vida de su jefe (Rivière 1984: 96). A nosotros nos parecen incompatibles las dos posiciones, pero sin embargo las

dos parecen hablar de aspectos reales (ver el Cuadro 1). Sin embargo, nos parece que esa imagen del jefe sin autoridad, sin poder, no es apropiada y en esto compartimos el punto de vista de Descola (1988: 820). Los jefes indígenas tienen autoridad en las comunidades, la cual es reconocida y legitimada por todos o la mayoría de los miembros de las mismas. El que esta autoridad no sea despótica, no quiere decir que por ello sea menos importante o que no exista (ver también Alès, C. II, este volumen). Quizá la clave de esta discusión descansa en el hecho de que en las sociedades en donde no hay instituciones de coerción, el jefe es alguien en el que confluyen la autoridad y el poder otorgado por delegación. Aquí el jefe es necesariamente alguien al que se le reconoce autoridad, ya sea por su edad, por su sabiduría o por su experiencia.

Dicho de otra manera, el ser un miembro del pueblo aparentemente como los demás, un *primus inter pares* como diría Arvelo (1974: 190), no hace al jefe menos jefe. El jefe es el representante del pueblo, es su cabeza, es en algunos casos la síntesis entre la magia y la política (Overing 1975: 41,53), o el depositario de un saber particular que lo coloca en la posición que él ocupa.

En Guayana no hemos recogido ningún caso de pueblo sin jefe o de grupo sin jefe, pues incluso en las bandas hoti es generalmente el viejo del grupo familiar el que guía al grupo.

Por otra parte, el reconocimiento de la autoridad del jefe no invalida la variabilidad del ejercicio de esa autoridad, de las diferentes formas de ejercicio del poder y de la toma de decisiones.

Para ilustrar podemos decir que entre los Ye'kwana de la región del Caura (Estado Bolívar) coexisten hoy en día diferentes tipos de jefes, unos con estilos más disuasivos que otros, unos más abiertos y accesibles que otros, unos con mayor influencia que otros, unos con ideas más claras sobre la manera de ejercer la autoridad que otros. Nosotros pudimos entrevistar a todos los jefes de la región y a sus colaboradores inmediatos y las diferencias de personalidad y de claridad en cuanto a su función muestran grandes diferencias; asimismo los estilos de ejercicio de la autoridad son diferentes, sin embargo, y a pesar de las diferencias, en ningún caso podemos decir que ellos carezcan de autoridad o que no la ejerzan.

Como se ha visto, el argumento de Rivière en lo referente a la debilidad política del jefe es cuestionable por ser poco representativo de la variabilidad presentada y en lo referente a la permanencia del poblado tenemos que efectivamente, cuando un jefe muere (o moría), al menos entre algunos pueblos de tierras bajas, se quema o abandona la casa comunitaria<sup>4</sup>. Lo que no se debe obviar es que esta práctica no sólo es llevada a cabo cuando fallece el jefe sino también por la muerte de cualquier miembro del grupo<sup>5</sup> o por razones sobrenaturales<sup>6</sup>. Por otra parte, consideramos importante no confundir la permanencia física del poblado con la continuidad de las relaciones sociales que se establecen al interior del mismo, pues tal y como lo demostramos a través del estudio de un pueblo ye'kwana y de las reconstrucciones de las migraciones de los pueblos del Caura (Silva Monterrey 1992), los pueblos se reconstituyen después de las mudanzas, con los mismos grupos familiares que anteriormente los conformaban. Todo esto nos lleva a decir que efectivamente el jefe es importante, pero que al interior de estas sociedades también son valorados los diferentes miembros de las mismas y las redes de relaciones establecidas entre ellos cuya permanencia de hecho se promueve. Lo político conjuga aquí, el ejercicio individual de la autoridad y las relaciones de poder que se establecen al interior de la sociedad.

### *Igualitarismo*

A partir del reconocimiento de que estamos frente a un jefe que sí tiene poder político, estamos yendo contra una de las premisas que se han utilizado para caracterizar a las sociedades de Guayana, es decir aquella de que estas sociedades son igualitarias (Clastres 1974). Si partimos del trabajo de Woodburn (1982: 446) y tenemos en cuenta las ideas esbozadas en este texto, creemos que la calificación de igualitaria dada de manera genérica a los pueblos de Guayana, debería ser objeto de nuevas reflexiones o redefiniciones. Una cosa sí es cierta, son sociedades cuyo universo político y de jerarquía social no nos es fácil de aprehender y entender.

La lógica de las teorías esbozadas hasta ahora nos hacen pensar en los siguientes modelos:

- a) jefe sin poder: sociedades igualitarias;
- b) jefe con poder: sociedades jerarquizadas.

En efecto, aunque en estas sociedades las diferencias económico-sociales son menos evidentes que en otras sociedades, ellas existen; así aparte de las jerarquías que ordenan las relaciones entre los sexos y entre los diferentes grupos de edad, pueden encontrarse relaciones asimétricas basadas en la posición que cada individuo ocupa como consecuencia de sus habilidades técnicas, de su valor como estratega, de su posesión de conocimientos mágico-religiosos o de la historia y las tradiciones de su grupo familiar. Poniendo en juego los elementos considerados en los modelos “a” y “b” podemos desarrollar otros modelos en los que incluímos las relaciones familiares, así tenemos:

c) jefes con gracias a la fuerza poder de su propio grupo familiar: sociedades débilmente jerarquizadas o quizá igualitarias.

Una variación de este modelo es el siguiente:

- c’) jefe con poder y grupos familiares fuertes: sociedades igualitarias;
- d) jefe casi sin poder con grupos familiares débiles: ¿sociedades (atomizadas)?;
- e) jefe casi sin poder con grupos familiares fuertes: sociedades igualitarias;
- f) jefe con poder y grupos familiares débiles: sociedades altamente jerarquizadas o despóticas.

Si nosotros ponemos en juego los diferentes esquemas de relaciones mostrados arriba, lo primero que podemos decir es que al partir del reconocimiento que los jefes tienen poder, asumimos de entrada que esas sociedades son jerarquizadas. Aplicando sucesivamente los modelos a los pueblos del Caura nos encontramos con los siguientes resultados:

Pueblo	1	2	3	4	5	6	7	8
Esquema	f	f	d	d	c	c	e	c’

Analizando la información recabada nos damos cuenta que los pueblos donde predomina el esquema “f” no pueden ser calificados como “altamente jerarquizados” o “despóticos”. Es cierto que hay un buen grado

de arbitrariedad por parte del jefe en la toma de decisiones, por lo que aquí se hace pertinente enriquecer el modelo propuesto. Los pueblos donde predomina el esquema "d" no son pueblos anárquicos, pero sí se observa en ellos dificultades para llevar proyectos adelante y la organización se torna difícil, pues al interior de ellos se observan pérdidas frecuentes de grupos familiares que migran a otras comunidades y existe efectivamente una tendencia a la atomización. En los pueblos en los que predomina el esquema "c" observamos una gran estabilidad de personas, son comunidades bastante tradicionales y existe una gran continuidad social. En la comunidad en donde predomina el esquema "e" es donde se observa la mayor influencia externa; en ella los patrones tradicionales se han debilitado seriamente. En la comunidad donde predomina el modelo "c" se observa un gran vigor, una enorme movilidad social y migraciones frecuentes, esto se debe quizá a la imposibilidad del jefe de influir de manera permanente sobre los grupos familiares.

Los modelos propuestos tienen como enfoque principal la valoración del ejercicio del poder en la sociedad en su conjunto, en virtud de que las teorías y modelos desarrollados hasta ahora la sitúan en el centro de sus disertaciones, llegándose incluso a discutir por ejemplo, si los agregados sociales de tierras bajas pueden o no ser considerados como sociedades (Rivière 1984). Nosotros hemos preferido partir en este primer momento, del análisis de los pueblos a través de los modelos propuestos, lo cual como herramienta parece ser bastante revelador. No perdemos de vista que el análisis va dirigido a definir en el futuro a la sociedad ye'kwana. En este momento y dada la diversidad que se presenta entre los pueblos de una misma región, es válido detenernos a reflexionar sobre ¿cómo caracterizar a la sociedad en su conjunto?

### *Integración societaria*

Quizá más difícil que pensar a un jefe sin poder, es pensar una sociedad sin órganos de centralización de las decisiones. He aquí el problema más grave del poder político en las sociedades de Guayana: la integración social.

Algunos autores nos recuerdan que al momento de la llegada de los españoles la integración regional era mayor, pero que como consecuencia de la debacle demográfica esta integración fue destruida (ver Mansutti, este volumen) y lo que vemos hoy son sociedades que han involucionado, que son fragmentos de sistemas mayores, con patrones que al menos desde el punto de vista económico corresponden hoy a lo que ellas fueron hace tres mil años (Roosevelt 1989: 45).

Sin embargo y a pesar de estas consideraciones el problema queda sin resolver, ¿cómo se da la integración societaria hoy en los pueblos de Guayana? Nosotros consideramos que es el intercambio y no el ejercicio político *per se* el que integra a los segmentos de una misma sociedad.

Una sociedad no puede vivir sin intercambios. Si éstos no existieran nosotros estaríamos entonces de acuerdo con los que hablan de sociedades atomizadas, individualistas, pero estando el intercambio de prestaciones, bienes y personas documentado para las sociedades de Guayana, creemos que entonces el problema no está en el carácter más o menos auto suficiente de cada pueblo desde el punto de vista económico, sino en las relaciones de intercambio entre los grupos familiares que conforman el pueblo, y en sus relaciones de intercambio con otros pueblos.

Dentro de esta dinámica cada comunidad puede ser relativamente autónoma, pero no por ello estar aislada. Su ubicación en sistemas de integración intra y/o interétnico como el parentesco, el comercio, las prestaciones rituales, o incluso mitades cósmicas como entre los Piaroa (Overing 1975), dan sentido a su vida social, crean dinámicas que las rebasan, les dan proyección global y orientan la vida cotidiana de los individuos.

Algunos trabajos han sido hechos en este sentido (Rivière 1967: 57-58; Clastres 1974: 56-57; Coppens 1981; Thomas 1982; Dreyfus 1983-1984; Mansutti 1986), pero aún faltan muchos más para poder comprender los mecanismos de integración de estas sociedades.

Para nosotros está claro que los mecanismos de integración societaria no son en primer rango los de gestión política. Esto se evidencia en los resultados obtenidos a partir del análisis de nuestros datos, en donde hemos tratado de poner en juego diferentes elementos que tienen que ver con el quehacer político, tanto al interior de los



pueblos como en relación a otros pueblos y la sociedad en su conjunto (ver Cuadro 1).

Del análisis de la información presentada en el cuadro 1 se desprende que:

1. Todas las comunidades estrechamente vinculadas al sistema regional tienen jefes.

2. La influencia de los jefes es variable. Prevalcen los jefes con poca influencia fuera de sus propios pueblos.

3. La mayoría de los jefes son percibidos al interior de sus comunidades como personajes fuertes.

4. El aislamiento<sup>7</sup> no determina la fortaleza del jefe dentro de la comunidad; existen comunidades aisladas con jefes débiles políticamente y otras con jefes fuertes<sup>8</sup>.

5. El grado de autonomía en la toma de decisiones no tiene que ver con la integración al sistema regional ni con la autoridad individual de cada jefe. Esto se relaciona más bien con el ejercicio individual de la autoridad y con el juego de relaciones de poder instaurado al interior de cada pueblo.

6. Los poblados son autónomos en la toma de sus decisiones internas, presentando así mismo una gran autonomía con respecto a los otros poblados. En lo referente a las decisiones que tienen que ver con el exterior.

Esto evidencia el hecho de que las relaciones políticas, definidas a partir del control y la coerción, no constituyen el mecanismo principal de integración societaria entre los Ye'kwana.

### *Conclusiones*

En el ámbito de la política, se ha gastado mucha tinta en la discusión de si existen o no relaciones que puedan calificarse como de orden político. Nos parece que este tema ha sido rebasado y es necesario dedicarse ahora a tratar de ver cómo funciona la política en estas sociedades. Hasta ahora la discusión se ha centrado sobre el jefe, y se ha dejado de lado a los otros miembros de la sociedad; creemos que es paradójico que en sociedades reputadas como igualitarias, se omita hablar de todo el mundo y se hable sólo del jefe.

Partiendo de la premisa de que sí existen relaciones políticas, creemos que el momento es propicio para encontrar a los diversos actores políticos, el jefe, el chaman, los especialistas, los viejos y viejas, los representantes de familias y por supuesto a las mujeres.

Nuestra hipótesis es que en la política todos los individuos tienen una fuerza que contribuye a la definición de los poderes que está dada por habilidades que les son propias, posiciones y roles particulares. Ello nos obliga a trabajar la política dentro de una dinámica global de fuerzas en la que se considera al intercambio como su vector central.

Parecieran existir en las sociedades guyanesas jerarquías sutiles, según el dominio del que se trate, pero estas jerarquías rara vez se concentran en un solo individuo pues la tendencia es a distribuirse de manera tal que quien es destacado en un ámbito de la vida social, no lo sea en otro. Por tanto, se crea una ilusión de igualdad detrás de la cual se esconden realmente sociedades jerarquizadas de múltiples formas.

Queremos destacar que nuestra investigación sobre la organización política de los Ye'kwana está actualmente en curso y es por esto que nos preguntamos a través de la constatación al interior de un mismo grupo de una diversidad tan grande, en una misma región, si es posible ignorar esta diversidad y hacer caracterizaciones que a fuerza de ser tan generales terminan siendo completamente vacías. En este sentido la necesidad de datos etnográficos de primer orden se hace manifiesta.

#### NOTAS:

- <sup>1</sup> Rivière hace equivalentes las nociones de independencia, individualismo y autonomía (1984: 4). Creemos sin embargo que los matices son aquí importantes.
- <sup>2</sup> Rivière señala que pueden existir agrupaciones territoriales, pero que la visión individualizada del asentamiento es coherente con las nociones nativas (1984: 7).
- <sup>3</sup> Esto coincide con la visión generalizada del jefe anodino, es decir un jefe sin poder, cuya influencia descansa en la fuerza de su palabra (Clastres 1974: 27, 29, 34, 133-136, 176), un jefe al servicio de los otros sin ninguna prerrogativa, un jefe sujeto a la voluntad de sus "administrados" (Clastres 1974: 28)
- <sup>4</sup> Entre los Ye'kwana hoy en día, la mayoría de los poblados no están conformados por una sola casa comunitaria. El patrón de asentamiento actual, aun cuando

estructuralmente es idéntico al antiguo (Silva Monterrey 1992), presenta una casa comunal central (*anna*) y en la periferia vecindarios familiares. Estos pueblos de más de cien habitantes no son abandonados ni quemados a la muerte del jefe. Simplemente la casa individual del jefe fallecido permanece vacía, lo mismo ocurre con la morada de cualquier miembro del grupo.

- <sup>5</sup> La muerte de bebés o niños muy pequeños parece no causar mudanzas. Sin embargo necesitamos documentar mejor las relaciones entre edad-sexo-muerte-mudanza de pueblos.
- <sup>6</sup> Las causas sobrenaturales tienen que ver con la percepción o creencia en fenómenos de diferente magnitud. Desde truenos hasta muertes no explicadas. La diferencia entre las causas sobrenaturales y la muerte no son siempre muy claras. Esto sin entrar en el estudio de los fenómenos asociados a la brujería y el más allá.
- <sup>7</sup> Nosotros hemos preferido guardarnos el nombre de las comunidades, pero si las ubicáramos en el mapa se apreciaría claramente lo que estamos diciendo.
- <sup>8</sup> La fortaleza política del jefe es una apreciación subjetiva, no la hemos medido o cuantificado directamente. Para definirla hemos tomado indicadores que tienen que ver con las opiniones de la gente y la manera como estos jefes son percibidos, así como nuestras propias apreciaciones basadas en nuestro trato con ellos.
- <sup>9</sup> Las comunidades ye'kwana se reúnen una vez al año para delinear sus programas generales. Aquí nos referimos a los programas que no comprenden a las decisiones tomadas en asamblea.

#### REFERENCIAS:

- Arvelo Jiménez, N. (1974) *Relaciones políticas en una sociedad tribal: estudio de los Ye'cuana, indígenas del Amazonas Venezolano*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Coppens, W. (1981) *Del Canalete al Motor Fuera de Borda*. Monografía 28. Caracas. Fundación La Salle. Instituto Caribe de Antropología y Sociología.
- Clastres, P. (1974) *La Société contre l'état*. Les Editions de Minuit. Paris.
- Descola, P. (1988) "La Chefferie amérindienne", *Rev. Franç. Sc. Pol.* 38(5): 818-827.
- Dreyfus, S. (1983-1984) "Historical and political anthropological inter-connections: multilingual indigenous polity of the "Carib" Islands and Mainland Coast from the 16th to the 18th century", *Antropológica* 59-62:39-56.
- Dumont, J-P. (1976) "Le sens de l'espace chez les Panare", *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. Paris. Vol II:47-58.
- Dumont, L. (1966) *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Gallimard. Paris.
- Mansutti, A. (1986) "Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas. El comercio intra e inter-étnico entre los Uwotjuja", *Antropológica* 65: 3-75.

- Overing (Kaplan), J. (1975) *The Piaroa: a people of the Orinoco basin: a study in kinship and marriage*, Oxford: Clarendon Press.
- Riviere, P. (1967) *Marriage Among the Trio: A principle of social organisation*. Oxford. Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1984) *Individual and Society in Guiana: a comparative study of american social organisation*. New York. Cambridge University Press.
- Roosevelt, A. (1989) "Resource management in Amazonia before the conquest: beyond ethnographic projection", en *Resource management in Amazonia. Avances in Economic Botany* 7. Posey y Balee eds., The New York Botanical Garden: 30-62.
- Silva Monterrey, N. (1992) *La Constitution du groupe local: relations généalogiques et territoriales. Le cas de Jyiwütüña*. Mémoire de DEA. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Thomas, D. J. (1982) *Order without government. The Society of the Pemon Indians of Venezuela*; Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press.
- Woodburn, J. C. (1982) "Egalitarian Societies", *Man* 17: 431-451.

Cuadro No. 1

Características del ejercicio político Y'ekwana:  
 Toma de decisiones, influencia y tipo de jefe. Región caura.

	PUEBLO 1	PUEBLO 2	PUEBLO 3	PUEBLO 4	PUEBLO 5	PUEBLO 6	PUEBLO 7	PUEBLO 8
Toma de Decisiones asuntos internos	Autónoma	Autónoma	Autónoma	Autónoma	Autónoma	Autónoma	Autónoma	Autónoma
Toma de decisiones relacionadas con el exterior <sup>10 9</sup>	Autónoma	Autónoma	Autónoma	Autónoma	Consulta	Consulta	Autónoma	Autónoma
Forma de tomar decisiones asuntos internos	Consenso	Mayoría	Consenso	Consenso	Mayoría	Consenso	Mayoría	Mayoría
Forma de tomar decisiones asuntos externos	Consenso	Mayoría o imposición del jefe	Consenso	Consenso	Mayoría o imposición del jefe	Consenso	Mayoría o imposición del jefe	Mayoría
Consulta con otros pueblos para toma de decisiones asuntos externos	Poca	Poca	Media	Media	Alta	Alta	Media	Alta
Influencia del jefe sobre otros pueblos	Poca	Poca	Poca	Poca	Grande	Media	Poca	Grande
Tipo de jefe	Fuerte	Medio	Débil	Débil	Fuerte	Fuerte	Medio	Fuerte



## Paternidad compartida entre los Bari

Stephen Beckerman\*  
Roberto Lizarralde\*\*

Desde hace un siglo, un gran número de estudios sobre el comportamiento de la sexualidad humana y su evolución han enfocado la importancia de la determinación de la paternidad, y el esfuerzo que hacen los padres para asegurar la paternidad de todos los niños que están criando (por ejemplo, Engels 1942, Alexander y Noonan 1979). En este contexto, es particularmente curiosa e importante la observación etnográfica que un gran número de sociedades se esfuerzan en complicar la definición de la paternidad.

Todas las culturas reconocen la distinción entre el padre social (*pater*) y el padre biológico (*genitor*) del niño (Radcliffe-Brown 1950). Sin embargo, un número sustancial de culturas, además de reconocer este contraste, también reconocen la posibilidad de la existencia de varios padres biológicos. Esta creencia es particularmente común en las tierras bajas de América del Sur (Crocker y Crocker 1994: 83; Hill y Kaplan 1988: 298-299; Henry 1941: 45; comunicación personal de E. Reichel-Dolmatoff), aunque aparezcan reportes esporádicos de creencias superficialmente similares, o equivalentes en cuanto a la conducta, en otras regiones (Bledsoe

---

\*Anthropology Department, Pennsylvania State University.

\*\*Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

1980: 93). En las tierras bajas de América del Sur, la creencia fundamental es que todo hombre que halla tenido relaciones sexuales con una mujer durante su embarazo comparte la paternidad biológica de dicho hijo. El esposo de la mujer, si es que cohabitaba con ella durante su embarazo, es normalmente considerado el padre biológico principal. Los amantes de la madre son considerados padres secundarios.

En este trabajo, estamos presentando los datos preliminares sobre un proyecto de investigación que estudia las posibles consecuencias adaptativas de esta doctrina de la paternidad múltiple o compartida. El enfoque de esta investigación es sobre la contribución del padre a la madre y su hijo, y el efecto que puedan tener estos servicios para la supervivencia y reproducción de éstos. La población estudiada son los indígenas barí, horticultores de la selva tropical en la cuenca del Lago de Maracaibo, Venezuela. La hipótesis por comprobar es que la doctrina de la paternidad compartida entre los Barí es una respuesta de las mujeres a la alta mortalidad masculina, causada particularmente por la violencia crónica y mortal, de origen externa, dirigida preferentemente contra los jóvenes adultos barí; y que su función social es de proveer padres alternos para los hijos de las mujeres que puedan quedar viudas.

La hipótesis predice, primero, que la frecuencia de la paternidad secundaria deberá tener una correlación con la prevalencia de ataques fatales, debido a que la causa de la mortalidad varía en el tiempo y el espacio; y, segundo, que los datos de la supervivencia y reproducción deberán confirmar que la paternidad secundaria es una forma eficaz de sustentar niños que han perdido su padre primario.

La presente investigación se encuentra actualmente (febrero de 1996) en la etapa de recolección de datos de campo.

### *Marco etnográfico*

Los Barí, habitantes de la zona suroeste de la cuenca del Lago de Maracaibo (región dividida por la frontera entre Colombia y Venezuela), pertenecen a una etnia lingüísticamente afiliada a la familia chibcha de las selvas tropicales húmedas en las tierras bajas de la América del Sur



(Beckerman 1991). Ellos aceptaron un contacto pacífico solamente en julio de 1960. Por más de siglo y medio antes de dicha fecha estuvieron en guerra con todos sus vecinos —una situación que difiere de la de muchos otros pueblos indígenas suramericanos sólo por su reciente pacificación. En unas condiciones similares a la de muchas poblaciones indígenas de las tierras bajas tropicales, los Barí vivían, en tiempos de pre-contacto y peri-contacto, en asentamientos constituidos por una sola casa comunal, un gran bohío en el cual cohabitaban aproximadamente unas 50 personas. Esta casa comunal estaba construida en el centro de un conuco sembrado mayormente con yuca dulce, componente principal de la dieta. Al igual que muchos otros grupos indígenas de la América del Sur tropical, los Barí obtenían proteínas para su dieta de la pesca y cacería.

Tal como lo señala Dufour (1992), una dieta basada en la yuca, complementada con pescado y cacería, es usualmente suficiente para los varones adultos, pero puede ser marginal para los niños, debido a que, por la baja densidad de nutritivos en la yuca, su pequeña capacidad digestiva no permite la ingestión de suficiente alimento para obtener una nutrición adecuada. Además, problemas similares pueden enfrentar las mujeres embarazadas y lactantes. El mantenimiento de un suministro constante de suficiente proteína animal (y grasas) es importante para prevenir la malnutrición calórica-proteínica y de micro-nutrientes.

La división del trabajo entre los Barí es claramente demarcada y exhaustiva. Los hombres talan el bosque y plantan los primeros cultivos del conuco, mientras que las mujeres limpian y cosechan las matas del conuco además de preparar todos los alimentos; las mujeres también participan en las expediciones de pesca comunal. Sin embargo, son los hombres los que arponean los peces y éstos pertenecen al hombre que los arponeó. La cacería es exclusivamente una actividad masculina. Por lo tanto, en esta sociedad es bastante difícil vivir sin una compañera o un compañero del sexo opuesto. Los adultos solteros cohabitan con sus hermanos o hermanas casados hasta el momento de adquirir su pareja.

Tradicionalmente, cada grupo local barí ocupaba un territorio en el cual mantenían simultáneamente varias (entre dos y cinco normalmente) casas comunales separadas por una distancia de medio día de camino. Los

miembros del grupo local se desplazaban cíclicamente en su territorio más o menos en concordancia con las estaciones. Un conjunto de grupos locales conformaban un grupo territorial. Menos de diez grupos territoriales existían antes del contacto. Su número exacto en Colombia se desconoce, pero en Venezuela existían cuatro grupos territoriales (Lizarralde 1991, Lizarralde y Lizarralde 1991). Estos cuatro grupos territoriales eran de tamaño bastante similar, con unos 100-250 habitantes cada uno (Lizarralde 1991). No hay evidencias de violencia entre los grupos locales o territoriales. En efecto, en las relaciones internas de su vida civil, los Barí se caracterizaban por evitar toda confrontación, aún a nivel verbal.

Aunque cada grupo local tenía un núcleo de gente estrechamente relacionada a nivel de parentesco, no existían grupos de descendencia entre ellos, o ningún otro tipo de grupos de parentesco corporativos aparte de los grupos de fogón. El grupo de fogón era básicamente una familia nuclear o pequeña familia extensa que colgaba sus chinchorros en un sector particular de la periferia interna de la casa comunal, y cocinaba en un fogón que mantenía en el centro de la casa comunal. Esta era la molécula social y económica de la sociedad barí, que era la unidad de producción y consumo. No había grupo de mayor tamaño que sustituyera o se responsabilizara por la producción y consumo de alimentos. Un grupo local estaba típicamente constituido por una docena de grupos de fogón. Las relaciones entre ellos eran amigables (los hombres que las encabezaban frecuentemente solían ser hermanos o cuñados), pero cada grupo de fogón manejaba su economía por separado. La movilidad de un grupo de fogón de un grupo local a otro dentro del grupo territorial era común, dependiendo del deseo del líder del fogón.

El matrimonio normalmente ocurría alrededor de los 15 años para las mujeres y 20 para los hombres, edad de autosuficiencia para las prácticas de subsistencia. Todos los parientes patrilineales tenían que cumplir con el tabú del incesto, pero los parientes matrilineales, aun aquéllos tan cercanos como la hija de la hermana, podían ser aceptables para el matrimonio. Alrededor del 15% de los hombres eran polígamos alguna vez durante su vida matrimonial, mientras que las mujeres solamente tenían un marido a la vez (Zaldívar *et al.* 1991). La endogamia del grupo local

era la preferida, pero, debido al pequeño tamaño de dicho grupo, era frecuentemente imposible que se lograra. La endogamia del grupo territorial era la segunda preferencia, practicada por la mayoría de los Barí (Lizarralde y Lizarralde 1991).

El segundo matrimonio de las viudas y viudos idealmente se efectuaba después de varios meses de la muerte del cónyuge. Sin embargo, no existe el levirato, sororato, o costumbre equivalente que automáticamente reemplace al cónyuge que haya muerto. El sobreviviente tiene que encontrar una pareja y convencer a éste/ésta para que se casen. En un número de casos, las viudas no lograron casarse por varios años y algunas no se volvieron a casar. Un ejemplo de la dificultad de esta situación lo da una viuda quien llegó a un acuerdo con un hombre joven después de haber perdido a su esposo. Ella le pidió que le criara a su hija de 10 años y a su hijo menor, con el común acuerdo que él podría casarse con esta hija cuando ella alcanzaría la pubertad. Después de aliviar sus responsabilidades de esta manera, ella se sintió capaz de proveer adecuadamente a sus otros cinco hijos.

La alta frecuencia de volverse viudas y volverse a casarse era el resultado de la alta mortalidad de adultos en edad reproductiva, causada por las enfermedades (la malaria era endémica) y la guerra crónica contra los Barí —debido a los esfuerzos constantes de los terratenientes, compañías petroleras y campesinos, para exterminarlos. Estos criollos a veces contrataban bandas de matones profesionales de indios, y otras veces ellos mismos organizaban estas bandas. Su táctica más común era de acercarse furtivamente a una casa comunal antes del amanecer, incendiarla, y tratar de matar a tiros a todos los ocupantes que intentaban escapar. Cuando ellos tropezaban con algún Barí en las trochas, antes de alcanzar la casa comunal, le disparaban de inmediato. Las víctimas más comunes, en las casas comunales o caminos, eran hombres adultos Barí (Beckerman y Lizarralde 1995). Es en este contexto, referido a la función adaptativa de los padres secundarios, como debe entenderse la información que se presentará a continuación.

Las observaciones etnográficas que motivaron esta investigación se derivan de las historias de vida obtenidas de los informantes barí de mayor edad. Ellos revelaron que la mayoría de las mujeres en los tiempos de precontacto, tuvieron uno o más amantes al menos durante uno de sus

embarazos. Los esposos de estas mujeres normalmente estaban al tanto de estos amantes, y no existen evidencias de que estos esposos se opusieran a estas relaciones. Esta última característica concuerda con el gran volumen de evidencias en nuestros datos que confirman el control completo de la mujer barí sobre su vida sexual, después de realizarse su rito de pubertad.

En la gran mayoría de los casos, la mujer casada manifiesta que ella tomaba un amante solamente después de saberse embarazada. Sin embargo, al profundizar la investigación se reveló que la referencia que usaban estas mujeres para determinar el embarazo era la ausencia del primer período de su menstruación. En esta población, donde el trabajo físico fuerte era la norma, con una dieta baja en grasas, y la lactancia prolongada del último infante era universal, la ausencia de un período está lejos de ser infalible como indicador del embarazo. Solamente estudios genéticos pueden ser conclusivos respecto a este punto, pero es posible que algunas mujeres que se creen embarazadas pueden haber quedado así por los amantes que tomaron después de haber llegado a la conclusión que ya se encontraban en estado.

Cuando una mujer da a luz, nombra a todos los hombres con quienes había tenido relaciones sexuales durante su embarazo. Una de las mujeres que atendió el parto regresa entonces a la casa comunal y le dice a cada uno de estos hombres: "has tenido un hijo (hija)." Las obligaciones de estos padres secundarios para con esa niña o ese niño están establecidas por la tradición. Lo importante es que ellos supuestamente tienen que llevar regalos de pescado y carne a partir de este momento. Nuestros datos dejan entrever que el padre secundario también puede desempeñar un papel en la búsqueda de parejas para sus hijos, un rol importante entre los Barí. Para ellos el matrimonio de la hija de la hermana del padre con el hijo del hermano de la madre es la unión preferida como también la más común. En este matrimonio el hombre ejerce una considerable influencia sobre su hermana, y ésta a la vez juega un papel muy importante sobre cuándo y con quién su hija se puede casar. Hay también otros indicios de que un hombre, padre secundario de uno o más hijos de una mujer, puede ser el más apto para casarse con ella al quedarse viuda.

### *Marco teórico*

Hrdy (1981, 1988) y Hawkes (1990, 1991) han propuesto modelos que indican cómo las mujeres pueden, bajo ciertas condiciones, aumentar su éxito de reproducción al “confundir” la paternidad de sus hijos. Hrdy (1981: 174) hace énfasis en el hecho de que en las sociedades de primates en general, las ventajas de supervivencia aumentan entre sus descendientes:

Si nosotros reconocemos que el éxito de la reproducción femenina puede depender sobre todo de la tolerancia de los machos cercanos, en cuanto a la disponibilidad de éstos para asistir al infante cercano, o por lo menos dejarlo solo, la importancia selectiva de una sexualidad activa promiscua se vuelve aparente. Los primates hembras influyen sobre los machos al juntarse con ellos, y de esta forma manipulan la información al alcance de los machos sobre su posible paternidad. De modo que se beneficia su progenie, y por tanto, la hembra se beneficia así de su aparente ninfomanía.

No obstante, Hrdy (1988: 123) afirma específicamente que estos argumentos son inaplicables a los humanos modernos: “Ciertamente yo no argumentaría que la promiscuidad es actualmente adaptativa para las mujeres en cualquier parte del mundo”.

Hawkes (1990) toma una posición opuesta respecto a la adaptabilidad del acoplamiento de la mujer con varios hombres. Ella hace énfasis en las estrategias cuya frecuencia depende de una madre y un padre. Ella divide los hombres en tipos “proveedores” y “alardosos”. El primero “se alimenta un poco él mismo y luego abastece a su mujer e hijos con regularidad”; mientras que el segundo “busca recursos que frecuentemente no logra captar, pero ocasionalmente consigue bonanzas suficientemente grandes para alimentar a más de una familia” (Hawkes 1991: 155).

El valor de las grandes cantidades traídas ocasionalmente por los alardosos lleva a los otros adultos a actuar de tal forma que aumentan las posibilidades para que estos alardosos permanezcan en el grupo y concu-

rran a proveer cantidades extras de alimentos para todos. Las mujeres ofrecen a éstos sus favores sexuales, y así aumentan la posibilidad de su constante proximidad y de regalos ocasionales para ellas y sus hijos. Los hombres toleran este patrón de infidelidad por su contribución periódica de alimentos... Puede ocurrir que todos los adultos se ocupen más de los hijos de los alardosos que de los hijos de los hombres que solamente alimentan a sus propias familias... Bajo estas circunstancias el arreglo preferido por una mujer es estar casada con un proveedor mientras que los otros hombres de su grupo que actúan como alardosos lo hacen de tal forma que ella y sus hijos pueden obtener de ellos alimentos adicionales. Hasta el punto que cuando los miembros del grupo ofrecen una protección especial a los hijos de los alardosos, una mujer estaría en mejores condiciones si pudiera beneficiarse con el ingreso regular de un proveedor junto con la paternidad de todos sus hijos asignados a los alardosos (Hawkes 1990: 155-156).

Nuestra hipótesis sobre el comportamiento de la paternidad barí se apoya en los dos modelos de Hrdy y Hawkes, y genera una prueba empírica de su discrepancia en cuanto a si la "promiscuidad" puede ser adaptativa para las hembras humanas modernas. No obstante, nos concentramos, así como creemos que los Barí también lo hacen, en el impacto potencial de la pérdida de un esposo. Nosotros sugerimos que la paternidad secundaria es en efecto una póliza de seguro tomada para el esposo de una mujer en una situación en que la posibilidad de sobrevivir de él no sea muy alta. Biológicamente, todas las partes se benefician con respecto a la supervivencia y la reproducción cuando una mujer toma amantes durante su embarazo: la mujer misma; el hijo que adquiere un padre secundario; los hermanos del hijo; el esposo de la mujer; y el (los) amante(s) de la mujer. Consideraremos estos beneficios sucesivamente:

*La mujer:* por encima de todos los regalos de pescado y carne que la mujer casada puede recibir de su amante, con relación a sus favores sexuales, ella también los recibe en su capacidad como madre de uno (o más) de los hijos secundarios del amante. En realidad para ayudar a proveer para su hijo secundario, el amante reparte regalos al grupo del fogón en su totalidad. Aunque la distribución de alimentos cocinados la efectúa el

hombre mayor del grupo de fogón, son las mujeres las que escogen lo que va a ser cocinado para su distribución, y lo que ellas apartan, es posible que se consuma más tarde en secreto.

*El niño:* un niño pequeño, quien tiene un padre secundario, posee un proveedor auxiliar de pescado y carne -mientras viva su padre primario- que se constituye en un proveedor particularmente esencial de estos recursos indispensables si muriera el padre primario. Cuando el niño haya crecido y esté en la edad de buscar un cónyuge, el padre secundario, aun cuando el padre primario estuviese vivo, puede ser un aliado crucial en la búsqueda de su pareja. Este aliado puede jugar un papel especialmente útil para los niños varones. Las madres tienen la última palabra sobre con quienes se casen las hijas, y un hombre puede tener una influencia muy importante sobre sus hermanas casadas.

*Los hermanos(as) del niño:* debido a que los regalos de pescado y carne que se hacen a un hijo secundario pasan por intermedio de la madre del niño, quien los cocina, y el padre primario es quien los reparte durante la comida, los beneficiados generalmente son todos los miembros del fogón, entre los cuales están incluidos los hermanos(as) del hijo secundario.

*El esposo:* del punto de vista biológico, el esposo apuesta que él es el padre de todos o, por lo menos, de la gran mayoría de los hijos de su esposa (el promedio de la fertilidad completa de las mujeres postmenopáusicas Barf es 7.71 [Zaldívar *et al.* 1991]). Cuando el padre primario muere, todos sus huérfanos tendrán mejores oportunidades de sobrevivir debido a las ventajas que confiere la paternidad secundaria a la madre y sus hijos. Si el padre primario no muere, él podrá, en promedio, haber “regalado” nada más que una proporción pequeña de la fertilidad de su esposa, si nos basamos en las tasas actuales de paternidad secundaria y las probabilidades actuales de fecundación por un amante (véase a continuación).

*El amante:* el amante apuesta, en forma complementaria a la apuesta del padre primario, que él engendrará un hijo que otro hombre tendrá que criar, mientras que su propia contribución será menor. Si el padre primario muriera, entonces es posible que el padre secundario asuma más de (si no todas) las responsabilidades de la paternidad con respecto a los huérfanos del padre primario —aunque no existe una sanción social for-

mal que pueda obligarle a hacerlo. Él puede aún casarse con la madre, una oportunidad que se vuelve más ventajosa por la posibilidad de que esta mujer ya está criando uno (o más) de sus hijos. De todos modos, hay mucho más casos de padres secundarios que de muertes de hombres adultos, de manera que las diferencias favorecen al amante: por una inversión pequeña en una mujer y su(s) hijo(s), y la probabilidad mínima de que el compromiso social lo obliga a hacer una inversión mayor, él ha obtenido una oportunidad pequeña pero real de engendrar un hijo en esta mujer y tener a otro hombre que lo sustente.

### *Predicciones*

La primera hipótesis específica sostiene que las mujeres adquieren padres secundarios para sus hijos como una respuesta a sus estimaciones de la posibilidad de volverse viudas: al aumentar la mortalidad violenta, aumenta la estrategia de padres secundarios. Se predicen dos comportamientos relacionados pero distinguibles uno del otro: un aumento de la frecuencia de las mujeres que utilizan la estrategia de los padres secundarios; y un aumento de la frecuencia de esta estrategia por mujer.

*Predicción 1*; debería haber una asociación significativa entre la tasa de muertes violentas documentadas por cada territorio y a) la proporción de todas las mujeres residenciadas en el territorio a quienes les asignan hijos con padres secundarios en sus historias reproductivas; b) la proporción de todos los niños nacidos en el territorio con padres secundarios.

La segunda hipótesis sostiene que una mujer adquiere un padre secundario para uno o más de sus hijos con la finalidad de aumentar la supervivencia y reproducción de sus hijos pequeños, particularmente en el caso de que ella se volviera viuda, por varios motivos. Si esta aserción es correcta, los niños, especialmente aquéllos cuyos padres murieron cuando todavía no habían alcanzado la edad de 15 años, debieron haber tenido un grado de supervivencia mayor cuando ellos tenían padres secundarios en comparación con los que no los tuvieron. Además, con respecto a los niños cuyos hermanos tuvieron padres secundarios, aun cuando ellos no los tenían, se predice que su grado de supervivencia es intermedia entre los



que tenían padres secundarios y aquellos niños con grupos de hermanos que no tenían padres secundarios.

*Predicción 2:* La supervivencia hasta la edad de 15 años será más alta para los niños con padres secundarios que para aquellos que carecen de él: a) entre todos los niños; b) entre un grupo de niños cuyos padres primarios murieron antes de que cumplieran 15 años de edad; c) la diferencia deberá ser mayor en b) que en a).

Otra predicción que surge de la segunda hipótesis es que los niños con padres secundarios, cuando sus padres primarios estuvieran vivos o muertos, tenían mayor éxito en el matrimonio y reproducción que los niños sin padres secundarios.

*Predicción 3:* Los hombres con padres secundarios demostrarán lo siguiente: a) una mayor tasa de poliginia que los hombres sin padres secundarios; b) un promedio más alto de esposas por hombre (poliginia y matrimonios seriales) que los hombres sin padres secundarios; c) un promedio más alto de niños nacidos de mujeres con quienes están casados que los hombres sin padres secundarios.

### *Trabajo de campo*

Desde 1988, hemos participado en varias investigaciones de campo para recolectar las historias de vidas de los Barí de mayor edad (de 45 o más años) en Venezuela. Las primeras entrevistas se efectuaron durante cuatro períodos de trabajos de campo en 1988, 1989, y 1990. En trabajos de campo más recientes, realizados durante dos estadías en 1995, se enfocó particularmente la problemática de la presente investigación. Todos los trabajos de campo cubrieron una gama muy amplia de temas en la recolección de las historias de vida. La temática significativa de la investigación actual abarca las genealogías, los matrimonios, la reproducción y los registros de muertes -en los cuales están incluídas aquellas muertes violentas causadas por los ataques venidos de afuera. Hasta el momento (1995) hemos entrevistado aproximadamente a la mitad de los Barí de edad mayor de Venezuela.

Si agregamos los datos sobre los padres secundarios de las mujeres informantes a los datos sobre las vidas reproductivas de las madres de estas mujeres informantes, disponemos hasta el momento de más de 50 vidas reproductivas de mujeres. Solamente unas 31 vidas reproductivas recolectadas en el trabajo de campo de 1995 han sido analizadas hasta ahora. El estudio de las vidas reproductivas de estas 31 mujeres revela que 23 señalan uno o más padres secundarios. Esto es, casi el 75% de las mujeres barí post-menopáusicas tomaron un amante reconocido socialmente, por lo menos una vez durante sus vidas matrimoniales. De estas 23 mujeres que adquirieron padres secundarios para sus hijos, nueve solamente tuvieron un solo embarazo con más de un padre, y 14 tuvieron 2 o más embarazos con padres secundarios.

La muestra de 31 mujeres reúne un total de 240 embarazos. De éstas, 79 embarazos fueron atribuidos a más de un padre. Más del 80% de todos los embarazos -198 de 240- ocurrieron en mujeres que tarde o temprano producirían un grupo de hermanos que tendrían por lo menos un padre secundario. La proporción de padres secundarios dentro de cada grupo de hermanos varía ampliamente. En estos datos, se observaron que 8 mujeres, con vidas reproductivas completas que incluyen desde 3 hasta 11 hijos, nunca tomaron un amante o por tanto no tuvieron embarazos con padres secundarios. En el otro lado de la escala hay una mujer que tuvo 12 de sus 13 embarazos con la participación de por lo menos un padre secundario. En las entrevistas, no hubo casos de mujeres que reportaron que todos sus hijos tenían padres secundarios.

La mayoría de las mujeres nombraron solamente un padre secundario por embarazo, para aquellos embarazos con más de un padre. De todos modos, habían 9 casos con 2 padres secundarios –además del padre primario– por embarazo; y un solo caso de un niño con 3 padres secundarios. De estas 14 mujeres que habían tenido 2 o más embarazos con la participación de múltiples padres, 7 identificaron una misma persona como padre secundario para 2 o más embarazos. En efecto, tenemos historias de vida que parecen indicar relaciones extramaritales en el transcurso de toda una década entre una mujer y el padre secundario de varios de sus hijos. De todos modos –y a nosotros nos parece este hecho significativo aún

dentro del contexto de una pequeña muestra— en ninguno de estos 14 casos se le asignó a un solo hombre la paternidad secundaria en todos los embarazos de una mujer. Las mujeres que adoptaron la estrategia de tomar un padre secundario para dos o más embarazos parecen haber hecho deliberadamente un esfuerzo para escoger una variedad de hombres en esta posición.

Estos datos sobre los padres secundarios deberían colocarse en la perspectiva de las formas de mortalidad barí, particularmente la mortalidad de los hombres adultos. Los detalles relevantes de la información que poseemos cubren un período de dos décadas entre 1940 y 1961, esta última fecha corresponde a la última muerte violenta de un Barí por manos de los criollos. Durante este período, estimamos que la población total barí (Venezuela y Colombia), decayó desde aproximadamente 1.500 hasta 1.100 (Lizarralde y Beckerman 1982).

Hasta el presente, hemos registrado detalles referentes a 27 incidentes mortales en Venezuela. (Un incidente mortal es definido como el encuentro en el cual se mataron uno o más Barí). Esperamos que nuestras próximas investigaciones nos aportarán mayor información sobre incidentes mortales adicionales. De los incidentes que conocemos, por lo menos unas 72 personas murieron violentamente, 37 de las cuales fueron hombres adultos (Beckerman y Lizarralde 1995). Según la distribución por edad y sexo en esta población (Lizarralde y Lizarralde 1991), una distribución al azar de las muertes violentas debiera haber producido alrededor de 18 muertes de hombres adultos. Los hombres adultos, pues, sobresalen proporcionalmente en la cifra de incidentes de violencia.

Los incidentes mortales y sus resultados fatales no estaban uniformemente distribuidos en los cuatro territorios de los Barí de Venezuela. De las 72 muertes violentas registradas hasta el presente, 70 pueden ser atribuidas a un territorio y década particulares. Los territorios barí fueron determinados al registrar los nombres de las casas comunales donde, o cerca de las cuales, ocurrió el incidente. Todas las casas comunales construidas desde 1940 en Venezuela han sido identificadas y localizadas en mapas. Se ha podido estimar la fecha de su existencia con la ayuda de las misiones aerofotográficas que cubrieron la región, y también por el pro-

cedimiento tradicional etnográfico al preguntar a varias personas cuyas edades estaban bien estimadas si habían nacido en la fecha del incidente, o qué edad tenían entonces.

Los datos actuales concuerdan con las expectativas basadas en lo que se sabe (Lizarralde y Beckerman 1982) sobre la historia de las invasiones criollas en los territorios barí. Casi la mitad (34) de las matanzas de Barí ocurridas en Venezuela se localizaron en la zona este de su territorio que fue el frente por donde primero entraron y chocaron con los Barí las compañías petroleras y los ganaderos. Las muertes de los Barí en su territorio este se repartieron igualmente en las décadas de 1940 y 1950 (16 en cada una), con dos muertes adicionales a principios de los años 60.

El otro territorio barí de Venezuela que fue afectado por muchas muertes fue el del norte, expuesto a la invasión por su cercanía a los centros urbanos del noroeste de la cuenca del Lago de Maracaibo. De las 29 muertes registradas, 22 ocurrieron en la década de 1940, bajaron a 7 en la década de 1950, y luego ninguna muerte violenta se registró a principios de la década de 1960. No hubo ninguna explotación petrolera en el territorio norteño, y para finales de la década de 1950, los Barí se vieron forzados a abandonar las tierras planas y bajas de sus territorios que atraían a los hacendados, para escapar de las masacres y buscar refugio en la zona más montañosa del lado oeste, en la Sierra de Perijá.

El grupo territorial barí del sur de Venezuela sólo registró 5 muertes violentas —4 en la década de 1940 y una en la de 1950. Este grupo territorial estaba de cierto modo protegido por la existencia de otros grupos territoriales que formaban un área protectora por el sur, en territorio colombiano, donde también ocurrieron masacres brutales.

El grupo territorial barí del oeste, casi enteramente rodeado de otros grupos territoriales barí, y protegidos hacia el oeste por la Sierra de Perijá, registró el menor número de muertes violentas —solamente 1 en la década de 1950 y una en la de 1960.

Añadiremos que además de las continuas muertes en los tiempos de pre-contacto, altamente predecibles estadísticamente, que causaron las guerras y las enfermedades, debemos agregar que hubo un período de mortalidad catastrófico justamente después del contacto pacífico de julio

de 1960. Tres epidemias de sarampión ocurrieron sucesivamente entre 1962 y 1966, con resultados desastrosos para los Barí. Estimamos (Lizarralde y Beckerman s.f.) que por lo menos unas 250 personas murieron por causa de las enfermedades introducidas (particularmente el sarampión) durante estos años. Muchos grupos locales barí fueron entonces reducidos a pequeños fragmentos de su población original. Estas epidemias los dejaron no sólo tambaleantes sino perplejos y desesperados, y los Barí pudieron salvarse de la casi extinción solamente por la intervención de la medicina moderna aplicada por las agencias religiosas y el gobierno. Estas muertes epidémicas inmediatas de post-contacto fueron claramente identificadas en nuestros apuntes de campo. Las muertes causadas por estas epidemias deben distinguirse de las demás muertes, para llevar a cabo un análisis estadístico, porque surgen a raíz de una ocurrencia catastrófica nueva a la cual no se puede pretender que los Barí pudieron adaptarse. Por estas razones, hemos excluido estas muertes epidémicas del peri-contacto de nuestros cálculos de tasas de muertes territoriales.

Los resultados preliminares actualmente disponibles se mantienen consistentes con la posición de que la paternidad secundaria sirve como medio para asegurarse contra las muertes de los padres primarios en los tiempos de pre y peri-contacto. Nuestras dos hipótesis específicas predicen una relación positiva entre las muertes violentas en un grupo territorial y la frecuencia en éste de la paternidad secundaria; y entre la paternidad secundaria en cualquier parte y la supervivencia y reproducción de las mujeres y sus hijos. La comprobación estadística de estas predicciones requeriría la recopilación de una base de datos mayor con la ubicación exacta de los mismos y una buena calibración de los nacimientos y las muertes. Este proceso se está realizando en la actualidad.

En el transcurso de nuestra revisión de las entrevistas sobre las historias de vidas surgió una información anecdótica interesante para la creación del banco de datos. Las entrevistas mencionan varios casos de anulamiento del matrimonio porque la mujer, al descubrir que su esposo estaba manteniendo una relación extramarital con otra mujer, le pide que se marche y juntase con aquélla. No existen casos en el cual el hombre eche del hogar a la esposa adúltera. En realidad, en el único caso en donde

un hombre se opone al adulterio de su esposa, se queja al amante de su esposa de la manera siguiente, “me vas a quitar a mi mujer.” La implicación es que no es la infidelidad sino la posibilidad de desertión que preocupa al marido. Esto es consistente con nuestra postulación: que los esposos contemplan la perspectiva de la paternidad secundaria como un beneficio para ellos, sus hijos, y también sus esposas. Lo que faltaría por clarificar, mediante el análisis de los datos demográficos actuales, es si existe una ventaja genuina para la supervivencia de los hijos que se encuentran en una situación distinta causada por esta interesante costumbre.

#### REFERENCIAS:

- Alexander, R. F. & K. Noonan (1979) “Concealment of ovulation, parental care, and human social evolution”, en N. Chagnon & W. Irons, eds., *Evolutionary Biology and Human Social Behavior: An evolutionary perspective*, North Scituate, MA: Duxbury Press: 436-453.
- Beckerman, S. (1991) “Introduction”, *Human Ecology* 19: 431-435.
- Beckerman, S. & R. Lizarralde (1995) “State-tribal warfare and male-biased casualties among the Bari”, *Current anthropology* 36(3): 497-500.
- Bledsoe C. (1980) *Women and Marriage in Kpelle Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Crocker, W. & J. Crocker (1994) *The Canela: Bonding through kinship, ritual, and sex*. Fort Worth, TX: Harcourt Brace.
- Dufour, D. (1992) “Nutritional ecology in the tropical rain forests of Amazonia”, *American Journal of Human Biology* 4: 197-207.
- Dufour, D. (in press) “Diet and nutritional status of Amazonian peoples”, en A. C. Roosevelt, ed., *Rethinking Native Amazonia: An integration of disciplines, paradigms, and methodologies*, Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- Engels, F. (1942 [1884]) *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, New York: International Publishers.
- Hawkes, K. (1990) “Why do men hunt? Some benefits for risky choices”, en E. Cashdan, ed., *Risk and Uncertainty in Tribal and Peasant Economies*, Boulder, CO: Westview Press: 145-166.
- Hawkes, K. (1991) “Showing off: Tests of another hypothesis about men’s foraging goals”, *Ethology and Sociobiology* 11: 29-54.
- Henry, J. (1941) *Jungle People*. New York: J. J. Augustin.

- Hill, K. & Kaplan H. (1988) "Tradeoffs in male and female reproductive strategies among the Aché: Part 2", en L. Betzig, M. Borgerhoff Mulder & P. Turke, eds., *Human Reproductive Behavior: A Darwinian perspective*, Cambridge: Cambridge University Press: 291-305.
- Hrdy, S.B. (1981) *The woman that Never Evolved*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hrdy, S. B. (1988) "The primate origins of human sexuality", en R. Bellig & G. Stevens, eds., *The Evolution of Sex*, San Francisco: Harper and Row.
- Lizarralde, R. (1991) "Barí settlement patterns", *Human Ecology* 19: 437-52.
- Lizarralde, R. & S. Beckerman (1982) "Historia contemporánea de los Barí", *Antropológica* 58: 3-51.
- \_\_\_\_\_ (s. f.) *The effects of introduced disease on an epidemiologically isolated group of tropical forest Indians: The recent history of the Barí (Motilonés) of Colombia and Venezuela*. Ms.
- \_\_\_\_\_ (1991) "Barí exogamy among their territorial groups: Choice and/or necessity", *Human Ecology* 19: 453-67.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1950) "Introduction", en A.R. Radcliffe-Brown & D. Forde, eds., *African Systems of Kinship and Marriage*, London: Oxford University Press.
- Zaldivar, M.E., R. Lizarralde & S. Beckerman (1991) "Unbiased sex ratios among the Barí: An evolutionary interpretation", *Human Ecology* 19: 469-98.





# El «yo consciente», la «vida de los deseos» y el apego a las costumbres: una teoría piaroa de la práctica

Joanna Overing\*

Durante años he intentado entender las nociones Piaroa de la materialidad, sus ideas acerca de lo físico y la práctica en el mundo. Esta no ha sido una tarea fácil. Hoy mencionaré varios de (aunque no todos) los obstáculos que dificultan una coherente traducción de sus perspectivas acerca del poder instrumental humano<sup>1</sup>. No nos sorprende pues que sus nociones del yo contrasten en gran medida de las tendencias dominantes de nuestras propias teorías acerca del poder instrumental humano y la cognición humana. Debemos estar constantemente conscientes de estos contrastes, y estar alertas de esos «amigos engañosos» mediante los cuales pensamos que podemos ligar sus entendimientos a los nuestros. Los Piaroa distinguen una «vida de los sentidos» de una «vida de los pensamientos», y es mediante esta atractiva dicotomía indígena que pude dilucidar una senda para la traducción. Pensé haber encontrado un sólido «puente conceptual» al indicar una conmensurabilidad con nuestra tan familiar oposición entre mente y cuerpo. Yo creí que de esta manera podría desenmarañar todo el resto, todas esas otras piezas y pedazos que parecen tan diferentes. Lo que descubrí en realidad al compatibilizar ambos pares de oposiciones, el suyo y el nuestro, fue un verdadero «falso amigo».

---

\* Departement of Social Anthropology, University of St Andrews, Scotland.

Veamos algunos de los problemas de la comparación entre nuestras nociones de mente y cuerpo con los entendimientos piaroa de la persona humana. En primer lugar, es difícil glosar las categorías piaroa con nuestras nociones de corporalidad y «encarnación»<sup>2</sup>. Si bien los Piaroa distinguen su «vida de los sentidos» de su «vida de los pensamientos», esto no significa que podamos consecuentemente asumir que ellos también separen algo llamado «cuerpo» de algo llamado «mente». A pesar del reconocimiento de su propia existencia sensual, ellos no hablan de «tener cuerpos». Bien podemos preguntarnos acerca de las implicaciones filosóficas de carecer de un concepto de cuerpo o corporalidad, al menos del modo en que nosotros pensamos en ellos. Nuestras definiciones de «cuerpo» incluyen detalles tales como, 1) «la estructura física de un animal vivo o muerto, 2) un cadáver, 3) el torso o la masa principal de una cosa, 4) la estructura física de un animal, menos las extremidades y la cabeza». En nuestro entendimiento, «el cuerpo» se refiere al organismo material de un individuo humano o animal, vivo o muerto, pero los Piaroa no tienen una expresión léxica que signifique lo que sería para nosotros la materialidad de la «corporalidad». He intentado durante muchas horas obtener de mis perplejos interlocutores Piaroa una referencia del cuerpo, un rótulo que pueda identificar una noción abstracta del marco corporal. Para referirse a un cuerpo muerto, ellos simplemente dijeron «muerto» o, lo que es más común, señalaron el olor de la persona moribunda o muerta (*tubasa wa'a*). Se hizo referencia a un cuerpo humano vivo, cuya silueta se observa en la distancia, como «alma humana», una «vida humana de pensamientos». Uno se puede preguntar entonces si ellos distinguen entre la carne y el espíritu. Ellos sí se refieren a la «carne humana» (*tuba tidépaé*), pero esta no es una referencia a la forma, y no está claro en absoluto si ellos relacionan la carne directamente a la «vida de los sentidos». Sus dioses Tianawa son de carne y hueso, pero no tienen una «vida de los sentidos».

Los Piaroa dividen en forma compleja lo que nosotros llamaríamos «cuerpo» (y lo mismo se aplica para el «esqueleto») en sus elementos funcionales, como conjuntos de músculos o partes generativas. En forma básica, el «cuerpo» es considerado como una herramienta, o un conjunto de herramientas que se usan para tareas reproductivas, para comer, para el

esfuerzo físico en la creación. Como argumentaré en seguida, una condición para vivir una vida humana terrenal es que la «vida de los pensamientos» del individuo domine (y dirija) estas herramientas – de músculos, carne, sangre y huesos. La vida material, física y también afectiva de una persona se desempeña mediante su «vida de los pensamientos» y se puede incluso decir que es creada por ella. En otras palabras, para los Piaroa el agente cognitivo es siempre un actor en el mundo. Es la condición humana en la tierra que la existencia material, mental y afectiva sean mutuamente constitutivas. Ningún otro ser contemporáneo tiene el poder instrumental de combinar los aspectos mentales, afectivos y materiales de la existencia. Hemos mencionado en forma creciente el estrecho vínculo en la etnografía amazónica entre lo mental, lo afectivo y lo físico (ver por ejemplo Els Lagrou 1998 sobre los Cashinahua: «cualquier transformación del cuerpo tiene efectos sobre la mente, los pensamientos y los sentimientos»). Si bien no es un asunto simple traducir estos lazos entre lo mental y lo material (la continuidad ontológica del pensamiento, los deseos y el mundo material), es de todos modos imperativo que lo hagamos, si queremos trascender nuestro paradigma normal, simplista y durkheimiano de la socialidad amazónica.

En su artículo, «Pronombres Cosmológicos y Perspectivismo Amerindio», Eduardo Viveiros de Castro (1998) nota al contrastar nociones amazónicas de «corporalidad» con las nuestras, que la «corporalidad» en sociedades amazónicas debe ser entendida en el contexto de sus fundamentos cosmológicos. El argumenta que, desde el punto de vista indígena, lo que nosotros llamaríamos «cuerpos» no corresponde a un mundo de «procesos naturales». Esto es porque los cuerpos humanos no son «dados», se deben hacer. Como ya lo he señalado antes, la característica de las teorías amazónicas del yo humano que más sorprende a la imaginación moderna occidental es que la idea de las capacidades «naturales», o de una consciencia innata o de base biológica les sea totalmente ajena a ellos. Para los Piaroa, no es mediante procesos naturales que el cuerpo, la mente y la vida afectiva toman forma. Según su metafísica, no existen en el mundo humano poderes para la existencia (material o no) previos a su introducción (mediante un esfuerzo chamánico) desde fuera del «cielo de lo do-

mesticado», bajo el cual ellos viven. La mayoría de las capacidades para su propia existencia material y social fueron encapsuladas, al final del tiempo mítico, en las cajas de cristal que pertenecen hoy a los dioses Tianawa, seres etéreos que habitan alto en las nubes, cada uno bajo su propio cielo, en las cavernas de sus hogares, en las cimas de las montañas. El líder chamán de una comunidad piaroa recoge estas capacidades de las cajas de cristal, para colocarlas como «cuentas de conocimiento» dentro de individuos piaroa. Entonces, en relación a la fuente de las capacidades humanas, la perspectiva piaroa es radicalmente externalista: las fuerzas de la mismidad tienen un origen externo al sí mismo y, como tales, son significativas en un orden más amplio del cosmos.

Tal perspectiva se encuentra en contraposición a la noción moderna occidental del sí mismo, que es radicalmente interiorizada desde el principio, con la conciencia y la razón concebidas en gran medida como autóctonas de la misma mente. También tendemos a pensar que esas capacidades, que son notablemente humanas, están ancladas biológicamente en los miembros de nuestra especie. Pero no existe una base biológica en la teoría piaroa, incluida su vida de los sentidos y del deseo. Existe, sin embargo, un relativismo cultural de la teoría indígena que se concentra en la variación en capacidades para la acción, y que afirma que cada forma de ser vive de acuerdo a su propio y específico conjunto de actividades y hábitos (adquiridos en otro mundo).

Viveiros de Castro también argumenta, si mi lectura de su trabajo es correcta, que el «cuerpo» amerindio no debería ser pensado en términos de una categoría sustantiva, sino más como un «ropaje» dotado de los afectos específicos y las capacidades distintivas de la «especie», o el conjunto de hábitos y procesos que permiten tanto la creación de cuerpos como una forma distintiva de actuar en el mundo. Lo que es relevante aquí es que él subraya, como lo hacen los Piaroa, el énfasis indígena en lo performativo. Es porque los Piaroa actúan de la forma en que lo hacen, que ellos viven su distintiva y humana existencia terrenal.

Los Piaroa privilegian su propia existencia porque, en relación a la vida terrenal, la capacidad de unir la conciencia y las particulares destrezas para la acción con una vida de los deseos, es una exclusividad de los seres

humanos. La posibilidad de una distintiva creatividad humana en la tierra se debe a que los seres humanos pueden adquirir en forma individual, tanto una «vida de los pensamientos» (*ta'kwaru*) como una «vida de los sentidos» (*kaekwae*), de los dioses Tianawa. En términos cosmológicos, estos son los dos modos de ser disponibles que ejemplifican distintos aspectos de poder, sobre los cuales los Piaroa desarrollan un interminable juego en su discurso de alteridad. En la distinción de especies o tipos de vida, ellos no enfatizan tanto la forma o apariencia (somos nosotros quienes hablamos de «formas de vida»), sino más bien las actividades que caracterizan cada forma particular de vida en el mundo de los seres, por ejemplo sus capacidades para cazar o comer. Se enfatiza lo que el ser hace, y cómo lo hace. Por ejemplo, el gigante y acorazado Espíritu Maestro de la Selva, quien es el protector de todos los habitantes selvícolas, ejecuta sus tareas como una pura «fuerza sensual»: es mediante su fuerza física y su enorme poder que él puede llevar a cabo su labor de cuidar (y de esa manera fertilizar) los recursos de la jungla. En contraste, los etéreos dioses Tianawa, quienes viven una neta «vida de los pensamientos», protegen a los Piaroa dotándoles con sus propias potentes y fértiles capacidades de pensamiento, que incluyen las capacidades para cazar, cocinar y tener hijos. Son estas capacidades del intelecto, recibidas de los dioses, que los Piaroa enfáticamente valorizan: mediante ellas, ellos pueden actuar en forma humana. Sin embargo, a diferencia de los dioses (quienes no *usan* en forma personal las fuerzas del pensamieto contenidas en sus cajas de cristal de poder), los Piaroa son tan dependientes de su «vida de los sentidos» como de su «vida de los pensamientos», para alcanzar su propia forma particular de ser humanos. Los dioses, quienes también son humanos, pasan el tiempo inmortal cantando y fumando sus enormes cigarros. Por otro lado, los humanos no podrían actuar en este mundo en una forma terrenal sin sus capacidades sensoriales: ellos no podrían casarse y actuar en forma concertada. Ellos no podrían comer en forma humana. Aunque a diferencia de los dioses, el agente cognitivo humano es un actor, es la vida del intelecto que los Piaroa entienden como lo más significativo para el satisfactorio logro de estas prácticas; pues es mediante la «vida de los pensamientos» que ellos obtienen sus capacidades, así como la habilidad de reflexionar sobre ellas y, por lo tanto, de dirigirlas.

Los actos de los Piaroa no fueron siempre dominados mediante sus pensamientos. Durante el poderoso período de creación, sus deseos estuvieron por un tiempo controlados por la vida de los sentidos, concentrada en un peculiar conjunto de partes corporales; sus azules y brillantes anos y genitales. Los Piaroa recibieron en una primera instancia sus capacidades para vivir una vida humana fértil, el día que estas «partes pícaras» perdieron su colorido. Este decisivo evento ocurrió cuando su Dios creador y un cuñado empezaron a disputar por la continua relación incestuosa de aquél con su hermana, quien estaba casada con éste. En el ciclo mítico, los anos y los ojos se intercambiaban a menudo para crear un ser, mientras el color azul era una marca específica de la ignorancia, o una demostración de «falta de pensamientos». Una vez que los Piaroa perdieron sus coloridas partes anatómicas, ellos pudieron entonces ordenar sus propias acciones sexuales mediante sus pensamientos - cuyo dominio reside en los ojos (y el corazón) de los Piaroa - más que a través de sus anos - el centro de los sentidos. Esta es pues la historia de la adquisición de conciencia social de los Piaroa: al recibir conocimiento de los peligros del incesto (i.e. la disputa), ellos adquirieron una omnipresente conciencia del otro social. Este aspecto muy personalizado de la vida de los pensamientos de cada persona, que permite la reflexión social, se denomina *ta'kwakomenae*.

El brillante ano azul que se transformó en los ojos conocedores es el símbolo central que expresa esta transición; es el papel del ano, no de los genitales, que los narradores de mitos enfatizan en esta historia. Esta es una imagen de la defecación, como un asunto de los sentidos (*kaekwae*), siendo reemplazada por el conocimiento social, un asunto de la «vida de los pensamientos» (*ta'kwaru*). Desde entonces, la sexualidad (y la fertilidad en general) pudo convertirse en un problema del intelecto y, es así que fue posible moderarla al ser dominada por el pensamiento. Por ejemplo, es una responsabilidad de la mujer Piaroa dominar sus capacidades de tener hijos, mediante su «vida de los pensamientos».

La sexualidad de los dioses creadores fue por el contrario notable por su perversidad. En el tiempo mítico, las fuerzas de la fertilidad suficientemente poderosas para el propósito de la creación original fueron necesariamente sobrehumanas y, como tales, notablemente asociadas tan-

to con la violencia como con una pervertida y desviada sexualidad. Lo resultante de dicha sexualidad no era a menudo normal, sino horrible (en la forma de enfermedad), en congruencia con el hecho de que la fertilidad de tipo mítico era frecuentemente asociada con defecación y diarrea, o con la expulsión violenta de otros desperdicios de los varios orificios corporales. El vómito, los excrementos y la sangre tenían poderes fertilizantes similares, aunque no análogos, al semen, pues había una perversidad asociada a los resultados de aquellos. Por su falta de moderación, sexual y de otro tipo, les era muy difícil a los dioses creadores lograr una vida social apropiada. La lección de los eventos míticos es que sólo mediante una fecundidad civilizada y, por lo tanto, *moderada* tiene una persona el poder de casarse y crear hijos, y de crear relaciones de parentesco duraderas. Esta fecundidad dominada debe contrastarse con la potente pero monstruosa fertilidad de los dioses creadores.

Junto a las capacidades socialmente reflexivas de *ta'kwakomenae*, la «vida de los pensamientos» de cada persona también está compuesta por otro aspecto poderoso denominado *ta'kwanya*. *Ta'kwanya* es la palabra del idioma Piaroa que más se acerca a nuestra noción de «tradición» o «costumbre». Nuestro término «conocimiento» es un rótulo demasiado débil para captar su significado, aunque *ta'kwanya* es un concepto que incluye nuestra noción de conocimiento. Por ejemplo, mediante *ta'kwanya* uno conoce el bosque y los hábitos y la historia de todos sus habitantes, tanto plantas como animales. Sin embargo, *ta'kwanya* se refiere más significativamente a aquellas poderosas fuerzas activas del sí mismo que emergen de la vida de los pensamientos, las cuales permiten a la gente tener las capacidades para actuar sobre el mundo, transformándolo para el uso en su forma propia y particular. La costumbre (*ta'kwanya*) se refiere según los Piaroa a formas particulares de hacer las cosas, a actividades y prácticas en el mundo, y no a reglas y reglamentos. Estas capacidades del intelecto son distintas de aquellas para la consciencia social, aunque por supuesto ellas deberían ir juntas. Para una lectura indígena de *ta'kwanya*, el concepto puede ser entendido de la mejor forma si incluye aquellas fuerzas de la vida de los pensamientos que otorgan poder de fertilidad a una persona. Como tales, estos son los poderes que permiten a una perso-

na crear, ser productiva y tener en general un efecto característicamente Piaroa sobre el mundo. *Ta'kwanya* incluye las capacidades para el lenguaje, los medios para adquirir y procesar comida; también incluye las capacidades de reproducción y de acción ritual. Crear herramientas, tener bebés, cazar, cuidar el jardín y curar a una persona – esto es lo que significa ser fértil en una forma humana: los objetos, como los bebés, son creados mediante las fecundas fuerzas del pensamiento. Nótese que lo que Viveiros de Castro denomina «cuerpo» (esas capacidades que permiten acciones distintivas en el mundo), en su reciente re-pensamiento sobre el problema de naturaleza y cultura, los Piaroa entienden como un aspecto del «pensamiento».

Lingüísticamente, todas estas prácticas piaroa se clasifican juntas como capacidades de la «vida de los pensamientos». Un hombre puede decir «mediante el pensamiento yo canto» (*cha'kwanae pausae*), y puede de esta manera curar enfermedades; o, mediante *cha'kwanae* (mediante mis pensamientos) puedo hacer una cerbatana, o construir una casa o una trampa de pesca. Una mujer puede decir que es mediante *cha'kwanae* que ella hace su jardín. Todas las creaciones que son responsabilidad de una persona son manifestaciones de la *ta'kwanya*, o fuerzas de fertilidad de esa persona. Se dice que el producto de cada creación es «un pensamiento» (*a'kwa*) de esa persona. El rallador de mandioca o el curare que una persona hace, el niño de una persona, un hechizo de transformación en un jaguar o colibrí; todos ellos se entienden como el «pensamiento» de una persona. La crianza de los niños que una mujer llegó a dominar se dice que es su *a'kwa*, así como el dominio de la caza o la brujería es el *a'kwa* de un hombre. Mas aún, en el vocabulario piaroa, las palabras curar, hacer, transformar y crear tienen la misma raíz. Uno puede decir, *tu aditusae* (yo curo) a esta mujer; *tu aditusae* (yo hago esta cerbatana o este taparrabo). La palabra que se acerca a nuestro término «trabajo» es *adi'kwae*; mientras aquella para «creador» es *haditino*. En forma similar, *adikwino* es «transformarse» uno mismo (en un rayo luminoso o un pájaro de trueno, como un acto chamánico). En resumen, *ta'kwanya*, como una clase de fuerzas, proporciona a los seres humanos los poderes creativos de fertilidad. En contraste, si bien los animales en su actual existencia terrenal viven una plena «vida de los sentidos», ellos no tienen *ta'kwanya*, y por lo tanto no



tienen medios para su propia reproducción. Los animales sólo procrean mediante los rituales de los chamanes humanos.

*El apego a la «vida de los sentidos»  
y la «vida de los pensamientos»*

En nuestra visión representacional de la mente, generalmente se asume que las representaciones mentales pueden ser definidas y estudiadas en forma totalmente independiente del cuerpo o de las circunstancias materiales en las que la actividad mental tiene lugar. Como ya mencioné antes, ésta no tiende a ser la visión amerindia de la actividad mental, en la que lo mental y lo físico son a menudo vistos como muy cercanos, o como formando parte el uno del otro. La imagen piaroa ilustra un lazo concreto entre la «vida de los pensamientos» y la «vida de los sentidos», en el cual una engloba a la otra. Cuando un Piaroa recibe estas fuerzas vitales de los dioses Tianawa, ellas son interiorizadas para formar un aspecto diseñado, interno y muy privado de la persona, proporcionando un embellecimiento englobado en una forma que los Piaroa llaman sus «cuentas de la vida». El poderoso imaginario de las «cuentas de la vida» habla en forma adecuada de la condición humana terrenal, tal como ellos la entienden.

Las cuentas son literalmente llamadas «las cuentas de la vida de los sentidos» (*kaekwaewa reu*). Denominadas de esta manera, ellas designan aquellas fuerzas que permiten que una persona respire, coma y beba, que tenga relaciones sexuales y que lleve en general una vida física de impulsos y deseos. Esto es de alguna manera sorprendente, dado que los Piaroa enfatizan la importancia de su «vida de los pensamientos» para el logro de su existencia material. La explicación es que es la envoltura de las cuentas en sí que dota a las personas con una «vida de los sentidos». Se dice que esta envoltura está hecha de un granito especial (me pregunto si será azul) formado por los afloramientos de excrementos de la suprema deidad subterránea, Tapir/Anaconda, quien es el ser más poderoso y peligroso del universo, y también el ser originalmente responsable de la mayor parte de vida sobre la tierra. Cada niño recibe en su nacimiento su primera cuerda

interna de cuentas de la vida (sus envolturas) de las cajas de cristal de los dioses Tianawa. En un ritual posterior, la persona recibe de los dioses las fortalezas para su «vida de los pensamientos», que el chamán a cargo coloca cuidadosamente dentro las envolturas ya residentes en la persona. Entonces los excrementos fosilizados del Tapir/Anaconda, los cuales proporcionan la potencia para la «vida de los sentidos», encapsulan y contienen las «fortalezas de los pensamientos». Como lo puso un Piaroa, «la inteligencia reside en las cuentas», o, en forma más literal, «los pensamientos que son buenos y fuertes» (*adiwa amukwaedu*) se encuentran encerrados en las cuentas.

Su imaginario de las «cuentas de la vida» afirma la relación estrecha entre la «vida de los sentidos» y la «vida de los pensamientos». Sin embargo, nótese que son los contenidos – al menos de algunas fortalezas para el pensamiento (aquellas que dotan de conciencia y permiten la volición reflexiva) – que ordenan las fortalezas encapsulantes de los sentidos. Es porque ellos están dotados con las «cuentas de la vida», que los Piaroa pueden vivir su vida física de los sentidos en una forma distintivamente humana, lo que significa que su (salvaje) vida de los deseos puede ser dominada por su vida de los pensamientos. Es importante notar que tanto la «vida de los pensamientos» como la «vida de los deseos», como un diseño interno del cuerpo humano, son cualidades somáticas –lo que crea otro problema más para nuestro conjunto mental mente/cuerpo.

### *Expresiones de mismidad: Lo personal y lo cultural*

Probablemente es bastante general en el pensamiento amerindio la inclusión de una fuerte noción del *yo diestro* en su concepto del sí mismo humano. El hecho de que el énfasis – ciertamente en la teoría piaroa de la mismidad – reside en aquellas capacidades que permiten la experiencia de una particular existencia material y social, da lugar a la interrogante acerca de cómo los indígenas conciben la relación del sí mismo con el mundo de lo cultural y lo social. Estoy hablando aquí de la interacción entre lo personal y lo cultural, en sociedades que otorgan un énfasis extremo a la autonomía personal y a la individualidad de la persona. Los indi-

viduos piaroa otorgan un alto valor a la capacidad de «vivir la vida de uno a su propia manera». En esta sección exploraré aquello a lo que *ellos* se refieren con «vivir la vida a su propia manera», donde quizás el problema para nosotros sea que, desde el punto de vista piaroa, la autonomía personal es tanto una capacidad social como humana: el Yo consciente (humano) es también el Yo social y cultural –y viceversa. ¿Cuál es pues la relación entre el sujeto consciente e independiente y suspreciadas relaciones sociales? ¿Cuál es la relación del agente consciente y laspreciadas formas culturales de hacer las cosas? Un conjunto de valores asociado de esta manera – el Yo volitivo, la relación social, el artificio cultural – es confuso para quienes entre nosotros tienden a separar a los tres firmemente en nuestras propias teorías sobre la mente (ya sea formuladas mediante el sentido común o con métodos filosóficos más rigurosos). La suya es, sin embargo, una particular teoría de interdependencia que propone la autonomía personal como el punto de partida de lo social y, como tal, necesariamente expresable mediante mecanismos culturales. Esto se debe en gran medida al hecho de que los Piaroa no tienden a oponer, en la forma en que nosotros lo hacemos, el pensamiento a la acción. Lo que los Piaroa distinguen claramente es el pensamiento y el deseo. Para que la autonomía personal sea social, se debe en primer lugar someter el crudo deseo al pensamiento reflexivo, lo que es también para los Piaroa una capacidad cultural.

Los Piaroa expresan «mismidad» mediante el concepto *ta'kwakomenae*, que puede ser traducido en forma variada como las capacidades para la conciencia, la comprensión, la intencionalidad, la volición y la responsabilidad. Este es un aspecto de la «vida de los pensamientos» (*ta'kwaru*) que el niño también recibe de los dioses. *Ta'kwakomenae* significa literalmente «mis pensamientos puestos de pie», lo que implica que mediante la voluntad personal una persona usa sus fortalezas del pensamiento. También expresa el dominio personal de las emociones, o la «vida de los sentidos», que son consideradas salvajes hasta que son de esta manera dominadas. Quizás la expresión que más a menudo escuché en la vida cotidiana de una comunidad piaroa fue «cha'kwakomenae!», una aserción enfática de propósito o autonomía personal. «Cha'kwakomenae!» proclama la propia individualidad de uno como actor humano –su conciencia,

intencionalidad o volición. Declara que ésta o aquella es la forma propia en que la persona hace las cosas, y el énfasis se encuentra en la muy preciada elección personal. Si una persona cuestiona a otra acerca de una decisión personal, o acerca de sus hábitos alimentarios, decisiones de residencia, o la razón por la cual el otro hace una tarea de una manera particular, lo más posible es que la respuesta sea «*cha'kwakomenae!*». Básicamente, la réplica tiene el significado afectivo de «lo que yo hago es *mi* problema, no es de ti ni de ninguna otra persona».

Además de voluntad, *ta'kwakomenae* puede también especificar comprensión, o responsabilidad, culpa y falla. Sólo el contexto puede permitirle a quien escucha un apropiado entendimiento de la expresión «*tu ahukusa cha'kwakomenae*»: esto puede significar «yo escucho a quien quiero» o «cuando escucho, yo entiendo». Existen también frecuentes referencias de una «voluntad» que se atribuye tanto a otros como a uno mismo. En dichos casos la connotación es a menudo negativa, con la culpa o falla atribuida a la acción de los otros. Una calamidad o un incidente desafortunado puede ocurrirle a una persona, y uno escucha a los mirones proclamar «*a'kwakomenae*» o «*kwa'kwakomenae*» (es su culpa) – de lo que se entiende que la falla es el resultado de la personal acción, decisión o carencia de pensamiento de ese particular hombre o mujer. Por otro lado, una persona puede anunciar su propia culpa: cuando menstrúa, una mujer puede decir «*tu cha'kwakomenae haeani*» (tengo peligro para transmitir), tanto para informar a otros acerca del peligro de su estado, como para expresar su responsabilidad al respecto.

Existe una adicional ambigüedad en el uso de *cha'kwakomenae*. Me explicaron que la expresión *tu cha'kwakomenae* puede significar «yo mismo» o «mis costumbres». En forma similar, *uwótuha ta'kwakomenae* puede significar «nosotros mismos» o «usando las costumbres de los Piaroa» (*uwótuha* = Piaroa). Entonces *cha'kwakomenae* puede ser traducido en forma variada como «yo hago esto porque es *mi* voluntad», «porque quiero», «porque es *mi* manera» – o igualmente, «lo hago porque es la costumbre de *mi* gente». En el primer caso el énfasis se encuentra en la forma particular de hacer las cosas que tiene una persona, mientras en el segundo caso el énfasis está en usar las formas culturales distintivas de esa persona.

Dicha ambigüedad nos lleva al centro de *ta'kwakomenae* como noción y, por lo tanto, a lo que podríamos clasificar como la versión piaroa del sí mismo (ver abajo): si bien el énfasis está en el poder instrumental individual, existe siempre una interacción entre el sí mismo autónomo y el uso de un conjunto de capacidades o habilidades culturalmente específicas. La expresión *ta'kwakomenae* podría expresar la tensión entre ambas.

Tomando en cuenta que los Piaroa no tienen una palabra para el «ser de carne y hueso» o cuerpo, surge un interesante equivalente que es además un modo más moderno de expresar la mismidad, mediante la noción de la piel *tihāenikwae*. Aquí encontramos nuevamente el énfasis que los Piaroa le dan al recipiente o la envoltura. Una persona puede decir «mi piel» para referirse a «yo mismo» o «mis costumbres»; o *uwótuha tihāenikwae* (nuestras pieles) para referirse a «nosotros mismos» o «las costumbres de los Piaroa». Para los Piaroa podría parecer paradójico el uso de «piel» como una metáfora de las costumbres, pues el énfasis tanto en *tihāenikwae* como en *ta'kwakomenae* reside siempre en el poder instrumental desde dentro la piel, y no desde afuera: por lo que la respuesta a la pregunta, «¿dónde (o cómo) aprendiste a hacer esto (esta cerbatana)?» es *Tu chihénikwai aditusae* – «lo hago como mi costumbre», esto es, «desde dentro mí mismo». Probablemente el mejor entendimiento de «mi piel» como «yo mismo» es en referencia a la piel como la envoltura del internalizado y dominado sí mismo, el cual a su vez se encuentra englobado en las cuentas de la vida: la piel es entonces la envoltura de una envoltura.

Existe otra capa del sí mismo: Las hermosas «cuentas de la vida» que uno luce sobre la piel y los diseños pintados sobre el cuerpo. Juntos, ellos proporcionan una réplica de los diseños, las cuentas y los poderes contenidos dentro del cuerpo. El propósito de esta decoración exterior (o envoltura exterior) es de expresar, como representación, el estado de las fortalezas de vida (las capacidades potenciales) contenidas dentro del cuerpo: anuncia tanto la cantidad como el dominio de estas fuerzas interiores. Las fortalezas de vida dominadas mediante la voluntad personal son consideradas fuerzas bellas; y es el papel de la bella pintura corporal y las cuentas en los collares contarnos acerca de esta fertilidad dominada. Sin embargo, si la vida de los pensamientos y la vida de los sentidos de una

persona no están suficientemente dominadas, o domesticadas mediante la conciencia personal (*ta'kwakomenae*), ellas son internamente feas, así como venenosas. Los Piaroa me contaron que es entonces posible para un hombre o una mujer mentir al crear su bella envoltura exterior de decoración.

*La creación de la vida y la transferencia de poderes,  
o la fertilidad de los pensamientos y sus peligrosos residuos*

Los Piaroa entienden que recibir la vida es un proceso continuo y complejo. Se dice que varios factores, actos y eventos contribuyen a la creación o transformación de las fuerzas vitales propias de una persona. Por ejemplo, el acto de dotar conocimiento es un acto reproductivo: es un trabajo que da vida. Por lo tanto, la adquisición de vida no es un mero proceso físico, establecido de una vez por todas mediante el acto sexual. Cada persona recibe gradualmente a lo largo de su vida aspectos adicionales del sí mismo que llegan a conformar su poderosa «vida de los pensamientos». Es por esto que los ancianos son considerados más fuertes que los jóvenes: ellos han acumulado con el tiempo mayores fortalezas interiores del sí mismo para combatir el peligro. Según esta teoría, la «vida de los pensamientos» afecta a la «vida de los sentidos» y, como ya se observó, estos dos aspectos de sí mismo están relacionados. Entonces, se piensa que aquellos hombres y mujeres de edad madura son físicamente más sanos que los más jóvenes, por su más poderosa «vida de los pensamientos». De esta manera pueden ellos ignorar impunemente tabúes alimenticios, una falta que enfermaría a un adolescente. En forma sucinta, el conocimiento y las capacidades no pueden ser separados de lo que significa ser humano, estar vivo y sano. La «vida de los pensamientos» de una persona y, por lo tanto, su misma salud cambia con el tiempo, en la medida en que crece la *ta'kwanya* (conocimiento y capacidades) dentro de uno, así como también se desarrollan las facultades de voluntad, intencionalidad y razón (*ta'kwakomenae*).

Las envolturas del sí mismo no son impermeables y, de este modo, la gente que vive junta se ve también continuamente involucrada en un proceso de creación mutua mediante un proceso relacionado a la transfe-

rencia de poderes creativos. Por definición, *todo* el trabajo que una persona realiza está representado mediante sus fortalezas de fertilidad, contribuyendo de esta manera a la dotación de vida de aquellos que son miembros de la misma comunidad. Mediante la proximidad de vivir juntos, trabajar y comer juntos, compartir y cuidarse los unos a los otros en las actividades cotidianas, los miembros de una comunidad se encuentran involucrados en un proceso de mutua creación. Así los parientes son creados no solamente mediante la capacidad reproductiva de las parejas casadas, pero también por medio del continuo trabajo llevado a cabo por quienes viven juntos. Dicho de mejor manera, todo trabajo tiene un efecto reproductivo sobre quienes se encuentran en cercano contacto diario. La comida que uno consume es generalmente tanto el resultado de los esfuerzos de otros como de uno mismo y, como tal, un producto de *sus* pensamientos y de los de uno mismo. Por lo tanto, al comer la comida producida, procesada o cazada por otro, una persona incorpora en su propio sí mismo los poderes personales de la vida de los pensamientos del productor. La gente se encuentra a diario rodeada de los poderosos productos de los pensamientos creados por otros, un proceso que lleva con el tiempo a la creación de una «comunidad de similares».

Existe sin embargo un peligro en dicha transferencia de poderes. Es especialmente mediante las excreciones corporales que se transfieren la potencia de la comida y los poderes del sí mismo, y cada persona tiene la responsabilidad de proteger a sus parientes de los peligros de las propias excreciones corporales, que pueden impregnarlos perversamente y enfermarlos. El semen, la sangre menstrual, la orina, el sudor, la pus, el vómito, los excrementos, todos ellos se entiende que son manifestaciones particularmente potentes, no dominadas, de la fertilidad de una persona que tienen la potencia de impregnar a otros. Como ya se mencionó, fue mediante el sangrar, orinar y defecar que las perversas y peligrosas creaciones del tiempo mítico sucedieron. Las excreciones se entienden de la mejor manera como residuos de *ta'kwanya*, o aquellas fuerzas del pensamiento que una persona no ha podido domesticar, y que deben ser desechadas en favor de la seguridad y fertilidad de la misma persona. Mediante la menstruación - que significa el acto de desechar tanto las propias fuerzas no

dominadas como las de otras personas co-residentes que ella incorporó - una mujer queda poderosamente limpia de suciedad y por lo tanto apropiadamente fértil. Un chamán adquiere sus poderes de transformación mediante un rito de menstruación que se inflinge él mismo dos veces al año, al forzar la espina de un pez raya a través de su propia lengua. Al hacer esto, él se deshace de toda suciedad, o fertilidad no dominada, que él ha acumulado de aquellos con quienes él vive, incluida la sangre menstrual de las mujeres. Por la grandeza de su «vida de los pensamientos», su sudor y orina pueden ser especialmente dañinos para quienes le rodean.

No obstante, las excreciones de *todos* los adultos pueden ser peligrosas para otros. Un adulto debe ser extremadamente cuidadoso con lo que come, al tratar con los muy jóvenes o vulnerables. Como resultado, es posible que los tabúes de comida se respeten tanto por la protección de los otros como por los beneficios para uno mismo. El peligro de la comida demasiado fuerte puede ser transmitido al niño mediante el semen del padre. Con un niño muy joven, los padres no deben comer la carne de animales grandes, pues es también el caso que los animales grandes pueden pasar enfermedades a los humanos, (impregnándolos) mediante sus excreciones que son la manifestación de su propia fertilidad perversa, o pensamientos no domesticados, que recibieron al final del tiempo mítico. Los Piaroa no consumen la sangre de los animales por sus impregnantes poderes de transmisión de enfermedades. Una forma en que los Piaroa piensan acerca del proceso de las enfermedades es como embarazo perverso.

Bien podemos preguntarnos, ¿por qué es *ta'kwanya*, o el pensamiento *no*-dominado, tan peligroso? La noción piaroa del poder humano supone una teoría de la materialidad que localiza las capacidades de tener efecto sobre este mundo en el dominio de los pensamientos. Tan etérea como pueda sonar dicha teoría, las bellas fuerzas de *ta'kwanya* que provienen de las cajas de cristal de los dioses - esas capacidades creativas y fértiles para cazar, pescar, cuidar el jardín, para la cura y el ritual y para tener hijos - son también en origen las poderosas fuerzas para la predación y el canibalismo, la preocupación amazónica por excelencia. Comer es matar, y matar es al mismo tiempo impregnar y ser impregnado. Impregnar es al mismo tiempo matar y regenerar. El proceso, en esta matanza y regenera-



ción, es circular<sup>3</sup>. El énfasis piaroa reside en cómo entrar en este ciclo en la forma más segura posible, por ejemplo sin devorar (o ser devorado por) quienes uno más necesita. La pregunta es cómo lograr una existencia de una civilizada predación/fecundidad. Es aquí donde encontramos la respuesta a la insistencia piaroa acerca de las envolturas al interior de envolturas. La predación civilizada - que requiere una procreación civilizada (cuando un hombre no impregna perversamente a su hermana) y el uso cotidiano de las artes culinarias (cuando se consume comida cocida y no cruda) - sólo es posible cuando las violentas fuerzas de la creación, tomadas de las cajas de cristal de los dioses Tianawa, son domesticadas mediante la voluntad humana individual, tras haber sido interiorizadas como el sí mismo en una caja de excrementos fosilizados y envueltas nuevamente por la piel.

### *Almas del cuerpo y alma del espíritu*

Finalmente, me gustaría meditar un momento acerca del enigma de las almas del cuerpo y espíritu, desde una perspectiva piaroa. Yo nunca he utilizado estos términos al hablar de su manera de entender el poder instrumental humano, aunque podría ser tentador rotular su «vida de los sentidos» y «vida de los pensamientos» de esta manera. Compartiré con ustedes otro detalle que me permitirá explicar más claramente mi reticencia, pues los Piaroa no son tan directos, en relación a nuestro propio pensamiento. Además de los aspectos del sí mismo de los que ya he hablado, los Piaroa también hablan de *ta'kwa ruwang*, su «espíritu de vida» que habita en el corazón de una persona y se refleja como un ser diminuto en el ojo de otra persona. Neyawae (Renacuajo), uno de los dioses Tianawa, dota al feto con *ta'kwa ruwang*, como una versión de su incorporación en la persona. También el semen/huevo (*iuti*) de Neyawa entró en cada feto; ésta es una fuerza que en parte le permite a uno más tarde la fertilidad, en el sentido de producir niños. *Ta'kwa ruwang* es esencial para toda acción terrenal de cada persona, pues sin esto el individuo moriría. Si el *ta'kwa ruwang* de una persona viva logrará salir del cuerpo y deambular hasta extraviarse permanentemente, la persona moriría por la pérdida de esta fuerza vital. La traducción literal de *ta'kwa ruwang* es «Amo de los

Pensamientos», pero en este papel es también responsable por la «vida de los deseos». Me dijeron que en vida, al entrar *ta'kwa ruwang* en el feto, se le dota a éste con su inicial y crítica «fuerza de vida» (*kaekwae*, la vida de los sentidos). Esta ambigüedad en el papel de *ta'kwa ruwang* como amo tanto de los pensamientos como de los sentidos, refleja el estrecho vínculo entre la «vida de los pensamientos» y la «vida de los sentidos»: como ya se explicó, ambas forman juntas las «cuentas de la vida» que proporcionan a la persona su decoración interior de inteligencia, voluntad y poder productivo. Debo admitir que no tengo certeza acerca de la relación precisa entre *ta'kwa ruwang*, el «Amo de los Pensamientos» y las cuentas de la vida.

*Ta'kwa ruwang* crece con la criatura, desde el momento en que se le unió al feto. Poco después del nacimiento de un niño o niña, se le da a este espíritu un nombre que viene de la tierra de los muertos, de la generación de los abuelos o bisabuelos, y es el nombre que fija *ta'kwa ruwang* al niño o niña. Los Piaroa negaron enfáticamente la noción de un reciclaje de las almas, e insistieron que lo importante es reciclar los nombres (y no las almas) de los parientes, a través de las generaciones. Una vez nombrado, el *ta'kwa ruwang* se convierte en el agente vital del sí mismo, responsable desde entonces y durante la vida de la persona de todas las capacidades, conocimientos y poderes que permiten una existencia material y social en la tierra. Se dice que el niño o la niña empieza su vida como *u'ur'o*, el «animal recién-nacido»: no tiene «vida de los pensamientos». En este caso, la domesticación individualiza. A medida que el niño o la niña llena a través del tiempo sus «cuentas de la vida» con pensamientos que le son únicos, es su *ta'kwa ruwang* quien ordena este conocimiento. En relación a las descripciones, se puede decir con precisión que, una vez nombrado, el *ta'kwa ruwang* se convierte en el agente activo (antropomorfizado) del sí mismo. El *ta'kwa ruwang* de una persona sirve, junto a las fuerzas dominadas del pensamiento, para constituir y definir la singularidad del ser de esa persona.

¿Se puede decir que los Piaroa tienen con el *ta'kwa ruwang* un «alma del espíritu», pero no un «alma del cuerpo»? Sin embargo, en su papel como «Amo de los Sentidos», *ta'kwa ruwang* sirve de alma tanto del cuerpo como del espíritu. Después de todo, las dos fuerzas vitales se encuen-

tran ligadas. La respuesta no es más clara cuando consideramos el destino de *ta'kwa ruwang* tras la muerte de una persona. Después de la muerte, esta «fuerza vital» se convierte en el aspecto inmortal del sí mismo y, como tal, es vista como dotada de una «vida de los sentidos» (*kaekwae*), pero no de una «vida de los pensamientos» (*ta'kwaru*). *Ta'kwa ruwang* pierde todos los logros, las capacidades y la fertilidad de la vida. Pierde todo logro individual de la persona viva, para vivir desde entonces eternamente una vida no adulterada de los deseos. Separado de su «vida de los pensamientos» y, por lo tanto, de toda potencia distintiva para ser humano y estar vivo en este mundo, *ta'kwa ruwang* se convierte verdaderamente entonces en un «alma cuerpo». Su potencia se convierte idéntica a la de los animales vivos en la tierra: en ambos casos se puede experimentar una vida plena de los sentidos, pero es una vida de lo salvaje, donde no puede crecer la individualidad, pues se han perdido tanto el pensamiento como la conciencia. Los salvajes y bellos muertos son sólo un clon el uno del otro. Por otro lado, si definimos la «corporalidad» amazónica como todas esas capacidades a través de las cuales la gente vive sus distintivas existencias humanas, este «cuerpo» se ha perdido. Todavía nos queda el acertijo del *ta'kwa ruwang* inmortal, viviendo su neta «vida de los sentidos» eternamente. Probablemente la mejor solución es aceptar la idea del punto de vista piroa, que plantea que para vivir una vida distintivamente humana, la acción, el pensamiento y el afecto son mutuamente constitutivos: no existe una separación del espíritu y el cuerpo, pues esto es precisamente lo que caracteriza a la condición humana.

## NOTAS:

- <sup>1</sup> No existe un término español equivalente al inglés «agency». En vista de su importancia central en el texto, se este término se traduce como «poder instrumental», en referencia a las capacidades del «agente» (NT).
- <sup>2</sup> No existe un término español equivalente al inglés «embodiment». En el texto se utiliza el término «encarnación», en referencia a la incorporación de atributos del contexto (social, cultural, mítico-religioso, etc.) en la materialidad de los sujetos u objetos (NT).

- <sup>3</sup> El ejemplo más espectacular de un lazo amazónico entre muerte y regeneración es el argumento de Isacson (1993: 122-123, 191-201) acerca de la relación entre el cazador y su presa. Véase también el trabajo de Arhem (1996) en el Nor-Oeste amazónico, acerca del mismo tema.

REFERENCIAS:

- Arhem, K. (1996) «The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon», en P. Descola & G. Palsson, *Nature and Society*, Routledge: 185-204.
- Lagrou, E. (1998) *Cashinahua Cosmivision*. PhD. thesis, University of St Andrews.
- Isacson, S.-E. (1993) *Transformations of Eternity*. PhD. thesis, Department of Social Anthropology, Gothenborg.
- Overing, J. (1985) 'There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god», en D. Parkin, ed., *The Anthropology of Evil*. Oxford: Blackwell Publications: 244-78.
- \_\_\_\_\_ (1986) «Men control women? The 'Catch 22' en Gender Analysis», *International Journal of Moral and Social Studies* 1 (2): 135-156.
- \_\_\_\_\_ (1993) «Death and the loss of civilised predation among the Piaroa of the Orinoco Basin», *L'Homme* XXV1-XXV111 (av-déc.), titulado «La Remontée de l'Amazon»: 195-215.
- \_\_\_\_\_ (1995) «O Mito como «História»: um problema de tempo, realidade e outras questões», *Mana* 1 (1): 107-140.
- \_\_\_\_\_ (1996) «Who is the mightiest of them all? Jaguar and Conquistador in Piaroa images of alterity and identity», en J. Arnold, ed., *Monsters, Tricksters and Sacred Cows*. Charlottesville, VA: New World Studies, University Press of Virginia: 50-79.
- \_\_\_\_\_ (1999) «Elogio do cotidiano: a confiança e a arte de vida social em uma comunidade Amazônica», *Mana* 5 (1):81-108.
- Viveiros de Castro, E. (1998) «Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3):469-88.

## Iconos y símbolos indígenas en la invención de la identidad nacional

Nelly García Gavidia\*

### *La paradójica vivencia de ser criolla*

Para cualquier nativo es un riesgo abordar como problemática el tema de la identidad nacional, y mucho más si pretende —como es el caso en este trabajo— determinar el uso de símbolos e iconografía indígena en el proceso de invención, re-creación y negociación de aquélla. Es un riesgo, en primer lugar porque es imposible olvidar el peso doloroso del pasado mediato de la conquista y la colonia, o el amargo —y no por ello menos doloroso— pasado inmediato del nacimiento de la República; y más aún, dejar de sentir en la propia piel el peso de la culpa por la destructora y etnocida práctica de la sociedad venezolana hacia las comunidades indígenas. Es un riesgo también, porque no quiero caer en un discurso indigenista que me permita, en tanto que criolla<sup>1</sup>, lavar las culpas y eludir responsabilidades o por el contrario caer en exotismo (Todorov, 1991: 305) que me impida tomar distancia para la observación e interpretación de los procesos sociales o me conduzca a negar sus particularidades y la multiplicidad de factores culturales y agentes sociales que en éstos inciden. Pero también es un riesgo porque cuando una reflexiona sobre el sí

---

\* Departamento de Ciencias Humanas, Facultad Experimental de Ciencias Universidad del Zulia.

mismo (identidad) necesariamente lo hace con o en relación con el otro, y si las diferencias no se asumen y reconocen en términos de igualdad, generalmente se experimentan sentimientos o se toman actitudes y comportamientos que van desde la desvalorización absoluta (lo que muchos llaman «identidad negativa») a la prepotencia aniquiladora.

Además, es un riesgo porque pertenezco a esa generación de venezolanos que ha crecido en el desarraigo, comenzando por la migración interna de mis padres desde su lugar de origen hacia los centros petroleros para establecerse en una ciudad que surgió en la zona fronteriza del campamento petrolero; de allí que nací y crecí rodeada siempre de extranjeros, en un pueblo, donde los de más edad, en su mayoría, confesaban estar de paso y con la esperanza del regreso a casa marcada en sus rostros. O por la vivencia, sufrida en carne propia, de un país que no se corresponde con el modelo homogéneo que aprendimos en la escuela, donde existe no sólo contingentes humanos diferenciados étnica y socialmente sino también bloqueos, conflictos e inadecuaciones entre individuos, entre colectividades, surgidas, siempre, por las desigualdades y por la incapacidad de reconocernos como país en la multi e inter etnicidad.

En el proceso de hacer coincidir Venezuela con los venezolanos, cuyo objetivo ha sido no sólo la integración nacional sino y sobre todo la asimilación de todos los grupos étnica y culturalmente diferenciados, se han utilizado símbolos y códigos culturales<sup>2</sup> con la intención de generar sentimientos de pertenencia y solidaridad. El contenido o la imagen de muchos de esos códigos simbólicos, tanto en el pasado como en el presente, ha sido la idea de nación haciendo hincapié en lo territorial -nacidos en un mismo espacio geográfico-, se construye así un espacio interno, en el interior del grupo, una referencia espacial que hace posible el nosotros. Este es precisamente el punto de partida de esta investigación, interrogarme por los otros códigos simbólicos<sup>3</sup> utilizados y en particular, determinar si en ese proceso de invención, re-creación y negociación de la identidad nacional han sido utilizados iconos y símbolos indígenas. Este artículo tiene como meta dar respuesta a esta última inquietud. El mismo está dividido en dos capítulos; en el primero hago hincapié en las consideraciones generales sobre la noción de identidad nacional ya expresadas en un

artículo que precedió a éste<sup>4</sup>, así como también algunas reflexiones sobre los símbolos utilizados en ese proceso de invención de la identidad nacional. En el segundo capítulo, describo e interpreto algunas situaciones de la vida venezolana donde es posible detectar la utilización de contenidos simbólicos de origen amerindio en la invención y negociación de dicha identidad.

Finalmente, confieso que he asumido este trabajo corriendo todos los riesgos y con la intención de que los resultados del mismo abran una vía para vernos y pensarnos sin miedo a reconocernos en nuestra pobreza y grandeza, en la creatividad y en la miseria, sin complejos y exorcizados de falsos orgullos.

Ningún grupo humano se piensa a sí mismo como grupo sin pensar sus fronteras con el exterior y sus diferencias con el que vive más allá de aquéllas; esto quiere decir que reconocerse a sí mismo lleva implícito la comparación con el otro y el reconocimiento de las diferencias.

Este hecho real que puede ser comprobado en cualquier grupo humano en el tiempo y en el espacio se constituyó, a partir del siglo XIX, en el objeto epistemológico por excelencia de la antropología, al mismo tiempo, que en ella se debatía sobre la unidad del género humano y la continuidad del orden histórico entre las diversas formas de humanidad. Con el surgimiento de esta disciplina se sistematiza todo un discurso sobre la alteridad/identidad, sin entrar en detalles sobre el recorrido histórico de la misma y el acento que han puesto sus investigadores en el «nosotros»<sup>5</sup> -como sujetos que realizan la aproximación científica al objeto elegido- y «ellos» -ubicados casi siempre fuera del contexto espacial del «nosotros». Es importante remarcar el giro que en los últimos años ésta ha dado dirigiendo su mirada hacia dentro, hacia el «nosotros», y las implicaciones de este cambio de actitud; las cuales se inscriben no sólo en el nuevo contenido de las comparaciones, sino y sobre todo en el hecho de que esta nueva posición exige, en una primera instancia, una comprensión de nuestra ideología que permita no cerrarnos a la comprensión de cualquier otra alteridad (Berthoud 1992: 127). En esa dirección se inscribe esta investigación.

## *De las identidades a la identidad nacional*

Quiero dejar bien claro que mis reflexiones sobre la problemática de las identidades se enmarcan dentro de una posición anti-esencialista, de allí que considere que cada actor social dispone de un surtido de identidades, dependiendo su número e importancia de su pertenencia a múltiples agrupamientos sociales, los cuales no dejan nunca de recomponer y definir sus entornos. La identidad nacional es, pues, sólo una entre muchas y consiste en representaciones colectivas (Durkheim 1968: 621), en cuya producción inciden las luchas y estrategias de los grupos que compiten entre sí por su control, por hegemonizar su significado y por el derecho a las prácticas culturales (Klor de Alva 1993: 509). La construcción de este tipo de identidades puede ubicarse a partir de la construcción de límites y fronteras que establecen la demarcación entre lo de adentro y lo de afuera, lo extranjero y lo familiar, los amigos y los enemigos, lo semejante y lo diferente; así como también de la posibilidad de cruzar esas fronteras. Este tipo de identidad se configura en la sociedad occidental en el siglo XVIII con el nacimiento de los Estados europeos modernos; en su determinación concurren fundamentalmente la lengua, las particularidades culturales y sobre todo la idea de nación y la organización de ésta afirmando su independencia: «El nacionalismo, tal como se desarrolló en Europa desde el siglo XVIII, es una forma específicamente moderna de identidad colectiva» (Habermas 1994: 89).

Si bien el término nación<sup>6</sup> existe desde la Edad Media es sólo posteriormente cuando la nación se determina a partir de la existencia de: a) un grupo de individuos unidos por un vínculo natural, externo o cuando menos existente *ab inmemorabili* (Bobbio y Mateucci 1982: 1076); b) la organización del poder político en base a ese vínculo; c) la unidad económica, política y territorial que constituyen los estados-nación que pueblan el mapa mundial en la actualidad. Su representación conceptual es la de una comunidad política que reside en su propio territorio, cohesionadora y coercitiva no sólo ella es el origen del poder político sino que está definida por un cuerpo de leyes (La Constitución Nacional por ejemplo, en el caso de Venezuela) que obliga y le da derechos a todos los



ciudadanos. Esta comunidad política de unidad territorial está concretizada en el estado-nación: «Este es el salvaguarda de la nación, consolida el espacio nacional y regula la vida de los ciudadanos dentro de su jurisdicción territorial» (Smith Anthony 1994: 9).

En la realidad histórica las comunidades políticas establecidas como Estados no han sido poblaciones homogéneas sino que se han definido, en la gran mayoría de los casos, en relación a una etnia mayoritaria que ejerce su hegemonía sobre las demás. Ahora bien, con la finalidad de lograr la unidad geopolítica y el sentimiento de unidad, todo estado-nación, además de establecer, por un lado, vínculos jurídicos que unen a los individuos a su jurisdicción territorial y política, por el otro apela a la cultura para marcar y fijar sus particularidades y reafirmarse en sus relaciones con otros estados-nación. Es en este marco de inter relaciones –en el interior y al exterior– que se inventan o se crean las identidades nacionales.

Para poder dar forma y servir de soporte a una identidad colectiva, el plexo de la vida lingüístico-cultural ha de ser hecho presente en unos términos capaces de fundar sentido. Y sólo la construcción narrativa de un acontecer histórico dotado de un sentido cortado al talle del propio colectivo puede suministrar perspectivas de futuro orientadoras de la acción y cubrir la necesidad de autoconfirmación (Habermas 1994: 91).

En la construcción de esa identidad colectiva o mejor de la identidad nacional todas las sociedades, constituidas como estado-nación desde el siglo XVIII han «fundado sentido» semantizando el pasado, la «tradicción», emblematizando todos aquellos códigos simbólicos que marquen las diferencias con los vecinos y fundamenten la continuidad del grupo. Para ello reelaboraron el pasado (poniendo el acento en los códigos simbólicos que hacen referencia a las gestas heroicas del origen, del principio), y lo revalorizaron (a través de la profundización del conocimiento del mismo por medio de la promoción de la investigación tanto arqueológica como histórica), al mismo tiempo, que buscaron su apropiación consciente y reflexiva por parte de todos los grupos sociales y étnicos (para lograrlo lo divulgaron y fijaron a través de los programas educativos y de la creación de museos o institutos especializados). Igualmente globalizaron las lenguas de los grupos hegemónicos (son ejemplo de esta situación el

francés y el inglés que pasaron a ser las «lenguas nacionales» —léase oficiales— de Francia y Gran Bretaña), los códigos simbólicos que se refieren a los usos y costumbres de los colectivos y que están contruidos en base a la familiaridad implícita de las normas, así como también los símbolos referidos a la relación del grupo con lo sagrado (que en muchos casos se convirtió en la religión del progreso y de la racionalidad).

En este contexto la idea de nación tomó una connotación política que motorizó la sustitución del reino por la de colectividad y la de súbdito por la de ciudadano, con la consecuencia de que las jerarquías dejaron de ser centrípetas y sagradas; aunado este hecho a los cambios económicos, a los grandes descubrimientos (sociales y científicos) y al desarrollo de las comunicaciones prepararon el terreno para que paralela y simultáneamente al proceso de invención y re-creación de las identidades nacionales se gestaran en Europa los nacionalismos<sup>7</sup>, entre los cuales pueden citarse: el basado en la concepción liberal, donde la nación es la unidad organizadora de los individuos, pero tanto ésta como el Estado son producto de la voluntad de aquéllos y su adscripción a la misma es de acuerdo con las leyes o por haber nacido en el territorio nacional; y el segundo, conocido como la modalidad alemana o continental y caracterizado porque concibe la nación como la base de la sociedad y de los derechos individuales y su máxima expresión es el estado que está por encima de los individuos, los criterios de adscripción a aquélla son excluyentes y están basados en el derecho de sangre (Keating 1993: 44). Este último tipo de nacionalismo está íntimamente conectado con la identidad étnica a la cual apela constantemente.

En la realidad la caracterización del nacionalismo es compleja ya que no existe un solo modelo que pueda universalizarse, todo lo contrario, los hechos revelan una gran multiplicidad de variaciones y de contradicciones, sirva como ejemplo el hecho que después de la Segunda Guerra Mundial toda «revolución triunfante se ha definido en términos nacionales» (Anderson 1993: 18).

Por otro lado, la doctrina nacionalista nunca se encuentra en las sociedades en forma pura sino siempre entremezclada con otras formas de representación social, ya sean políticas, religiosas o económicas e igual-

mente como doctrina tampoco es producto de todos los conglomerados sociales y étnicos que constituyen la nación sino todo lo contrario, siempre es producida y ejecutada por determinados grupos, que aspiran lograr, por encima de las diferencias, movilizar a todos los demás en el logro de un proyecto común. En unos casos puede promover y facilitar la transformación económica –buscar la autosuficiencia– en otros, ser un mecanismo de resistencia ante los cambios; unas veces puede ser integrista otras veces excluyente, y en algunas ocasiones ha llegado a ser expansionista. A pesar de la ambigüedad del término, los diferentes tipos de nacionalismo que se han conocido, desde el siglo XIX, tienen algunas características comunes, tales como: el tener una base popular<sup>8</sup> –la nación no es ya identificada ni con un soberano ni con una dinastía sino al conjunto de la población–, plantear reivindicaciones individuales sin apelar a ningún tipo de autoridad (moral, política o religiosa), conectarse con el Estado moderno, desarrollar un sentimiento y una conciencia de pertenencia a la nación. Es esta última característica la que permite afirmar que el nacionalismo emula a los individuos a reafirmar y a expresar su identidad nacional frente tanto a los enemigos como a los vecinos más cercanos haciendo hincapié en la particularidad de su cultura, tal como lo señala, entre otros, J. Habermas (1994: 101) «el nacionalismo marca un primer paso en la apropiación reflexiva de tradiciones de las que uno se considera miembro; la identidad nacional es ya también una identidad postradicional.»

En el caso de la formación de las Repúblicas de la América del Sur fue también la idea de una unidad político- territorial, económica y cultural la que inspiró las diferentes luchas independentistas. Sin embargo, a diferencia de las naciones europeas, los estados-nación que se gestaron de este lado del Atlántico tuvieron la particularidad de que en primer lugar, cada uno de ellos era ya una unidad administrativa desde el siglo XVI; en segundo lugar, en todos ellos el grupo social que motorizó el proceso independentista -y más tarde tomó el poder- compartía con aquellos en contra de quienes luchaba la lengua, la ascendencia y la cultura; y en tercer lugar, esos movimientos independentistas no estuvieron nunca motivados por la movilización política de los grupos más desfavorecidos (Anderson 1993: 78). El deseo de integración como Estado-nación inde-

pendiente estaba por encima de las diferencias, en detrimento de la diversidad étnica, cultural y societaria, lo que le imprimió sentimientos nacionalistas a las luchas de los criollos frente a los peninsulares. Una vez rotos los lazos coloniales, las nacientes repúblicas se incorporaron al escenario internacional, impregnadas de los valores europeos pero en condiciones no ya de prolongación de Europa sino de protagonistas. Todas ellas se definieron como Estado-nación en relación con uno solo de los grupos sociales y étnicos -los criollos- que las constituyan.

Ahora bien, al igual que los Estados-nación europeos las nuevas repúblicas americanas han tenido que producir al interior de cada una de ellas: códigos simbólicos y sentimientos de pertenencia y solidaridad que les identifiquen como un grupo particular o nación, así como también el mapa de los diferentes otros -amigos, enemigos, vecinos lejanos y próximos- y todo lo que es extraño a la comunidad. Igualmente, han tenido que elaborar frente a propios y extraños, aquellos códigos simbólicos que establecen las líneas y fronteras que separan inconmensurablemente el interior del exterior y marcar las posibilidades de cruzar esas fronteras. En otras palabras, ellas han tenido que producir una lógica de exclusión-inclusión cuya función es la de generar tipos ideales de distinción.

Todos estos códigos simbólicos son el resultado de un proceso de producción de sentido. Lo que quiere decir, que están íntimamente ligados a la creación y re-creación humana, continua y dinamizada por los cambios que se suceden en las relaciones que mantienen los sujetos con el medio que les rodea, con la sociedad, y con los diferentes otros con los que puedan entrar en relación directa e indirectamente y que por razones de operatividad se incluyen en la categoría de cultura. Ahora bien, como la cultura no es sólo cuestión de códigos simbólicos, sino que en ella están incluidos todos los modos de hacer, sentir y pensar de los grupos humanos, influenciados por la biografía de la persona, y por el contexto histórico donde se desarrollen, así como también, determinados por la organización y división del trabajo, la distribución y control de los recursos y las relaciones de poder. Lo que conlleva a que la transmisión de esos códigos simbólicos se haga siempre dentro de un marco de coerción, cohesión y conflicto ya que su producción y reproducción es diferenciada (según la

edad, el sexo, el *status*, etc.). En definitiva este proceso dinámico de interacciones que categorizamos como cultura es lo que: «proporciona significado a la experiencia humana, seleccionándola y organizándola» (Rosaldo 1991: 35).

En su producción participan todos los grupos sociales y étnicos, unos más conscientes de su acción que otros, unos de manera más efectiva por el ejercicio del poder y la coercitividad; así por ejemplo, aquellos grupos sociales que tienen la oportunidad de ejercer el gobierno tienen mayores oportunidades para obtener espacios que permitan la generalización de sus símbolos en la invención y negociación de la identidad nacional (Mato 1993: 223). En consecuencia, a medida que los diferentes grupos sociales y étnicos van ganando espacio o perdiéndolo, sus símbolos adquieren otras dimensiones<sup>9</sup>.

Entre los códigos simbólicos que se han producido con el fin de emular la formación de una conciencia nacional es posible distinguir los siguientes:

1. códigos de distinción espacial entre lo de afuera y lo de adentro y que permiten en la cotidianidad marcar las diferencias entre nosotros –los de aquí, los nacidos en esta tierra y ellos, los otros–los extranjeros;
2. códigos de distinción temporal que señalan las diferencias entre el pasado, el presente y el futuro;
3. códigos referentes a la relación del grupo con la naturaleza y que proveen una base firme y estable, por encima del dominio de las acciones voluntarias;
4. códigos referentes a las diferenciaciones de parentesco, sexuales, generacionales, de jerarquía y status;
5. códigos que enlazan las diferencias constitutivas internas -tanto biológicas como sociales y culturales- a lo «original», a lo «natural de la unidad territorial», donde los límites entre lo propio y lo extraño pareciera incuestionable e inamovible, pero sin embargo, en algunas oportunidades permiten un cruce limitado de esas fronteras, sea para evitar las crisis internas o para adoptar o aceptar nuevos miembros del exterior;
6. códigos cívicos construidos a base de la familiaridad implícita de normas, rutinas sociales y reglas de conducta que definen y demarcan los

límites de la colectividad, así como también las diferencias constitutivas entre el «nosotros» y el «ellos». Estos códigos se refieren a la continuidad temporal, a la recurrencia de prácticas sociales y a la constitución de la nación;

7. códigos referidos a la unidad de la colectividad misma que reduce las identidades que forman el todo a la suma de sus elementos y éstos son concebidos como semejantes e iguales;

8. códigos referidos a la relación particular del sujeto colectivo con lo sagrado, lo sublime, lo que en la filosofía occidental se ha conocido como *logos* o razón y en la sociedad laica liberal como progreso o racionalidad.

Todos estos códigos pueden combinarse, y de hecho se combinan sobre todo cuando se objetivan en la cotidianidad o en los rituales más sofisticados de las ceremonias conmemorativas, las consagraciones, las fiestas, etc. o los ritos de pasaje en ocasiones como el nacimiento, el matrimonio y/o la muerte.

### *Las particularidades del proceso de invención de la identidad nacional venezolana*

La etnogénesis de la sociedad venezolana es la resultante de la conjugación de diferentes contingentes humanos profundamente diferenciados tanto en lo cultural como en lo poblacional, así como también en su deculturación y mestizaje, bajo condiciones de extrema compulsión, precedida por el dominio colonial y la esclavitud (Ribeiro 1977: 297). En la base de su formación hay grupos diferenciados de amerindios, de negros africanos y de españoles, y más recientemente —durante el presente siglo— confluyen en ella contingentes migratorios europeos y suramericanos, dando origen así, a una realidad plurisocietal y pluricultural.

Ahora bien, ante esta realidad cabe preguntarse sobre la manera cómo es vivido este proceso de correlación interétnica, intercultural y plurisocietal; así como también sobre la manera cómo se han integrado, si asumen plenamente esta situación o por el contrario la evaden. En principio, comenzaré por decir que el peso de la definición de Venezuela como Estado-nación en relación con un solo grupo social y étnico en detrimento de los otros, ha dado lugar a dos situaciones: en primer lugar a que la

integración haya sido casi una tarea sin fin; y en segundo lugar que las representaciones y convicciones que hasta ahora tienen los venezolanos sobre ellos mismos y las relaciones entre los diferentes otros que conforman el mapa del país sea incompleta, amputada (Bonfil Batalla 1989: 106), etnocida<sup>10</sup>, cargada de ambigüedades y de paradojas. En los actuales momentos los venezolanos viven una crisis de reorganización de sus identidades étnica y nacional que probablemente les lleve a asumir en su propia piel el peso de sus identidades múltiples que se entrecruzan en la humanidad de cada uno de ellos.

Si se revisan con atención los hechos, una puede percibir que después de 1830, la oligarquía criolla, quien sin tomar en cuenta las particularidades de los diferentes grupos étnicos y societarios definió y formuló el Proyecto Nacional (Carrera Damas 1984: 19) basado en el paradigma del Estado liberal europeo (cuyos valores se resumen en: paz, orden, progreso e igualdad de derechos y deberes para todos)<sup>11</sup>, se enfrentó al más agudo de los problemas y a la meta deseada con más vehemencia como fue el de lograr la integración nacional. La cual sólo se logra –y no sin dificultades– en la primera mitad del siglo XX. En aras de alcanzar la tan ansiada integración se han realizado ajustes y concesiones para luchar contra la entropía interna, por un lado y por el otro, con la intención de reafirmar las particularidades frente a los otros Estados. En consecuencia, desde un primer momento fue necesaria la definición del «nosotros» – venezolanos– por oposición a «ellos», a los «otros», particularizados en los españoles durante el período independentista y más tarde después de la separación de la Gran Colombia en los vecinos más cercanos, así como también frente a los otros Estados. En la definición de Venezuela como Estado-nación y con ello la determinación de la nacionalidad venezolana está implícita la intención de ser reconocidos –«nosotros»– como integrantes de un Estado autónomo y diferenciado. El primer contenido semántico del «nosotros venezolanos» fue el referido al «derecho natural de suelo», es decir que se centró en los códigos que marcan las distinciones espaciales, haciendo hincapié en lo territorial, cuyo fundamento es el derecho natural en cuanto «nacidos en» o «pertenecer a la tierra donde se ha nacido»<sup>12</sup>. En este sentido el cuadro del mundo adquiere características

espaciales que organiza los diferentes niveles y da sentido a la ideologización del Proyecto Nacional<sup>13</sup>: la nación como un espacio determinado por fronteras naturales, a pesar de la indefinición de las mismas que todavía hoy se discuten con los vecinos más cercanos, poblado de ciudadanos unidos por un espíritu nacional, basado en la unidad lingüística y cultural que no existía.

Este modelo de nación, obliga a la oligarquía criolla a desplegar estrategias para inducir los códigos simbólicos referidos al Proyecto Nacional, como un proyecto único para todos los diversos grupos tanto étnicos como societarios, excluyente de cualquier otro (Carrera Damas 1986: 173), sin respetar las diferencias, y haciendo de la integración un proceso que cuando no es etnocida<sup>14</sup> es asimilador<sup>15</sup>, criollizador, y que ha generado un acelerado proceso de descaracterización étnica de los grupos sociales que configuran el mapa de la sociedad venezolana. En este caso pareciera como si la identidad nacional –ser venezolano– fuese como algo dado, natural, la unidad es inducida como una semejanza natural y básica de sus miembros; no hay representación personal de la identidad colectiva aparte o por encima de esta semejanza natural. La utilización de este código puede ser ejemplificada con discursos tomados tanto de aquéllos que dirigieron al país en el pasado como de los que lo dirigen en el presente ya que, tanto la oligarquía como la burguesía criolla han hecho de este código, conjuntamente con el ideal de progreso, el tipo ideal de distinción y el más resaltante, pero con el agravante de que los grupos que constituyen esa unidad no son, ni se asumen, ni viven su venezolanidad de la misma manera, ni tampoco son atendidos por las políticas gubernamentales en términos de la igualdad y unidad que se espera de ellos. Revisaré algunos ejemplos de esta situación: para comenzar es suficiente con recordar cómo a partir de la Constitución de 1811 (1989: 101) el interés de los emancipadores no sólo era el de enfrentar a los españoles, sino y sobre todo qué hacer con pardos, indios y negros, de allí que las primeras negociaciones de la identidad nacional con miras a fundamentar este tipo de códigos estuvieron dirigidas a la consideración de los dos primeros como ciudadanos:

Del mismo modo quedan revocadas y anuladas en todas sus partes las leyes antiguas que imponían degradación civil a una



parte de la población libre de Venezuela conocida hasta ahora bajo la denominación de pardos; éstos quedan en posesión de su estimación natural y civil y restituidos a los imprescriptibles derechos que les corresponden como a los demás ciudadanos (*ibid.* 203);

y sobre los indígenas a instancia del representante de la Provincia de Mérida (*idem*: 100), también se les reconoce por lo menos en el texto, su condición de «ciudadanos naturales» y se aspira su asimilación:

procuren por todos los medios posibles atraer a los referidos Ciudadanos naturales a estas casas de ilustración y enseñanza, hacerles comprender la íntima unión que tienen con todos los demás Ciudadanos, las consideraciones que como aquellos merecen del Gobierno, y los derechos de que gozan por el hecho de ser hombres iguales a todos los de su especie...

En la mentalidad criolla de la época hubo un temor permanente a las rebeliones de los otros grupos étnicos y fue una constante el reafirmar la idea de la «unidad de la nación» a pesar de que las tensiones y situaciones negaban este hecho. La reacción de Simón Bolívar frente a la rebelión de Piar es un buen ejemplo de la afirmación anterior:

Yo denuncio a la faz de la nación el crimen más atroz que ha podido cometer un hombre contra la sociedad, el Gobierno y la patria. El general Piar es el autor execrable de este fatal delito! ¿Qué pretende el general Piar en favor de los hombres de color? La igualdad? No: ellos la tienen y la disfrutan en la más grande latitud que la puedan desear... El general Piar con su insensata y abominable conspiración sólo ha pretendido una guerra de hermanos en que crueles asesinos degollasen al inocente niño, a la débil mujer, al trémulo anciano, por la inevitable causa de haber nacido de un color más o menos claro... (Bolívar 1970: 644, 646).

El reconocimiento de los negros como ciudadanos fue un poco más tardío, después de la abolición de la esclavitud que fue decretada en 1854 y jurídicamente legitimada en la Constitución de 1858.

Sin embargo, es a partir de las cuatro últimas décadas del siglo XIX cuando verdaderamente se inicia el proceso de instrumentar el proyecto nacional por medio de dos medios de información y formación como son la educación, programada y formulada como instrucción obligatoria a todos los venezolanos de ambos sexos, como puede leerse en el decreto de Guzmán Blanco (1870) sobre la educación pública:

La instrucción obligatoria es aquella que la ley exige a todos los venezolanos de ambos sexos y que los poderes públicos están en el deber de dar gratuita y preferentemente. Comprende por ahora los principios generales de moral, la lectura y la escritura del idioma patrio, la aritmética práctica, el sistema métrico y el compendio de la Constitución federal (1989: 22); igualmente con la edición y publicación del periódico *La Opinión Nacional*, por parte del mismo Guzmán Blanco.

Los ejemplos de cómo ha sido la inducción de este código simbólico, referido a la unidad de los venezolanos como requisito para la realización del ideal del Proyecto Nacional, son innumerables, sin embargo, obligada como estoy por dar cumplimiento a los objetivos que me propuse al inicio de este trabajo, sólo citaré dos ejemplos más tomados del siglo XX. En el primer caso citaré a Marcos Pérez Jiménez, quien en el ejercicio de su gobierno autocrático puso en ejecución la «Doctrina del Nuevo Ideal Nacional» donde se convocaba al pueblo y al Gobierno en el engrandecimiento de la nación:

Seamos un pueblo que sepa usar de sus derechos y vivir dentro del cumplimiento de sus deberes; un pueblo para quien lo hecho con ánimo de bien colectivo valga más que las promesas de los falaces y la vocinglería con la cual se cubren incapacidades; un pueblo cuya innata bondad no vuelva a servir para proteger a quienes han tratado de envilecerlo; un pueblo que con actitud responsable y con la propia exaltación de sus cualidades, honre cada vez más uno de nuestros mayores timbres de orgullo, como es el sentido igualitario de los venezolanos (Pérez Jiménez, 1955:13).

Uno de los mejores defensores e ideólogos del régimen, Vallenilla Lanz (1956: 11) es más explícito en la intención asimiladora del proyecto del Nuevo Ideal Nacional: «También tratamos de uniformar la raza. En breve no tendremos ni negros, ni blancos, ni indios. De esa mezcla maravillosa de hombres surgirá un venezolano que tendrá a la vez de Guacaipuro, Diego de Losada, Garibaldi y el negro Miguel.»

El otro ejemplo lo tomaré de uno de los líderes políticos venezolanos más reconocidos del siglo XX, se trata de Rómulo Betancourt, fundador del partido político Acción Democrática y quien ejerciera la presidencia en dos oportunidades con la Junta Patriótica en 1948, después del derrocamiento del General Medina Angarita, y en 1961 después del derrocamiento de Marcos Pérez Jiménez. Para el señor Betancourt los objetivos del partido Acción Democrática son los de articular a las mayorías nacionales a un proyecto político, para él partido y nación están íntimamente ligados y los intereses del partido no son más que la expresión de los intereses de la nación y es por ello que: «coinciden con los ciudadanos de todas las clases sociales y de las demás diversas profesiones» (Betancourt 1941: 1).

Otro ejemplo son los llamados «pactos nacionales» que en los últimos cuarenta años se han firmado en el país entre algunas instituciones sociales como son los partidos políticos, los sindicatos y los organismos empresariales. El más conocido es el Pacto de Punto Fijo, realizado después del derrocamiento de la dictadura de Marcos Pérez Jiménez, y considerado como el pacto de integración y reconciliación nacional aún cuando en esos acuerdos no participaran ni todos los partidos políticos ni mucho menos cualquier representante de las minorías étnicas. Actualmente ante los múltiples problemas, económicos, políticos, sociales, étnicos y étnicos que se viven en el país y que genera en los ciudadanos una percepción de la realidad como si se estuviera en un callejón sin salida, el gobierno nacional así como algunos sectores de la burguesía promueven campañas publicitarias reforzando estos códigos basados en la unidad integradora del Proyecto Nacional.

A partir de las circunstancias vividas en la sociedad venezolana puede afirmarse que:

1.- En las diferentes luchas por el poder, que se han dado en el país desde antes de 1830, ha existido una competencia nacionalista cuya finalidad es hacer realidad un proyecto nacional que aún no termina de concretarse —el mejor ejemplo es el resultado de los últimos ejercicios presidenciales—, el cual fue definido idealmente a partir de paradigmas completamente separados y ajenos de la realidad histórica, social y cultural (en un primer momento los criollos venezolanos negaron tanto a España como a la diversidad socio-cultural local), e igualmente con metas mal diseñadas y poco concretas que conducen cada vez más a la frustración en el presente y a la desesperanza por un futuro que no se sabe dónde está.

2.- La variante más común de la competencia nacionalista venezolana ha sido el populismo —tanto de derecha como del centro y de la izquierda—. Al igual que otras tantas nociones de la ciencia social, el término populismo tiene la característica de gozar de ambigüedad conceptual; sin embargo, los analistas políticos que han escrito sobre el tema, sobre todo cuando se han referido a la América del Sur, han estado de acuerdo en señalar que son fórmulas políticas que se presentan con un discurso policlasista, en el cual se considera al pueblo como un conjunto social homogéneo, al mismo tiempo que se resaltan artificial y estereotipadamente algunos códigos simbólicos tradicionales como elementos esenciales del «pueblo», de la «nación». En este tipo de fórmula política han coincidido, en el siglo XX desde Acción Democrática, definida por parte de sus dirigentes como la expresión más «auténtica y cabal de nuestro país»; pasando por Pérez Jiménez, quien en aras de reforzar el Nuevo Ideal Nacional paseó por todo el territorio nacional al conjunto musical —arpa, cuatro y maracas— y de baile, sobre todo joropo, —llamado el «Retablo de Maravillas» donde se representaba el modelo de la vestimenta y de la música «autóctona»; hasta Copei, Causa R y el MAS, y sobre todo la más reciente expresión de este populismo manifestada en los comandantes «Bolivarianos» que protagonizaron la intentona del golpe del 4 de febrero de 1992.

3.- En tercer lugar se observa la contradicción de que si bien el conocimiento de la historia es una de las bases para fundamentar la identidad nacional, en el caso venezolano han sido escasos los esfuerzos de promoción y divulgación de la misma; en consecuencia, en la invención y

re-creación de la identidad nacional no ha habido una afirmación simultánea de la diversidad de identidades que la conforman ni una revaloración de la historia de cada uno de los grupos étnicos y/o sociales que han participado en la constitución de la misma. Sirva como ejemplo, el hecho de que hasta hace muy poco lo que se tomaba oficialmente como códigos simbólicos constitutivos y definatorios de la identidad venezolana, toda una serie de representaciones tomadas del estilo de vida del habitante de la llanura. Estos símbolos no sólo fueron reafirmados hasta la década de los 80 sino que además el Comandante Chávez -principal líder del movimiento Bolivariano- promueve su mesianismo reviviendo estos códigos; la hegemonía de los mismos tiene su explicación en el peso que tuvo el General Páez y la oligarquía criolla de los llanos centro-occidentales en la constitución del Estado-nación venezolano.

Uno de esos rangos esenciales parece consistir en la emblemización del tipo regional llanero, cuya celebridad se nutre de las proezas militares de que dio muestras en la época de las contiendas independentistas. En el curso de los años inmediatamente posteriores a la independencia política, Páez era el caudillo de mayor prominencia (Rago 1994: 27).

4.- Los elementos tomados del pasado ya sea pre-hispánico (sólo cuentan los indios que se opusieron o enfrentaron al español), del período colonial o del independentista (que son fundamentalmente los más tomados en cuenta) se epopeyizan, se sacralizan, se convierten en un fetiche: son la esencia del Ser Nacional (Simón Bolívar es el símbolo padre-madre generador/a de ese ser).

A nivel de las identidades en la combinación que se hace en lo cotidiano de los diferentes códigos que confluyen en la re-creación y negociación de la identidad nacional, el modelo idílico de las clases dirigentes debe competir y de hecho compite con los códigos simbólicos producidos por los otros grupos sociales y/o étnicos.

### *Símbolos indígenas en la invención de la identidad nacional*

Miguel Acosta Saignes (1961: 14) remarcó con actitud crítica el desinterés por parte de quienes habían escrito la historia venezolana de

abordar los aspectos indígenas de la cultura nacional. La burguesía criolla no ha estado interesada en promover y estimular tal conocimiento a diferencia de las burguesías de las sociedades europeas que revaloraron el pasado mediato e inmediato por medio de la investigación del mismo y por su divulgación a través de los planes de estudio y otro tipo de instituciones. Además no se ha identificado en ningún momento ni con el indio ni con el negro sino todo lo contrario, su actitud ha sido la de rechazo, «*un rechazo que conlleva el cargo de que la persistencia de su cultura ha pesado de manera determinante y negativa en el progreso (sic) de las sociedades criollas*» (Carrera Damas 1993: 194).

En la actualidad si bien no se puede estar satisfecha con las referencias estereotipadas y ausentes de la realidad que hacen los textos de la escuela básica de los grupos amerindios nacionales, es un hecho que han habido algunos cambios; hoy por hoy existe una actitud algo más abierta para reconocer la presencia de códigos simbólicos de origen amerindio en el proceso de etnogénesis venezolano así como también la de asumir la presencia real de éstos en el desenvolvimiento de la vida cotidiana nacional. Igualmente por parte de las comunidades amerindias se observa su decisión de convertirse en los actores principales de las luchas y reivindicaciones tanto para lograr la legalización de las tierras que el proceso independentista les quitó, como para lograr una presencia real como sujetos libres y con derechos a perpetuarse como colectividades, así como también para la negociación y el cruce de fronteras culturales.

Realmente en la sociedad venezolana es objetivable una serie de códigos simbólicos, no completamente estructurados ni conscientemente asumidos, que forman parte de los contenidos diferenciadores de la identidad nacional cuyo origen puede buscarse en los diferentes grupos de comunidades amerindias que existieron en el país, tal como lo observó A. Butt Colson (1980: 23):

En las combinaciones particulares del Viejo y el Nuevo mundo hemos notado que mucho de lo que es indígena en este último se ha extendido a la escena venezolana. En muchas ciudades de rápido desarrollo y gran sofisticación moderna, los usos

lingüísticos y las actitudes culturales todavía reflejan la herencia compleja. En las áreas rurales surgen aun más fuertemente distintos modos de vida y tradiciones ajustadas íntimamente a su medio ambiente físico, mientras que en las comunidades más aisladas todavía encontramos vigentes diferentes idiomas y las estructuras socioculturales peculiares de sus habitantes indígenas.

### *Tan cerca y tan ignorados*

A lo largo de todo el proceso histórico del Estado-nación venezolano, ha habido un desarrollo con evidentes desigualdades en lo socio-económico y con una marcada heterogeneidad en lo cultural, que sugiere al observador la existencia de un *collage* o mosaico de múltiples y variadas subculturas frágilmente integradas. En este panorama, también es perceptible la hegemonía de la sub-cultura criolla, cuyos productores son adeptos a la «ideología del progreso» que establece una valoración positiva de lo urbano, al mismo tiempo que juzga tanto lo rural como las culturas amerindias actuales como sinónimo de atraso, de «incivilización», de ausencia de progreso; en consecuencia hay que «civilizarlo», modernizarlo, desarrollarlo. Pero es precisamente aquí donde surge la gran ambivalencia de lo venezolano: por un lado se reconoce el ancestro indígena y se resemantizan las diferentes leyendas sobre los enfrentamientos con los conquistadores, al mismo tiempo, por otro lado al indio vivo no se le reconoce como la continuidad de aquellos ancestros sino como lo más vergonzante de la sociedad venezolana. La coexistencia está cargada de tensiones y con pocas oportunidades de un intercambio cultural recíproco, los sistemas culturales de las comunidades amerindias llevan siempre las de perder puesto que la relación es asimétrica y de dominación. Sin embargo, gracias a la persistencia y resistencia de estas comunidades en el transcurso del tiempo, muchas de ellas no sólo conservan su proyecto de modo y estilo de vida, sino que además participan activa y voluntariamente en las luchas reivindicativas así como en las negociaciones en aras de promover su proyecto propio a partir de la simbolización de los conflictos o del establecimiento de nuevas alianzas culturales o simplemente con la legitimación/deslegitimación de valores.

Por otro lado, en la vida de todos los días de la sociedad criolla, donde no es posible negar el peso de la «tradición», de las relaciones de amistad, de parentesco, de la distribución del tiempo sin atender a planes quinquenales, de los valores, de la comida de cada día, de los intercambios no mercantiles con las deidades, y con la naturaleza, así como con las personas, etc., surgen, sin poderse ocultar, códigos simbólicos cuyos referentes primordiales son los sistemas socioculturales amerindios.

Estos aspectos de la identidad nacional —códigos simbólicos— que son involuntarios, aprendidos por la fuerza de la presencia de ellos en la vida diaria, marcan las diferencias no tanto por la extrañeza sino por su no familiaridad; su objetivación es la que permite reconocerse con cierta continuidad en el devenir del tiempo, la rutina los hace parecer como naturales. Es a la presencia de ese tipo de códigos que hace referencia Butt Colson y cualquier otro que tenga la oportunidad de observar en la cotidianidad a cualquier población venezolana. Estos códigos marcan la diferencia entre la rutina y lo extraordinario, por medio de ellos no es posible considerar las identidades colectivas como representativas de una referencia externa sino en la continuidad espacio-temporal de haceres y sentimientos presentes en la constitución de la comunidad. En estos códigos están inmersos los nexos de solidaridad y pertenencia a todas las prácticas institucionales, desde la familia - en unas regiones y sectores sociales más que en otros -, en algunas fiestas —como la de las Turas por ejemplo— hasta aquellos comportamientos, sentimientos, decires, toponimia, usos, hábitos alimentarios, técnicas corporales, etc., que generalmente no se discuten porque son demasiado evidentes; el que está dentro de ellos está plenamente familiarizado con ellos por lo que tampoco se plantea o cuestiona ni el origen ni la autoría de los mismos y algunas veces, puede llegar a los extremos de ser incapaz de nombrarlos o de explicarlos. Si bien mi intención no es hacer el repertorio de este tipo de códigos, puedo citar uno de esos usos tradicionales, sea por ejemplo la presencia del maíz en la dieta básica de todos los venezolanos, aun cuando muchos de ellos no sepan ni su origen ni por qué su uso más común es en el pan cotidiano o mejor dicho en la arepa.

Además de este tipo de códigos simbólicos primordiales, de origen amerindio, presentes de una manera no consciente en la invención de la



identidad nacional venezolana existen otros, del mismo origen, que pueden ser calificados como un desplazamiento de la tradición a la conciencia, una conciencia que fue apropiada por la elite criolla y mediatizada por la experiencia personal. Así por ejemplo, de las comunidades amerindias pre-hispánicas se han tomado: la toponimia de pueblos y ciudades, tales como Caracas, Caravalleda, Los Teques, Los Taques, Bobures, Maracaibo, Mara, Yare, Catatumbo, Caroní, Choroní, Cujicito, Chuao, Orinoco, Cabudare, Aragua, Yaracuy, Curiepe, Píritu, Zapara, Zulia, Orituco, Paracoto, Macuto, Zorocaima, Ziruma, Borburata, Paraguaiipoa, Cabimas, Kasma, Amacuro, etc... De igual manera voces indígenas se utilizan en la asignación de nombres a escuelas, plazas, avenidas, premios, edificios, conjuntos musicales y en muchos casos para nombrar a las personas.

*Los símbolos indígenas usados como códigos de distinción temporal*

Todo grupo humano, toda sociedad, toda cultura para asumirse y concebirse a sí misma, y preservarse en el tiempo se enfrenta a la necesidad de conocer o tener códigos referenciales sobre su pasado, es precisamente en ese sentido que tanto la burguesía criolla, como los militares, artistas plásticos, dramaturgos y hasta movimientos religiosos, a partir de los años 50 reivindican el pasado mítico-heroico de los caciques indígenas. A esta situación debe añadirse que ante la fragilidad de los códigos de referencia territorial, la no conciencia de las prácticas simbólicas cotidianas como aspectos definitorios y particularizantes, y las contradicciones y luchas en la asunción de los códigos identificatorios referidos a la unidad nacional, se hacía más urgente la utilización y promoción de códigos simbólicos referidos a la distinción temporal, a la permanencia en el tiempo; de allí que la inducción del símbolo del indio heroico, como héroe civilizador fuera consciente y premeditada. La lucha por la emancipación venezolana se presenta como una sola desde el rechazo de los caciques al conquistador español, pasando por los movimientos de rebelión de negros y mulatos hasta las guerras de Independencia y la de la Federación. Aquellos ocupan el primer lugar, de allí que los nombres de Tiuna, Tamanaco, Manaure,

Mara, Yare, Guaicaipuro, Urimare, Guaicamacuto, la india Rosa, Terepaima, Sorocaima, Yaracuy, o simplemente los Indios, los Indígenas, etc... son los personajes y principales protagonistas a los cuales se hace referencia tanto en los textos escolares como en los discursos oficiales y en los de la dirigencia política sean de izquierda o de derecha para referirse al pasado, a «nuestro pasado», son ellos los protagonistas heroicos de los primeros enfrentamientos con «el español invasor»; es el modelo de heroísmo a imitar, hay aquí una idealización del pasado: se resuelve el enfrentamiento en una forma heroica, los ancestros - los indígenas citados- después de ser vencidos se heroizan. Ejemplificaré esta situación con algunos hechos:

1.- en primer lugar la vulgarización, en textos escolares así como por medio de la tradición oral (sobre todo entre los creyentes del culto a María Lionza) de la muerte heroica de Guaicaipuro. Este es el cacique indígena cuya hazaña ha servido de modelo para la mitificación de esta parte de la historia venezolana; a partir de la narración que hizo Oviedo y Baños en la *Historia de la Conquista y Población de la Provincia de Venezuela*, se pone el acento tanto en el enfrentamiento del cacique con Losada, Fajardo, Suárez, Narváez como en su valor, arrogancia, coraje y fortaleza. Todos los venezolanos aprendemos en la escuela básica que Guaicaipuro después de haber defendido con mucho valor la casa donde estaba y los españoles haber decidido prenderle fuego salió para enfrentarse a los enemigos:

*con aquella ferocidad de ánimo que siempre tuvo para menospreciar los peligros, (...), defendió la entrada de tal suerte, que cuantos intentaron emprenderla volvieron para atrás muy mal heridos (... ) embistió con Juan de Gámez, a quien atravesó un brazo, sacándole el estoque por el hombro; y echando llamas de enojo aquel corazón altivo, dijo: «Ah españoles cobardes, porque os falta el valor para rendirme os valéis del fuego para vencerme; yo soy Guaicaipuro a quien buscáis, y quien nunca tuvo miedo a vuestra nación soberbia (Enciclopedia de Venezuela; s.f.: 147).*

Igualmente dentro del culto a María Lionza, Guacaipuro es uno de los personajes centrales no sólo de la «corte india» sino también del

culto, conforma conjuntamente con María Lionza y el negro Felipe las «tres potencias», trilogía básica de esta manifestación religiosa. Él es:

*El Gran padre Guaicaipuro, jefe indio que no tuvo miedo de enfrentarse a los españoles a pesar de que sus armas eran superiores y de su crueldad; Él es fuerza y protección, se le invoca o se acude a él en cuando se emprenden empresas donde el valor y la fortaleza de carácter son necesarias o en caso de conflictos interpersonales y hasta para que proteja y defienda las casas de intrusos y ladrones<sup>16</sup>.*

A Guaicaipuro como héroe fundador le corresponde, al igual que a los otros «padres de la patria», un puesto en el Panteón Nacional<sup>17</sup>. Ése es el lugar sagrado donde la patria honra a sus ancestros, allí se sacralizan los héroes civilizadores de la sociogénesis venezolana. Con miras a lograr este fin se ha gestado un movimiento nacional, integrado por criollos e indígenas, que ha solicitado al Congreso de la República el lugar que a Guaicaipuro le corresponde en ese monumento funerario por ser una de las figuras primordiales en el proceso de gestación de lo venezolano.

Esta representación de Guaicaipuro como un ancestro, como uno de los héroes fundadores de la nacionalidad se ha popularizado y banalizado que se le utiliza -y a nivel regional en el estado Zulia es la del cacique Mara- para premiar (a semejanza del Oscar norteamericano) en los medios de la farándula -prensa, radio y televisión- a todos aquéllos que se distinguen anualmente por su trabajo.

2.- También la imagen del indio heroico del pasado es utilizada dentro del campo de la lucha política de partidos tanto por gobernantes como por opositores, por los de derecha como por los de izquierda; así por ejemplo una de las poesías más celebradas por la Generación del 28, -grupo de estudiantes que opusieron resistencia a la dictadura del General J. V. Gómez y entre los cuales se encontraban los primeros integrantes del Partido Comunista Venezolano (PCV) conjuntamente con los principales protagonistas del pacto de Punto Fijo y fundadores de los partidos políticos Acción Democrática (AD), Unión Republicana Democrática (URD)- es de Pío Tamayo, quien aprovechó la oportunidad de la coronación de la Reina del carnaval universitario para lanzar un manifiesto antigomecista:

*Agotarse llamándola en los senderos muros. Oscurecerse en noches solitario y rendido, ¡y sentirla que sufre y que se está muriendo! AH ¡Ya no puedo más reina Beatriz. ¡No puedo! Vuelve a llorar el indio con su llanto agorero... Pero no, Majestad que he llegado hasta hoy, y el nombre de esa novia se me parece a vos! Se llama: ¡LIBERTAD! (...)* Y yo, enhiesto otra vez, -alegre el junco en silbo de indígena romero-armado de esperanzas como la antigua raza proseguiré en marcha. Pues con vos, Reina nuestra, juvenil, en su trono, ¡se instala el porvenir ! (Muñoz Blanco).

3.- La construcción de plazas y monumentos con un indio heroico como personaje central: la plaza Indio Mara en Maracaibo, la plaza de la India del Paraíso en Caracas, la plaza Manaure en Coro, la plaza Yaracuy en San Felipe, el monumento a María Lionza en Caracas, etc... Todos estos monumentos presentan un indio completamente diferente y distante de los indios reales, de carne y hueso, no sólo de aquéllos que han sobrevivido a pesar de la conquista, la colonización, la independencia, la federación, la democracia y la industrialización del país sino también de aquellos que, como carne de cañón, han sido víctimas durante todos esos procesos. Esta representación del indígena fuerte, musculoso, arrogante, rígido, todos diseñados con una regularidad casi precisa, en pie de lucha al estilo de gladiadores griegos, es una representación idealizada del indio héroe, ancestro, punto de partida y elemento cohesionador de la comunidad; este contenido semántico es completamente distinto al del indio concreto wayúu, añúu, barí, pemón, yucpa, de los cuales se ignora todo. Las pocas referencias que existen de estos últimos, en los libros de texto de la escuela básica (7º g<sup>do</sup>. por ejemplo), los ubican sólo en el pasado a la llegada de los españoles:

Objetivo 1. 2: Describir los principales rasgos culturales de los grupos indígenas venezolanos desde los inicios del poblamiento hasta la llegada de los conquistadores españoles. Objetivo 1. 3: Diferenciar la forma de explotación y el uso de los recursos naturales por los indígenas venezolanos, desde los inicios del poblamiento hasta la llegada de los europeos (Arias Amaro A., s.f.; 5).

Esta resemantización del indio heroico hace que el símbolo indio se fije en el pasado, se convierta en algo estático, se petrifiquen como

estatuas, y es así como se asumen formando parte de lo «autóctono», uno de los elementos constituyentes del Ser Nacional y por ende de la identidad nacional. En todos estos mensajes del indio heroico como lo más autóctono de la venezolanidad hay una representación estereotipada del indio, en ellos no se espera que el destinatario, el pueblo, los venezolanos, argumente nada, se trata de no suscitar en él proposiciones sino sentimientos silenciosos, es necesario que oiga lo que se dice como si no estuviera allí, vivo como destinatario y muerto como referente.

### *Símbolos indígenas en la relación del sujeto colectivo con lo sagrado*

Todos los sistemas socioculturales construyen una relación cerrada con el dominio de lo sagrado, sea que éste se entienda en un sentido restringido - dios, las deidades, los espíritus, los ancestros -o en un sentido amplio y secularizado - la razón, el progreso, la racionalidad. En ambos casos lo que interesa es que primordialmente los individuos adhieran un modo de vida colectivo que les proporcionara algunos medios de interpretación de sus roles, funciones y hasta de sus destinos. Esta relación se presenta como el eje dominante a partir del cual se estructuran todas las otras relaciones, distinguiendo, por una parte, entre el valor trascendental de los valores eternos y los principios de razón o los mandamientos divinos; y por la otra, marcando la distinción entre los procesos históricos, las conveniencias sociales o las comunidades mundanas. De tal manera que se enfatiza la fragilidad de las construcciones sociales frente a la permanencia, estabilidad y unidad histórica de la identidad colectiva o identidad nacional que trasciende las circunstancias particulares, así como su fundamentación en la representación del progreso, lo que le da un acceso privilegiado a lo universal, a lo sagrado.

En los códigos simbólicos de la identidad nacional que hacen referencia a este tipo de relación de los individuos con lo sagrado, se superponen tanto aquellos códigos que están estrechamente relacionados con la ideología del progreso -fundamento ideológico del Proyecto Nacional -, como los tomados a partir de la religión católica y finalmente los que han

sido producción propia a partir de la etnogénesis venezolana. En estos dos últimos es donde se puede apreciar la utilización de símbolos de origen amerindio. Sirva de ejemplo la consagración y coronación de la Virgen de Coromoto<sup>18</sup> como patrona de Venezuela y la promoción que de ella han hecho todos los gobiernos durante el presente siglo. La re-creación de una santa patrona fenotípicamente blanca pero con el nombre indígena puede leerse como parte del proceso de la construcción del sí mismo a partir del otro y con el otro. Otro ejemplo de esta situación es el cambio de nombre y de representación iconográfica que sufrió Nuestra Señora de Chiquinquirá, asumida por la población del estado Zulia como su patrona, y representada como una Wayúu y llamada «Chinita»<sup>19</sup>.

Otro caso, menos ortodoxo es la gestación y formación de lo que pudiera considerarse una «religión nacional» -venezolana-, el Culto a María Lionza que ha emergido de los grupos rurales subalternos a todo el contexto nacional. El personaje central de este culto de posesión -o de marcada influencia espiritista para otros- es según los creyentes una diosa indígena<sup>21</sup>, en unos casos, en otros una mestiza de indio y blanca, que está llamada a ser la salvadora, la protectora de Venezuela. María Lionza además de ser el personaje central del culto, forma parte conjuntamente con Guaicaipuro y el negro Felipe de la trilogía sintetizadora y cohesionadora de la gran multiplicidad de prácticas y creencias que el mismo contiene. El panteón del culto, está dividido en «cortes» -organizadas en forma ascendente de espíritus de menos luz a espíritus de más luz- una de las cuales está integrada por indios, los caciques y otros indios producto del imaginario popular; igualmente hay otras deidades menores -como los Dueños o Dones- que son reminiscencias formales de deidades amerindias.

### *Iconos amerindios para emblematizar la identidad nacional*

A partir de los ejemplos que en éste texto he descrito, puede muy bien deducirse que en algunas de las narrativas que sirven de motivación y articulan muchos de los códigos simbólicos utilizados para la invención, re-inventación y negociación de la identidad nacional se han nutrido del compo-

nente amerindio de la etnogénesis venezolana. Son imágenes, temas de descripciones, de leyendas y de historias proporcionadas por la realidad o por los textos (Marin 1978: 121) ya sea de los cronistas, de los historiadores, de los antropólogos, etc... a las cuales puede caracterizárseles de iconográficas, extendiendo el significado del término icono a representaciones visuales que están fuera del campo religioso, o más precisamente en el sentido que A. J. Greimas y J. Courtes (1979: 178) le dan al neologismo iconización para designar: a) la figuración propiamente dicha que da cuenta de la conversión de los temas en figura, y b) la que toma en cuenta las figuras ya constituidas, les atribuye valores particulares, susceptibles de producir una ilusión referencial, que en este caso sirven para articular las metáforas de la venezolanidad. En las cuales se acentúan los aspectos específicos de la cultura nacional, sea resaltando los códigos de diferenciación temporal y/o espacial, sea en los referidos a su relación con lo sagrado, sea para ejemplificar las rutinas y haceres cotidianos. Es en este sentido que la figura del indio ha sido utilizada consciente y voluntariamente en el proceso de invención de la identidad con la finalidad de representar, por una parte un referente de origen y por el otro la unidad integradora del Estado-nación. O lo que es lo mismo, la idea de la continuidad en el tiempo del Proyecto Nacional, de sus raíces más lejanas del pasado, se une a una imagen que tiene un doble valor mnemónico e interpretativo (Marin, 1978: 148).

Y esto es así porque en cada sociedad los sistemas de representaciones que en ella se producen están estrechamente relacionados. El lenguaje visual, por ejemplo, es un lenguaje semejante al lenguaje oral y al escrito. Y así como para los dos últimos es necesario tanto una alfabetidad como una sintaxis, en el lenguaje visual existe una alfabetidad visual y una sintaxis que no es calcada de los dos anteriores aunque se integren y se refieran recíprocamente; igualmente en cuanto a la significación en unos casos puede ser autónoma y en otros reenvía a otros sistemas de significación. Así por ejemplo la estatua de María Lionza, de Alejandro Colina, situada en una de las vías más céntricas de la capital, puede ser percibida como uno de los temas míticos del pasado que hacen referencia a la fertilidad, pero cuando las reproducciones de la misma (sean hechas en yeso o en fotografías) se encuentran colocadas espacialmente en un centro ritual su

lectura cambia y se la percibe como uno de los temas inherentes a la historia de la deidad central del culto a este personaje.

En todas estas imágenes, entre otras como el mural de César Rengifo (ubicado en la capital, en el Paseo de Los Próceres, que conjuntamente con el monumento alusivo a Carabobo es uno de los monumentos más grandes dedicados a la venezolanidad), los cuadros del pintor Tovar del proceso independentista, los temas mitológicos amerindios recreados por el pintor zuliano Cuevas, las diferentes versiones, tanto de profesionales como de los artesanos de: María Lionza (esta deidad ha sido una de las figuras míticas más representada y en diferentes versiones por los artistas plásticos), de Guaicaipuro, de la Coromoto, de la Chinita, etc... tienen un contenido básico y primordial que está dado por la voluntaria e inconsciente auto-revelación de una actitud de fondo hacia el mundo que es característica, tanto de quien ha hecho la obra como de la época particular, de la sociedad y la cultura que le ha tocado vivir; como dice C. Ginzburg (1989: 61) los datos iconográficos sirven como «un inequívoco elemento de mediación entre determinado ambiente cultural, religioso y político; inequívoco, es decir, objetivamente controlable.»

En otras palabras, en el uso de la iconografía y símbolos indígenas hay una producción cultural que hace referencia tanto a los códigos simbólicos existentes en la sociedad venezolana, así como también a las intenciones conscientes del sujeto que produce la obra y la sensibilidad específica del grupo al cual pertenece.

La función más resaltante que tiene la producción de imágenes y símbolos amerindios es la de definir y marcar las diferencias culturales en la invención, re-creación y negociación de la identidad nacional, o mejor dicho de la venezolanidad. En las imágenes citadas, como en otras, y en los ejemplos de los discursos que revisé puede leerse: el peso que tiene la intervención de ese otro interior y próximo -los indígenas-, el cual fluctúa entre la similitud y la diferencia radical, convirtiéndose así en un espacio óptimo para fungir de espejo de la propia humanidad:

Indio de carne y hueso ——— Otro

Indio héroe del pasado ——— Igual a nosotros.



El pasado indígena resemantizado y emblemático tiene la función de legitimar el poder de aquellos que se apropiaron de las mismas y las pusieron en escena con la intención de darle un sentido histórico a la identidad nacional venezolana<sup>21</sup>.

NOTAS:

- <sup>1</sup> Utilizo la categoría de criollo para designar la entidad étnica resultante del proceso de etnogénesis que se vivió en el mundo americano después de 1952 y que por oposición a los grupos amerindios se asume como heredera de los paradigmas y símbolos culturales de los criollos independentistas.
- <sup>2</sup> El término código es polisémico, si bien originariamente fue utilizado en la teoría de la información (Greimas & Courtes 1979: 39-40) y en el vocabulario semiológico, dentro de la antropología no deja de ser también una noción a la cual se recurre frecuentemente. Dentro del contexto de este trabajo el término códigos simbólicos hace referencia al acopio de informaciones a las cuales acuden los miembros de un grupo social para formular sus mensajes, verbales o no, y cuya comprensión exacta es una condición indispensable para funcionar la sociedad. Los mismos permiten la adaptación de los comportamientos personales e interpersonales al contexto y le confieren su significación.
- <sup>3</sup> Parto del supuesto de que todo individuo humano tiene un acceso simbólico al mundo, al mismo tiempo que elabora la construcción simbólica del universo. En este doble proceso se conforman los sistemas simbólicos que pueden ser desmembrados en códigos ya que consisten en ideas, representaciones, juicios y/o proposiciones enciclopédicas y analíticas.
- <sup>4</sup> «Consideraciones generales sobre los códigos utilizados en la invención, re-inventación y negociación de la Identidad nacional»; que será publicado en la Revista *Opcion*, del Departamento de Ciencias Humanas de la Facultad Experimental de Ciencias de La Universidad del Zulia.
- <sup>5</sup> Recuérdese la vigencia que durante un largo tiempo tuvo en la disciplina el principio evolucionista que va de lo más simple (en este caso «ellos» o las sociedades no occidentales) a lo más complejo («nosotros», la sociedad occidental o expresión del crecimiento evolutivo de la humanidad).
- <sup>6</sup> Tal como afirma F. Chabod (1987: 23) es un término que se va desarrollando en Europa desde el siglo XIII, unas veces con un significado étnico (referido sólo a la *gens*) y otras con un marcado contenido político.
- <sup>7</sup> Al igual que el término nación, en la definición del nacionalismo tampoco hay un acuerdo único. Según Bobbio y Mateucci (1986: 1080), el nacionalismo puede

definirse como la fórmula o doctrina política que propone «el desarrollo autónomo, autodeterminado, de una colectividad definida según características externas precisas y homogéneas, y considerada como depositaria de valores exclusivos e imperecederos (nación)». Igualmente, Keating (1994: 36) si bien le da el mismo sentido que los autores anteriores - restringiéndole a sus formas políticas - señala que el nacionalismo puede «adoptar una expresión puramente cultural o limitarse a competiciones deportistas internacionales. Puede abarcar un sentido de pertenencia, una historia común y una serie de mitos». Para Smith (1973: 22) «el nacionalismo es un movimiento ideológico para el logro y el mantenimiento del autogobierno y de la independencia a favor de un grupo, algunos de cuyos miembros lo conciben como constituyente de una 'nación' actual o potencial como las otras». En definitiva el nacionalismo se balancea entre una ideología y un programa político, en todo caso es una construcción social que no tiene un solo sentido ni tiene una doctrina única, que se da en múltiples contextos y cuyas características fundamentales son las de centrar en la comunidad nacional (nación) el núcleo de la lealtad y de la autodeterminación.

<sup>8</sup> Entendiendo por popular el conjunto de la población.

<sup>9</sup> Es el caso por ejemplo de los espacios que poco a poco han ido ganado dentro de la sociedad marabina la cultura wayúu. Sea por ejemplo, con la recopilación y edición de algunos de sus mitos, éstos pasan a formar parte de la literatura utilizada para la recreación infantil; igualmente en los chistes que se hacen sobre el Wayúu donde dejó de ser siempre el perdedor. Otros ejemplos pueden tomarse del desplazamiento que han sufrido algunos de los símbolos que durante más de medio siglo fueron identificatorios de lo «nacional» como el joropo.

<sup>10</sup> Ejemplos de esta situación son las diferentes masacres de indígenas que han hecho los terratenientes criollos en la Sierra de Perijá y Machiques. O la actitud de algunos médicos, paramédicos y público en general ante la epidemia de encefalitis equina que afectó el año pasado a la población wayúu: unos afirmaban que el problema estaba «en esa gente que vive sin higiene», otros «no nos concierne, porque es un problema de indios» y hasta el Ministro de Sanidad y Asistencia Social negó importancia al hecho «por ser un problema electoral».

<sup>11</sup> Todos ellos forman parte de los códigos simbólicos que señalan la relación articular del sujeto comunitario con lo sublime, con el máximo ideal.

<sup>12</sup> Desde los primeros momentos del movimiento independentista -1811- se ha remarcado este código. Para poner sólo un ejemplo de esta situación bastaría con hacer referencia a la Proclama de la Guerra a Muerte, en la cual el solo hecho de ser nacido en América es un derecho a la vida y el de ser español es el de estar condenado a la muerte. Los instrumentos jurídicos que han legalizado esta oposición semántica han sido: en un primer momento la Constitución de 1811, luego las de 1864 y 1877 que fue donde se definió con más precisión y claridad el Proyecto Nacional, y más tarde la Constitución de 1961 que siguió reafirmando básicamente ese código.

- <sup>13</sup> La vivencia cotidiana ha puesto de manifiesto la fragilidad de las fronteras territoriales, sobre todo en los últimos años con las sucesivas incursiones al territorio nacional de la guerrilla colombiana.
- <sup>14</sup> Desde 1830 se aspira separar al hombre indígena (sea barí, yucpa, añúu, wayüu, o cualquier otro) de su comunidad para convertirlo en un individuo, en un ciudadano del Estado-nación.
- <sup>15</sup> Como ejemplo pueden citarse todos los decretos gubernamentales y prácticas indigenistas donde se continúa asumiendo al indígena como un «menor de edad».
- <sup>16</sup> Testimonio de un creyente del Culto a María Lionza.
- <sup>17</sup> Por fin Guaicaipuro entro en el panteón....
- <sup>18</sup> Advocación de la Virgen María que según la leyenda, en el año 1600 se le apareció al jefe indio de la tribu de los Coromotos, grupo e indios copes que se revelaron ante el régimen de las encomiendas huyendo hacia los bosques y montañas circundantes, para convencerlo de las bondades de la conversión cristiana.
- <sup>19</sup> En el estado Zulia existe la costumbre de llamar a los indígenas «chinos».
- <sup>20</sup> Gilberto Antolínez publicó en 1939 en la *Revista Guarura* una de las versiones míticas más populares sobre el origen de esta diosa, hija de un cacique de la tribu de Nivar que por haber nacido con los ojos verdes causó la desgracia de su tribu y el nacimiento de la laguna de Valencia, para luego convertirse en la protectora de ríos, bosques y montañas. (García Gavidia 1981: 45).
- <sup>21</sup> Como nota final quiero dejar constancia de mi agradecimiento al Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia que financió esta investigación. De igual manera, a mis alumnos del Primer y Segundo Programa de la Maestría en Antropología de la Facultad Experimental de Ciencias de LUZ, por sus aportes y comentarios en el transcurso del desarrollo de los Seminarios sobre la construcción de identidades.

#### REFERENCIAS:

- Amodio, E. (1993a) «El oro de los caníbales: geografía y habitantes míticos del Nuevo Mundo en los textos de Cristobal Colón», *Antropológica* 75-76: 93- 125.
- \_\_\_\_\_ (1993b) «Soñar al otro, la identidad étnica y sus transformaciones en los pueblos indígenas de América Latina», en Mató D., comp., *Diversidad cultural y construcción de identidades. Estudio sobre Venezuela, América Latina y el Caribe*. Caracas: FACES – UCV: 179-196.
- Anderson, B. (1993) *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Arias Amaro, A. (s/f) *Historia de Venezuela, 7º Grado de la Escuela Básica*. Caracas: Editorial Romor.

- Berthoud, G. (1992) *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*. Genève-Paris: Librairie Droz.
- Betancourth, R. (1941) «Declaraciones», en *Ahora* del 20 de marzo, Caracas: 1.
- Blanco Muñoz, A. (1988) *De Gómez a Lusinchi: la misma Libertad*. Caracas: Cátedra Pío Tamayo, CEHA/ IIES / FACES/ UCV.
- Bobbio, N y N. Matteucci (1986) *Diccionario de Política*. México D.F.: Siglo XXI editores; 4ta. Ed. en español.
- Bolfvar, S. (1970) *Obras completas*, Vol. I y III. Caracas: Librería Piñango.
- Bonfil Batalla, G. (1987) *México Profundo. Una civilización negada*. México D.F.: Grijalbo.
- Brito García, L. (1988) *La máscara del poder: Del Gendarme necesario al demócrata necesario*. Caracas: Alfadil/Trópicos.
- Cañizales Guédez, E (1993) *El indio en la guerra de Independencia*. Caracas: Dirección de Cultura UCV/ Asociación de Profesores -APUCV.
- Carrera Damas, G. (1977) *Historia Contemporánea de Venezuela. Bases metodológicas*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central.
- \_\_\_\_\_ (1986) *Venezuela: Proyecto Nacional y Poder Social*. Barcelona: Editorial Crítica.
- \_\_\_\_\_ (1993) *De la dificultad de ser criollo*. Caracas: Grijalbo.
- Coppens, W., ed. (1980) *Los aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundación la Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Vol. I.
- Chabod, F. (1987) *La idea de Nación*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dávila, L. R. (1991) «El discurso nacionalista en Venezuela, El caso de Rómulo Betancourth (1930-1945) », en *El sistema Político Venezolano: los partidos políticos, la dominación política, la reforma del Estado*. Maracaibo: Simposio Nacional de Ciencia Política. Fac. De Ciencias Jurídicas, LUZ.
- \_\_\_\_\_ (1989) *Documentos que hicieron Historia 1810- 1989. Vida Republicana de Venezuela*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República, Tomos I y II.
- Durkheim, E. (1968) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: P.U.F, (5ème. Édition).
- García Canclini, N. (1989) *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo/ Consejo Nacional para la Cultura.
- García Gavidia, N. (1981) *Descripción Etnográfica del culto a María Lionza*. Maracaibo: LUZ, s/p.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Consideraciones Generales sobre los Códigos utilizados en la invención, recreación y negociación de la Identidad Nacional*. Maracaibo: LUZ, s/p.
- Ginzburg, C. (1989) *Mitos, Emblemas, Indicios. Morfología e Historia*. Barcelona: Gedisa.
- Greimas, A. J. & J. Courtes (1979) *Sémiotique dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette.
- González Ordosgoitti, E. (1995) «Nacionalismo a la Venezolana», *Revista Bigott*, No. 34, Caracas: 3 - 7.
- Habermas, J. (1994) *Identidades, Nacionalismos y Postnacionalismos*. Madrid: Tecnos.
- Hobsbawn, E. (1994) «Identidad», *Revista Internacional de Filosofía y Política*, No.3: 5- 17.

- Kavolis, V. (1968) *La expresión artística. Un estudio sociológico*. Buenos aires: Amorrortu Editores.
- Keating, M. (1994) «Naciones, nacionalismos y Estados», *Revista Internacional de Filosofía y Política*, No. 3: 39 - 59.
- Klor de Alva, J.J. (1993a) «La invención de los orígenes étnicos y la negociación de la identidad latina 1969 -1981», en Gutiérrez Estévez M. *et al.*, *De palabra y de obra en el Nuevo Mundo. 2. Encuentros Interétnicos*. Madrid: Siglo XXI de España.
- \_\_\_\_\_ (1993b) «La disputa sobre un nuevo occidente: Política cultural e identidades múltiples en el fin de siglo», en Gossen G. *et al.*, *De palabra y de obra en el Nuevo Mundo. 3. La formación del otro*. Madrid: Siglo XXI de España.
- León, A. (1990) *El Museo*. Madrid: Cátedra, Cuadernos Arte.
- Mato, D. (1993) «Construcción de identidades pannaionales y transnacionales en tiempos de globalización, consideraciones teóricas y sobre el caso de «América Latina», en Mato D. (Cord.) *Diversidad cultural y Construcción de Identidades*. Caracas: Tropykos, Centro de Estudios Posdoctorales, FACES, UCV.
- Marin, L. (1968) *Estudios semiológicos. La lectura de la imagen*. Madrid: Comunicación.
- Pérez Jiménez, M. (1955) *Venezuela bajo el Nuevo ideal nacional. Realizaciones durante el segundo año de gobierno del General Marcos Pérez Jiménez*. Caracas: Imprenta Nacional.
- Rago, V. (1994) «En los Andes y en la Costa Venezuela es el llano», *Revista Bigott*, No. 32: 23 -27.
- Rosaldo, R. (1991) *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México D.F.: Grijalbo.
- Rodríguez, O. (1993) «Cultura popular e identidad. Ideas para la discusión», en Mato D. (Cord.) *Diversidad cultural y Construcción de Identidades*. Caracas: Tropykos, Centro de estudios Postdoctorales, FACES. UCV.
- Serbín, A. y Ñ. O. González (1980) *Indigenismo y Autogestión*, Caracas, Monte Avila editores.
- Smith, A. (1973) «Nationalism», *Current Sociology/ La sociologie contemporaine*, Vol. XXI, No.3.
- Sosa Abascal, A. (1994) *El programa Nacionalista. Izquierda y Modernización (1937-1939)*. Caracas: Editorial Fundación Rómulo Betancourt.
- Ribeiro, D. (1977) *As Américas e a Civilização*. Brasil: Editora Vozes Ltda.
- Todorov, T. (1991) *Nosotros y los Otros*. México D.F.: Siglo XXI.
- Valdés, A. (1980) «Las empresas indígenas en una estrategia de desarrollo regional», en Serbin A & Rodríguez, *Indigenismo y Autogestión*. Caracas: Monte Avila editores.
- Valencia Lanz, L. (1994) *Cesarismo democrático*. Caracas: Monte Avila editores, 2da. Edición.



**Capítulo III**

**SOCIEDAD Y MEDIO AMBIENTE**





## Los pueblos indígenas guayaneses, su situación y el papel de los antropólogos

Carlos Figueroa\*

Quería empezar analizando la situación actual de los indígenas en Guayana, específicamente la del estado Bolívar. La situación de los indígenas en el estado Bolívar es crítica. Las razones son muy complejas, pero en primer lugar creo que una política indigenista regional y nacional contradictoria es causa principal de la situación que estamos confrontando, porque es fácil demostrar las contradicciones de las políticas del gobierno en relación por ejemplo con la minería, con los parques nacionales, con las zonas de reservas forestales o áreas bajo régimen especial, políticas que nos afectan y tratamos de entender pues la gran mayoría de los indígenas del estado Bolívar estamos ubicados en áreas bajo régimen de administración especial, en zonas de las reservas forestales y protectoras, parques nacionales, etc.

El Estado da concesiones por las riquezas que hay allí de minerías de oro, diamantes, etc. Veamos, por ejemplo, el caso específico del kilómetro 88; esa es la zona de reserva forestal de Imataca y tiene más de tres millones de hectáreas. Tenemos entendido que para que se pueda trabajar allí en la forma como se viene trabajando tiene que haber una desafectación por parte del Congreso Nacional y hasta ahora no tengo ningún conoci-

---

\* Federación de Indígenas del Estado Bolívar (FIEB), Ciudad Bolívar.

miento de que el Congreso Nacional haya desafectado ese sector, para que de manera irracional estén destruyendo esa reserva forestal. Por ese sector del kilómetro 88, si nosotros trabajamos la agricultura, va la Comisión de la Guardia Forestal y nos dice que no se puede trabajar porque esa es zona de reserva forestal y a eso hemos alegado que, antes de que el Estado decretara zonas de reserva forestal, ya nosotros estábamos allí, y que separamos, el bosque se mantenía fuerte. Entonces nosotros deseamos que el Estado busque reglamentar o busque mecanismos legales para que no nos hagan la vida imposible, pues las medidas restrictivas que nos imponen nos están impulsando a que salgamos a las ciudades a robar bancos para poder nos mantener. Además nosotros los indígenas hemos vivido de la agricultura y necesitamos trabajar agricultura. En una ocasión un funcionario de la Guardia Nacional nos dijo que no podíamos trabajar porque esa era una reserva forestal, que nos dedicáramos a vender arepas; y nosotros le respondimos “amigo Guardia es que para hacer arepas necesitamos primero sembrar el maíz y por ende trabajar la agricultura”. Por ello, nosotros decimos que lo que venimos confrontando en esa parte es irracional.

En otras partes, por ejemplo al sureste del estado Bolívar específicamente por la zona de Urimán, etc., hay problemas similares con la misma minería. Urimán también es decretado por el Gobierno Nacional como zona protectora de la represa de Guri porque nos han dicho que es de interés nacional el conservar la represa que ha costado millones a la Nación, y que debemos mantener las cabeceras de los ríos para que la represa siempre esté llena de agua y pueda funcionar bien; pero allí también vemos una política contradictoria porque el Ministerio del Ambiente y el Ministerio de Energía y Minas dan concesiones a diestra y siniestra perjudicando a las comunidades indígenas porque el destroz ecológico que hacen los mineros es grande y afecta la biodiversidad, la cual es destruida por todos lados, al afectarse la fauna, principalmente la acuática; además de desviar el cauce de las quebradas se ven huecos por doquiera como si por allí hubiera habido una guerra con bombardeos por lo cual se ven cráteres por donde quiera, barrancos por todos lados. Entonces como consecuencia de esos pequeños cráteres y pozos, por donde quiera hay paludismo. Es decir, el mismo Estado por no controlar, por no reglamen-

tar el trabajo de la minería, está fomentando que en nuestro país haya paludismo pues, yo recuerdo que cuando trabajaba en Malariología allá, entre 1959 y 1969, el paludismo fue prácticamente erradicado del estado Bolívar, y desde que empezaron los trabajos de minería sin ningún tipo de control, empezaron los brotes de paludismo por la sencilla razón de que se están acondicionando pozos o criaderos adecuados en las montañas para que los anófeles se críen en condiciones óptimas por cantidad. Como por la minería vienen gentes de todas partes de Guyana y de Brasil, y algunos enfermos con paludismo, bueno entonces nos traen ese regalo del paludismo y como tenemos poca capacidad preventiva, entonces los platos los viene a pagar el Estado venezolano por las enfermedades que nos traen de otros países.

También observamos por ejemplo que en el Parque Nacional Canaima nos prohíben hacer las viviendas tradicionales, y no podemos trabajar la agricultura porque alegan que eso es Parque Nacional, pero el Decreto relacionado con el Parque Nacional dice en uno de sus artículos que aquellos que vivían allí antes de que fuera creado el Parque pueden seguir efectuando trabajos agropecuarios. Entonces, en ese sentido, nosotros creemos que tenemos derecho a seguir trabajando; pero parece que los funcionarios no conocen esas mismas leyes que sus superiores o el mismo Gobierno saca para proteger el Parque Nacional; ellos dejan a un lado y desconocen ese artículo que protege nuestros derechos en los términos que acabo de decir.

También tenemos otros problemas ocasionados por el surgimiento de muchas organizaciones indígenas auspiciadas muchas veces por los criollos, o por indígenas casadas con un extranjero. Éstos son los que asesoran a los dirigentes para que actúen de una forma que no responda a los intereses de la población indígena. Por ese motivo han surgido organizaciones paralelas a nuestra organización que es la Federación Indígena del Estado Bolívar la cual fue formalizada en 1972. Así, por ejemplo, hemos visto recientemente que en el Alto Paragua un dirigente agrarista criollo de la Federación Campesina, formó una organización indígena y que para conseguir documentos de tierra. Ese señor se llama José Guzmán y ha engañado mucho a los indígenas. Él acostumbra a llegar a las comunidades

con un mapa y, luego de preguntar cuáles son las tierras que quieren los indígenas, las dibuja en el mapa que posteriormente trae a Ciudad Bolívar para que se lo sellen en la Gobernación, en el IAN, en otros organismos y entonces una vez firmado, ha dicho que únicamente falta el sello de la Federación Indígena para que el documento sea válido. Es decir, nos está echando la culpa a nosotros en el sentido de que si falta el sello de la Federación nosotros somos los culpables de que los indígenas del Alto Paragua no tengan sus tierras. Ese señor desconoce el procedimiento, los pasos que hay que dar para conseguir un título legal, puesto que nosotros tenemos alguna experiencia ya que hemos introducido solicitudes en el Tribunal Agrario de Barcelona, el Tribunal Agrario de Barcelona recibe el documento luego lo pasa a la Procuraduría General de la República y de la Procuraduría General de la República pasa al Catastro Nacional y del Catastro Nacional se ordena aquí al Catastro Rural Regional para que inspeccione para ver si esas áreas se pueden dar o no se pueden dar, y así hemos hecho por ejemplo con siete comunidades. Entonces nosotros conocemos que esos son los pasos que hay que dar; pero este señor alega que hay que hacerlo en esta otra forma y entonces hace aparecer a la Federación Indígena como malvada pues nosotros estamos obligados a decirle a nuestros hermanos que esos papeles, con todo y sus sellos, no valen nada.

Bien, esa es la situación que estamos confrontando en los actuales momentos en Guayana. Ahora en relación con la situación de los movimientos indígenas de Guayana quería decir que la Federación Indígena del Estado Bolívar, por culpa de los gobernantes de turno, viene perdiendo credibilidad ante las comunidades de base por la razón siguiente: muchas veces el gobierno de turno lo primero que hace es “diagnosticar” la problemática indígena regional del estado Bolívar y para eso siempre nos buscan a nosotros, para que les informemos; inclusive nos han invitado a que participemos como asesores. Bien, nosotros, creyendo de buena fe, hemos acompañado a algunos gobernantes y hemos ido a las comunidades indígenas para decirles que el gobierno tal quiere impulsar equis programa para el desarrollo de las comunidades indígenas, y que, con esa finalidad, estamos actualizando las necesidades de las comunidades indígenas. Hemos hablado así a nuestras comunidades pero una vez que he-

mos recogido sus planteamientos, el gobernante de turno ha dicho otra cosa, como por ejemplo, no eso no les conviene sino que hay que hacerlo así. Es decir que, después que nos invita a que los asesoremos, se han convertido en asesores nuestros y por tal motivo hemos renunciado en diferentes oportunidades a acompañar al gobierno de turno, pero entonces, a consecuencia de nuestra ingenuidad y deseo de colaboración nosotros perdemos credibilidad ante nuestras comunidades y nos tildan inclusive de mentirosos cuando los verdaderos mentirosos son los políticos de turno que han hecho demagogia durante tantos años de democracia, que han hecho de nuestro país una democracia de palabra porque, de ser cierta la democracia, deberían aceptar nuestras recomendaciones, las cuales las hacemos en nombre de nuestras comunidades para que realmente las acciones respondan a sus intereses. A mi manera de ver ése es el verdadero sistema democrático, es decir ser portavoces de las comunidades, hacer planteamientos de las comunidades de acuerdo con los intereses de ellos, no de acuerdo con los intereses particulares de uno. En ese orden de ideas quiero decir que los movimientos indígenas organizados de Guayana vienen perdiendo credibilidad. Sin embargo, en otros aspectos todavía tengo la esperanza de que seamos un organismo de lucha reivindicativa pues estamos tratando de que así lo sea.

Quería referirme también a que en diferentes encuentros indígenas que ha habido se ha criticado a los antropólogos como parásitos de los pueblos indios. En relación con eso mi opinión es la siguiente, estoy consciente de que en todas las organizaciones sean sociales, políticas o económicas siempre hay dos o tres corrientes diferentes, unos que halan por aquí, otros por allá y nunca hay una coincidencia, no hay una convergencia de opinión, sino una divergencia, y eso es natural. Nosotros estamos conscientes de que hay dos corrientes de científicos sociales entre los sociólogos y antropólogos, unos que dicen que nosotros los indígenas debemos mantenernos en el mismo estatus de siempre y otros que piensan de otra manera. A mi manera de ver, recomendar que los indígenas nos mantengamos siempre en el status en que estamos, es ya fomentar a breve plazo la desintegración de las comunidades indígenas, es fomentar el genocidio de los pueblos indígenas, pues nosotros como cultura dinámica

que somos y hemos sido durante muchos milenios, no podemos estar en una situación estática sino que tenemos que adaptarnos al medio ambiente, saber adaptarnos al sistema que nos rodea pero sin renegar nuestros principios, sin renegar nuestra propia idiosincrasia, sin despreciar en su totalidad muchos valores de la cultura occidental porque en esa forma nosotros creemos que manteniendo primero nuestra cultura propia y asimilando elementos de otras culturas estamos enriqueciendo la nuestra. Por ello creo que muchos antropólogos nos han orientado muy bien para que hagamos algo para que con su orientación y asesoramiento sepamos defendernos de tantos ataques que recibimos por todos lados. Por ejemplo durante el gobierno que presidió Rafael Caldera en el IAN hubo científicos sociales, antropólogos y sociólogos, que nos orientaron y asesoraron como Henry Sarmiento y Gerardo Clarac y nos recomendaron y dijeron que si queríamos organizarnos ellos nos asesoraban y efectivamente como quisimos organizarnos ellos nos asesoraron y creo que asesorar no sea ningún pecado, pues todo el mundo recibe asesoramiento a diestra y siniestra y en ningún momento esos asesores nuestros nos han impuesto y nos han dicho esto es lo que tiene que hacerse, sino que sencillamente nos han orientado y asesorado y esos sociólogos y antropólogos que siempre nos han asesorado sin imponernos sus ideas nosotros los consideramos como amigos nuestros. Así pues, si hay esa crítica de que hay antropólogos que son parásitos de los pueblos indígenas, yo diría que esos que atacan a esos amigos antropólogos es por algo. Hay un dicho que dice que nadie le tira palos o piedra a un árbol que no tiene frutos mientras que al árbol que está cargado de frutos apetecibles todo el mundo le tira piedra, todo el mundo le tira palos y a la mata que no está cargada nadie le tira ni un palo. De modo que en alguna forma yo considero positivo que le sigan tirando piedras para que ellos, con la tirada de piedras, se pongan más fuertes en sus planteamientos, en sus posiciones y eso nos sirve a nosotros para reafirmar que en la sociedad hay gentes, personas que nos quieren apoyar a pesar de que la gran mayoría nos desprecia y quiere que desaparezcamos del medio ambiente donde estamos, alegando muchas veces que somos inútiles, que somos problemas, cuando en ningún momento creemos que somos problemas puesto que no hemos venido a crear problemas de

ningún país extranjero al país donde estamos ahorita. Más bien, muchas veces los gobiernos, el Estado nos crea problemas creando parques nacionales, inventando leyes que nos hacen la vida imposible.

Yo creo que puede ser útil que haya mayor relación entre antropólogos y organizaciones indígenas o dirigentes indígenas, porque creemos que ellos nos pueden ayudar mucho por ejemplo en relación con la lingüística. Que sean pues como portadores de nuestros planteamientos relacionados con la tierra.

Por cierto, el primer problema de las comunidades indígenas del Estado Bolívar es el problema de la propiedad de las tierras por ser el más grave de todos los que confrontamos. Yo creo que no es problema únicamente de los indígenas del estado Bolívar sino del país y yo diría de toda Latinoamérica, o donde hay comunidades indígenas ya sea en Asia, África, Oceanía, porque el problema de la tenencia de tierras hasta ahora no ha sido resuelto por los gobiernos que hemos tenido a pesar de que en diferentes oportunidades, en diferentes eventos tanto nacionales como internacionales, lo hemos planteado. Creemos que el problema de las tierras, aunque para nosotros no es problema, surge por la sencilla razón de que el criollo y el indígena tienen una noción diferente de la tierra. Por ejemplo, nosotros observamos que para el criollo o para los no indígenas la tierra es una mercancía y con esa finalidad la cercan para venderla el día de mañana, o, como dicen, la tienen para engordarla, mientras que para nosotros los indígenas la noción de tierra es muy diferente; para nosotros tierra es padre y madre porque nos da de comer todos los días, en ella nosotros sembramos agricultura y de allí comemos, si necesitamos construir nuestras viviendas nosotros cortamos la madera, buscamos las pencas de moriche, buscamos los palos, etc., y cuando nos morimos nos cubre la tierra. En ese sentido, la tierra es una madre para nosotros. Pero resulta que cuando los indígenas defendemos nuestras tierras nos tildan de guerrilleros, de subversivos, mientras que cuando el criollo o el no indígena defiende su tierra, ése es el héroe, es el patriota. En ese sentido creemos que mientras no haya un entendimiento de los indígenas con el gobierno o con las instituciones, siempre existirá ese problema y esa situación nos preocupa de manera especial en el estado Bolívar.

Regresando al tema de los antropólogos, creemos que los científicos sociales, nos pueden ayudar asesorándonos en asuntos lingüísticos para nosotros poder escribir nuestra propia historia, para poder escribir nuestro propio idioma, nuestra propia gramática, para poder impulsar nuestra educación intercultural bilingüe, porque creemos que sin la educación intercultural bilingüe nosotros, los indígenas, seremos simplemente indígenas por la cara, por la piel. Pero nosotros en realidad queremos ser lo que hemos sido hasta ahora, gente con idioma propio, con cultura propia, con una identidad propia y creemos que, manteniendo una educación intercultural, enriqueceríamos nuestra propia cultura y perderíamos nuestra vergüenza étnica. En ese sentido creemos que los antropólogos nos pueden ser útiles, pues pueden llegar a ser promotores de las culturas indígenas en general.



## Lo imaginario y la construcción del espacio lacustre: los peligros engendrados por el agua y los colores

Jacqueline Clarac de Briceño\*

En la región occidental de Venezuela, y muy particularmente en la región andina, los lagos parecen haber tenido un papel fundamental en el pensamiento mítico, en la jerarquía religiosa y en el desarrollo socioeconómico de las sociedades amerindias prehispánicas, papel que han conservado en cierta medida hasta hoy, en la sociedad campesina originaria de aquélla lo mismo que en la mestiza.

Algunos de estos lagos están desapareciendo, sin embargo, o están en vía de desaparecer, o se mantienen a pesar de los obstáculos creados para su sobrevivencia por la contaminación ambiental, por su uso irracional, por la falta de verdadera planificación y control y por la prioridad dada a las ventajas económicas de otros sectores, generalmente urbanos, en detrimento de la protección ecológica.

El ejemplo más conocido es evidentemente el del Lago de Maracaibo, a causa de la explotación petrolera realizada dentro del mismo lago y en sus orillas. Pero también tienen problemas los lagos andinos, algunos de los cuales viven posiblemente sus últimos años, sin ninguna consideración de parte del sector gobernante por la cultura que fue engendrada en la región y uno de cuyos ejes es sin duda la idea del lago sagrado.

---

\* Centro de Investigaciones Etnológicas (C.I.E.T), Universidad de los Andes, Mérida.

El presente trabajo trata particularmente de estos lagos andinos, entre los cuales el más importante en la tradición mítica y ritualística es la “Laguna de Urao”, situada en la Cordillera de Mérida, en Lagunillas, municipio Sucre, estado Mérida, a unos 1.000 metros de altitud. Este lago, lo mismo que los otros de esta Cordillera, tiene un origen glaciario ya que todos se formaron según los geólogos al terminar la última glaciación, hace unos 12.000 años. Según el mito de origen, conservado hasta hoy por los campesinos, habrían sido formados por la pareja divina que cayó una vez de la Vía Láctea, espíritus del aire y del agua cuyos nombres autóctonos, de origen chibcha, son *shuu* (nombre onomatopéyico que representa el soplo de energía del sol) y *shia* o *jamashia* (nombre relacionado con la luna). Son al mismo tiempo los arco-iris macho y hembra (cuyos nombres españolizados son Arco y Arca), los cuales toman generalmente la forma de una gigantesca serpiente multicolor, razón por la cual los colores pertenecen al arco-iris en el pensamiento tradicional de esta Cordillera y son asociados al peligro bajo todas sus formas. La policromía, en efecto, atrae la muerte, la enfermedad, las catástrofes (sobre todo inundaciones y terremotos).

Los españoles del siglo XVI utilizaron el término “laguna” para referirse a los lagos del occidente de Venezuela (lo que no parece haber sucedido con los lagos del centro de este país), incluso en el caso del Lago de Maracaibo, razón por la cual los habitantes de sus riberas dicen todavía “La Laguna” para referirse a él, y en los documentos de la colonia aparece bajo el nombre de “*Laguna de Maracaibo*”. La utilización de este término “laguna” ha sido por lo menos una feliz adaptación lingüística a la naturaleza divina femenina de tales lagos en la tradición autóctona.

La “Laguna de Urao”, cuyo nombre autóctono, conservado por los indios de la zona, es *Yohama* o *Yojama*—denominación que contiene parte del nombre de la diosa *Jamashia* cuya traducción en “criollo” es doña Simona—es la Madre del Agua, Madre de todas las lagunas. Según el mito de origen, en efecto, ella fue la meta final del periplo de los dioses a través de la cordillera, periplo que empezó en la Vía Láctea, siguió en la Tierra a partir del Páramo de Santo Domingo (donde se formó la primera laguna), siguió luego la cuenca del río Chama, bajando desde la fuente de éste

en el Páramo de Mucuchíes, a 4.000 metros de altitud, para llegar finalmente hasta la Laguna de Maracaibo abajo, periplo que entonces tiene el sentido Arriba-Abajo-Noreste-Sur-Suroeste-Norte (Abajo final).

La Laguna de Urao es, conjuntamente con el pueblo de Lagunillas (cuyo antiguo nombre indígena era *Jamú*, el cual contiene también parte del nombre de la diosa) el centro equilibrante de este espacio físico-cósmico de la cordillera. Es la morada de la diosa al mismo tiempo que su útero, siendo la tierra el vientre de ella sobre el cual siembran los agricultores y dentro del cual entierran a sus muertos, enterramientos que, antaño, se realizaban dentro de cámaras funerarias subterráneas llamadas *mintoyes* (nombre indígena que significa a la vez “cueva” y, aparentemente, “útero” también). Dichas cámaras recuerdan en efecto por su forma el útero, y su entrada (llamada “chimenea” por los arqueólogos) recuerda la vagina, la cual se cierra en superficie con una laja de piedra. En estas cámaras se enterraba al muerto en posición fetal.

La Laguna-Madre (todas las otras lagunas son sus hijas, no tuvo hijo varón) se extiende al oeste de la pequeña ciudad de Lagunillas, nombre que pusieron los españoles a la ciudad de *Jamú*, centro de la cultura de la cordillera, con su concentración de sacerdotes-hechiceros, los *mojanés*, quienes practicaban los rituales de sacrificios y ofrendas a las lagunas y las altas montañas (maridos-hermanos de las primeras), así como las danzas sagradas de las cuales han quedado hoy vestigios a través de danzas pseudo católicas como las de la Candelaria, de San Benito, de San Isidro o de Santa Rita. Esos sacerdotes practicaban también una medicina shamánica y detenían el poder político.

El *urao* era parte importante de la economía de las etnias Jamuén, Quinaroe, Casés y Guazábara, que lo intercambiaban con las etnias vecinas y lo mezclaban al tabaco para fabricar una pasta llamada *chimo*, que todavía mascan los campesinos del occidente de Venezuela. Esas etnias tenían el control de la explotación de este mineral, parecido al sodio y que tiene, según Kleiss (1967: 5) un olor parecido al del ichtyol. Se presenta bajo dos formas microscópicas, de colores diferentes; una que presenta una cristalización más fina, la otra una compactibilidad mayor, la cual sería debida, según los análisis físico-químicos realizados, a una cantidad

mayor de calcio, diferencia que sería debida a su turno a diferencias entre los depósitos aluvionales (ver Drusini y Bocinaro 1988). Dicho control sobre la limpieza de la laguna y la explotación del *urao* de su fondo era ejercido hasta hace nueve años todavía por los indios de Lagunillas, descendientes de dichas etnias. Entre ellos sólo podían extraer el *urao* aquellos hombres que tuviesen un “contrato” con la diosa, el cual les permitía también limpiar la laguna y cortar así los juncos (“paja”) que la invaden periódicamente y que servían para hacer los techos de las casas (a fin de proteger éstas contra los malos espíritus del aire), así como las esteras sobre las cuales se dormía, y las escobas con las cuales se barría los alrededores de las viviendas.

El *chimó* servía también antaño para engordar los animales domésticos (pavos, llamados piscos en Mérida, los paujés y otras aves, así como el picure o conejillo de Indias), para lavar la ropa, y tenía además un importante uso medicinal, el único que ha sobrevivido entre los campesinos, ya que éstos lo utilizan mucho para curar en hombres y animales toda clase de heridas infectadas. Sirve sobre todo para matar en dichas heridas las larvas que depositan ahí las moscas, y protege igualmente los dientes contra las caries. Ya el médico alemán Kleiss, instalado en Mérida, había notado (1967: 5) que los campesinos de más de 60 años que mascaban *chimó* tenían todos sus dientes en buen estado.

La Laguna de Urao tiene la particularidad de poder “levantar vuelo” cuando está disgustada con los hombres, cosa que habría sucedido varias veces en el pasado, y que va a suceder pronto, dicen los campesinos, por la situación incómoda en la cual la tienen ahora los planes oficiales, el irrespeto de la gente de la ciudad y la contaminación. Todas las lagunas, sus hijas, están implicadas además, conjuntamente con el arco-iris, en los frecuentes terremotos de la cordillera, los cuales no son siempre temblores de tierra sino a menudo “temblores de agua”, los cuales se producen cuando la culebra gigante (la serpiente arco-iris, Arco o Arca) bebe agua en una laguna dejando su cola en otra, lo que provoca una “explosión de aire y de agua”. Esto es debido a la naturaleza propia del arco-iris y de las lagunas, que son Espíritus de Luz (y por consiguiente, del rayo también) y del Agua. Este fenómeno sería el que provocó, hace unos dos años, el temblor de 5 grados (escala de Richter) que estremeció a la ciudad de Mérida

y pueblos vecinos. Se debió a que Fundacite (organismo encargado del desarrollo científico-tecnológico de la zona) logró recuperar (con la ayuda de los indios de Lagunillas) la pequeña laguna de la Rosa, en el sitio llamado Las Tapias, donde se estaba construyendo el Museo de Ciencia y Tecnología, laguna que estaba aparentemente muerta desde unos veinte años atrás: al revivirla nadie pensó en hacerle las ofrendas debidas, lo que enfureció a Arco, de modo que fue a beber agua ahí dejando su cola en una de las lagunas “ más bravas ” del Páramo de los Conejos, al norte del Valle de la Pedregosa. Se relaciona igualmente Arco con el Relámpago del Catatumbo, el cual, al salir detrás de dicho Páramo, ilumina todo el valle y sus alrededores, fenómeno que se puede observar entre las 3 y las 5 de la mañana en madrugadas muy claras.

### *Lagunas, enfermedades, colores y plantas alucinógenas*

En la Cordillera de Mérida las plantas alucinógenas son parte de las plantas consideradas sagradas por los campesinos, característica que deben a su estrecha relación con los dioses. Se establece en base a tres criterios: a) un cierto tipo de hábitat (sagrado también, pues se trata de lagunas y montañas, identificadas con los dioses Arco-Iris), b) la presencia peligrosa de colores, en relación con los arco-iris (macho y hembra), con la orina de éstos y con ciertas aves y plantas alucinógenas, c) la capacidad para curar, unida a la alta capacidad para psicotizar y matar, que es propiedad del Arco-iris como de las plantas directamente asociadas con él. Estos tres criterios pueden combinarse o no.

Las plantas más sagradas se reconocen además por una cuarta característica, que se constituye en criterio para reconocerlas: la capacidad mágica para esconderse, lo que vuelve especialmente difícil su búsqueda.

La humanidad parece haber conocido desde muy temprano las propiedades psicotrópicas de ciertas plantas, siendo tal vez la más antigua de todas, en cuanto a su uso, la *Amanita muscaria*, hongo alucinógeno que, según los bioquímicos, representa un caso muy especial porque, contrariamente a otras sustancias psicotrópicas, su principio activo es eliminado sin ser metabolizado. Se utilizaba mucho en Siberia, la India y en

Europa, aunque en este último continente también tuvieron mucho éxito, por lo menos hasta el siglo XVIII, la Mandrágora y la Belladona. Existe sin duda una selección cultural en las distintas regiones del mundo, de ciertas plantas psicotrópicas nada más, o inclusive de una sola, aunque se tiene generalmente conocimiento de la existencia de otras. Es bien manifiesta esta selección, pues las poblaciones autóctonas generalmente tienen el inventario de todas las plantas utilizables en su medio ambiente, y las incluyen todas en su botánica terapéutica, como han podido observar a menudo los antropólogos, pero son muy selectivos en relación con las plantas que tienen ese tipo de propiedad psicotrópica. Sabemos por ejemplo que el yopo (*Anadenanthera peregrina*, o *Piptadenia peregrina*, según Evans 1982: 61) tiene la preferencia de los grupos étnicos amazónicos (ver Chiappino Cap.I en este volumen), o la jurema (*Mimosa hostilis*, siempre según Evans 1982: 60) la de los grupos del noroeste de Brasil, mientras que en Egipto y en la antigua Grecia se utilizaba con preferencia la jusquiame, más que todo para causar la locura en los enemigos, pero las sacerdotisas, sobre todo en Delfos, pronunciaban sus oráculos bajo la influencia del humo de sus semillas; parece que los brujos europeos del siglo XIII utilizaban también esta última planta para conjurar a los demonios. En el antiguo Perú es conocido que era el Cactus San Pedro (*Tricocereus pachanoi*) que tenía la preferencia - información que se tiene gracias a la arqueología de las culturas chavín, nasca y mocha - y que ha habido continuidad en su uso en la medicina tradicional hasta hoy. También es bien conocida la fama en México del Peyotl, que se consume bajo dos especies, *Lophophora Williams* y *Lophophora diffusa*, aunque utilizan también varios cactus, como los falsos peyotl de los indios Tarahumara (varias especies de *mammillaria* y *coryphanta*), y distintos hongos, especialmente los Psilocibeas, los Conocibeas y los Panaeobus, siendo así México la región del mundo donde se consumen probablemente más variedades de plantas psicotrópicas.

Pero las plantas más corrientes y conocidas en América por esta característica y las menos utilizadas en cuanto a estas cualidades psicotrópicas, son las del género *datura*, las cuales han sido identificadas a veces por los botánicos como Solanáceas, sin que haya consenso al respec-

to. Casi todos los vegetales psicotrópicos contienen azote, según informan todos los botánicos, y pertenecen por consiguiente a la categoría de compuestos químicos llamados alcaloides; según ciertos autores serían todas las datura químicamente análogas, pues sus principios activos se componen de alcaloides del tipo tropanol, sobre todo la atropina, la hyosciamina y la escopolamina.

La capacidad de las plantas alucinógenas de producir cambios en la función cerebral humana ha interesado mucho a los estudiosos en bioquímica, por la disposición espacial de los átomos de sus moléculas, que sería muy similar a la de nuestro cerebro. Ahora bien, al estudiar dichas plantas y sus efectos en nuestra especie, se ha dado generalmente la prioridad a su calidad psicoactiva y a su función iniciática en ciertas sociedades, así como a su capacidad para ayudar a los chamanes noveles a conseguir el trance (los viejos chamanes no las necesitan para desarrollar éste, a causa de su larga experiencia, como han observado los antropólogos que se han ocupado de chamanismo), o a provocarlo en ciertos pacientes. Esta relación con el ritual y la iniciación es también lo que ha atraído a muchos jóvenes de las ciudades en muchos países del mundo (muy especialmente en América) y los ha llevado a consumir dichas plantas, como una búsqueda de nuevas experiencias de carácter místico.

Se ha trabajado sin embargo muy poco sobre sus otras cualidades y consiguiente uso por ciertos grupos humanos. Éste es el aspecto que me interesa tratar aquí: la representación de tales plantas entre los campesinos de la Cordillera de Mérida, dentro de la tradición médica menos “visible de ellos”.

### *Las plantas alucinógenas en mérida, su representación y uso*

Los médicos yerbateros, también llamados “rameros” y los *mojanos* (chamanes andinos) no hablan fácilmente, en efecto, de tales plantas, y cuando se les pregunta acerca de ellas, acostumbran decir al principio que no las conocen. Esta actitud se debe también al hecho que, como dicen ellos, “la juventud es muy loca hoy en día”. Sin embargo, las tienen en gran estima, porque “ésas son las mejores para curar, pero también para matar o volverle loco a uno, porque ahí donde está el remedio

ahí está también el veneno”. Como podemos observar, piensan del mismo modo que los antiguos griegos quienes llamaban *pharmacon* al remedio y al veneno.

Los campesinos de Mérida acostumbran clasificar tales plantas en tres grupos: 1) las campanitas, también llamadas borracheras o borracheros (éstas incluyen el floripondio), 2) el *ñongué* y 3) los hongos.

1) Las campanitas reciben su nombre de la forma de sus grandes flores y el nombre de borracheras les viene del efecto que causan éstas lo mismo que las hojas, en “personas tontas, porque no las saben usar” como dicen los campesinos. Incluyen una cantidad de especies, con tamaños, formas y colores diferentes. Hace poco todavía se decía que eran del género *Datura*, pero ahora los botánicos dicen que son todas *Brugmansias* y no *Datura*, otros dicen que son de la misma familia que la papa, o sea, solanáceas. Evans (1982: 93) que la borrachera *Iochroma fuchsioides*, dice que es “una de las veinticuatro especies de *iochroma*, todas originarias de las altas tierras de América del Sur... no se ha hecho todavía ningún análisis químico de ellas, se sabe solamente que pertenecen a la familia de las Solanáceas, bien conocida por sus propiedades narcóticas y alucinógenas”. Estos análisis se están realizando actualmente en los laboratorios químicos de la Facultad de Ciencias de la Universidad de los Andes, Mérida, y los botánicos interesados en ello son los que aseguran que estas plantas son *Brugmansias*.

La mayoría de las veces son plantas domésticas, o semidomésticas, hasta el punto que algunas de ellas no se reproducen ya mediante semillas, sino con estacas, pero siempre en ambientes húmedos. Todavía crecen sin embargo en forma silvestre, especialmente en lugares de pantanos o aguas, como dice el campesino, “ahí donde nace también el Arco” (arcoiris). Eso las hace concebir como perteneciendo a Arco, ese personaje mítico de tanta importancia en los Andes de Venezuela como en otras regiones de América<sup>1</sup>, relacionándolo siempre con el agua y, en Mérida, con el agua bajo todas sus formas, adquiriendo estas características positivas o negativas según el momento, el lugar, la función o disfunción del agua y con qué se la asocia. Los pantanos, por ejemplo, son siempre negativos, lo mismo que la “brisa de Arco” también llamada “miao de Arco”, que se da



cuando el arco-iris orina sobre el mundo, dejando algo de su orina multicolor en ciertos charcos y sobre todo en los pantanos. Todo lo que ahí crece se le asocia como algo negativo, menos cuando se trata de curar la enfermedad provocada por la contaminación de tales aguas o tales lluvias, y para la cual se utiliza, en cierta forma homeopática, las mismas plantas venenosas porque pertenecen a Arco, y que éste provoca la enfermedad pero también la cura.

Es de notar que los campesinos, aunque conocen muy bien las diferencias fenotípicas entre las distintas especies de borracheras, no las diferencian lingüísticamente porque se interesan para la clasificación en la capacidad terapéutica similar que tendrían todas ellas, así como la parte del cuerpo enfermo para la cual se utilizan y la relación estrecha que tienen con Arco, quien es “el dueño de los colores y del veneno” (acerca de esta última característica de Arco, ver Clarac 1981 y 1982).

Estas son las propiedades que tienen en común las borracheras:

A. Provocan una “borrachera muy desagradable” en el que imprudentemente las consume, efecto que “suele durar varios días y deja a la persona definitivamente loca”. Dicen los campesinos que “los indios daban esas matas a los españoles para matarlos o volverlos locos”, de modo que las campanitas habrían tenido un papel en la resistencia cultural durante los primeros tiempos de la conquista y de la colonia.

B. Todas las campanitas tienen el mismo uso medicinal, en relación a los siguientes problemas de salud:

a) Problemas digestivos y problemas de desequilibrio del órgano del equilibrio y de la concepción en la representación anatómica humana del campesino: la Pelota Padre y Madre (acerca de la descripción de este órgano y sus propiedades, ver Clarac, 1981, Cap. 6).

b) Sus hojas en brebaje sirven para los partos difíciles, los cuales se relacionan con los problemas de la Pelota Madre y la enemistad con Arca (arco-iris hembra), la antigua diosa-laguna-luna de la fertilidad de la tierra y de las mujeres, que se molesta cuando no le hacen los sacrificios de niños como antaño.

c) El mal aire y el pasmo, enfermedades asociadas con las malas entidades del aire. Ellas se alojan en alguna parte del cuerpo, de donde

eran desalojadas antes por el *moján*, el cual chupaba la parte enferma con esta intención, escupiendo luego en una ponchera de agua la entidad causante del mal, bajo la forma de algún gusano o insecto.

Hoy se utiliza una decocción de las hojas de las campanitas, que se bebe en muy pequeñas dosis y se aplica también sobre la parte dolorosa. Los campesinos más transculturados dicen que sirve esta decocción para el reumatismo.

C. En cuanto a las cualidades psicoactivas de tales plantas, se utilizan a veces para calmar a las personas nerviosas que sufren de insomnio, colocando, por ejemplo, una flor de floripondio (una de las Campanitas) debajo de su almohada para que concilien el sueño y que éste sea “bonito y colorido”. Todas las Campanitas no sirven para este efecto pues algunas son demasiado olorosas y su olor demasiado peligroso causa dolor de cabeza, fuertes alergias y vómitos. Así mismo, nos dice Bernabé Cobo acerca de la *Datura arbórea* de los Andes Centrales que “el perfume de una sola flor en el cuarto es tan poderoso que causa ansiedad y dolor de cabeza al que la olera demasiado tiempo” (citado por Sharon 1988), y en Perú se suele utilizar para reforzar en ciertos casos los efectos del cactus San Pedro.

2) El *ñongué*, o *ñungué* constituye por sí solo el segundo grupo de la clasificación campesina. No se trata de una brugmansia como las campanitas, sino que es considerado “realmente” del género *Datura* por todos los botánicos que se ocupan de este tipo de plantas. Correspondería en la clasificación de Evans (1982) a *Datura ferox*, especie que según él sería la más frecuente en los Andes. Nos parece sin embargo que, para Mérida, la planta más frecuente de este género sería *Datura inoxia*, aunque otros pretenden que se trata de *Datura stramonium* (por ejemplo, Steyermark y Huber 1978), colocándolo dentro de la familia de las Solanáceas, con lo cual podemos observar la confusión existente todavía entre los botánicos acerca de la clasificación de tales plantas.

Aunque tiene el *ñongué* un uso medicinal (infusión de sus hojas) idéntico al de las Campanitas, es decir, para curar ciertos problemas estomacales o enfermedades de la Pelota, así como los dolores debidos al mal aire o al pasmo (acerca de la descripción de estas enfermedades, ver Clarac 1981), se distingue de las primeras plantas por otro uso medicinal: para

los casos de enfermedades de la piel (igualmente relacionados con Arco), las paperas, los piojos y para la caída del pelo, así como para las lesiones de la piel causadas por el contacto con la corteza de ciertos árboles (también relacionados con Arco), como el *pepeo* (de la familia de las Anacardiaceae Annonaceae, cuyas especies presentes en Mérida podrían ser *Toxicodendron striatum*, o *Rollinia fendleri*, o *Guatteria saffordiana*, si se cree a Steyermark y Huber (1978, lámina 32) y el *cacuche* (*Mauria heterophylla*), que pertenecería también a la familia de las Anacardiaceas.

Los diversos síntomas relacionados por los campesinos con la “enfermedad de Arco” corresponderían en algunos casos a la sintomatología que asocian los médicos “científicos” con la leishmaniasis, con el mal de Chagas, con la escabiosis, con las varices en fases flectásicas, con la piodermitis, la diabetes y las infecciones de la piel debidas a rasguños.

Ambos grupos de plantas se relacionan con las enfermedades del frío-calor, con las serpientes (“culebras”) arco-iris (macho y hembra) y los malos espíritus del aire, o encantos. Es decir, todas tienen que ver con la relación del hombre con el medio exterior sacralizado y con las antiguas creencias indígenas de la Cordillera. Notaremos que Jacques Mabit (Centro de Rehabilitación de Toxicómanos, Tarapoto, Perú), al referirse a la planta psicotrópica llamada *ayahuasca* y a la doble serpiente enroscada que los Ashaninka del Amazonas peruano asocian con ella, dice que “tienen una extraña similitud con esta omnipresente serpiente cósmica de todas las tradiciones, y con las características serpentiformes de la doble hélice de ADN”, dándole así un origen genético a la concepción chamánica amazónica y a todos los sistemas de creencias en el planeta que se refieren a dichas serpientes (Mabit 1996).

3) Finalmente, hay en la cordillera un tercer grupo de alucinógenos que utiliza el campesino con fines terapéuticos, el hongo, el cual tiene un significado y un puesto especial en la medicina tradicional merideña. Hay varias especies de hongos en la cordillera, muchas con propiedades psicoactivas, pero el que sirve a causa de que tiene cualidades terapéuticas propias y/o complementarias es el hongo de la bosta de vaca, el cual es clasificado por autores que han estudiado este hongo en Cuba, en México y en muchas otras partes del mundo como *Stropharia cubensis*, de la fami-

lia de las Agaricaceas o Strophariaceas, aunque no se han querido pronunciar todavía los botánicos de la Universidad de los Andes al respecto. Como su *hábitat* natural es la bosta de vaca y que no había vacas en América antes de la llegada de los europeos, los especialistas discuten acerca de si habría sido importado desde Europa, o tal vez desde las Filipinas (con las cuales tuvieron los españoles relaciones comerciales); la discusión se complica cuando se consideran, por una parte, los informes de las primeras crónicas españolas acerca de su uso por los mayas y aztecas y ciertos bajo-relieves y estatuas prehispánicas y, por otra, la información etnográfica que recogí de los campesinos merideños, según la cual este hongo crece también en la bosta de otros animales, por ejemplo la danta, sin que esto haya podido ser confirmado todavía por los botánicos de la ULA. La hipótesis del origen también americano de este hongo se debe a que los aztecas lo conocían bajo el nombre de *di-shi-tjo-le-rra-jalo*, el cual significaría “el hongo divino de la bosta” y recibe hoy, en Oaxaca (Sierra Norte Mazateca de México), el nombre de San Isidro (*ndixjiifo xsaa Sidro*) (Cortés 1976: 349-356), con lo cual observamos con interés que hay dos santos que son relacionados en América con cactus y hongos alucinógenos: San Pedro y San Isidro, sin que se haya podido conseguir todavía la relación entre dichos santos y esos hongos.

Los campesinos distinguen los hongos de estiércol de caballo de los de bosta de vaca, reconociendo tres clases entre estos últimos: el blanquito fino, el acidito (parece ser el hongo todavía joven) y el de la faldita y corolita (el hongo adulto, cuya cabeza pierde su punta y cambia de color al envejecer). Este último es el utilizado con prioridad lo mismo por el campesino como por los jóvenes de la ciudad. Los del estiércol de caballo serían solamente venenosos y no utilizables en terapia tradicional.

Algunos jóvenes intelectuales de Mérida que los han consumido, clasifican los hongos de la bosta de vaca en “Aztecas” e “Hindúes”, refiriéndose con esto a sus formas (los Aztecas serían redondos, los Hindúes fállicos -estos últimos son probablemente los “aciditos” de los campesinos), y dan la preferencia a los primeros porque “al consumirlos los seres que se ven vivir en los árboles tienen un gran parecido con las figuras de los códices mayas y aztecas”.

Son sagradas ciertas plantas porque crecen en el mismo *hábitat* que sirve de morada a los dioses e incluso que es en cada caso el mismo dios, es decir: las altas montañas, los pantanos, las orillas de lagunas y en general todos los lugares húmedos, moradas de los encantos o Arcos cuyos nombres indígenas se conservan en algunas partes (*ches o cheches* en el Páramo de Mucuchés, *shuu y shia o jamashia* en la zona de Lagunillas).

Tales lugares son el objeto de rituales de ofrendas todavía hoy, para exorcizar sus influencias peligrosas y dañinas cuando el hombre ha de cruzarlos. Se acostumbra también utilizar las llamadas “contras” para prevenir sus efectos negativos en estos casos, efectos que pueden llegar a ser mortales; la principal de esas “contras” es la sal, alimento de los hombres odiado por los dioses (ver Clarac 1981: Parte II).

### *Policromía y plantas alucinógenas*

En 1981, mi trabajo etnológico en la cordillera ya me había llevado a observar y analizar algunos rasgos culturales importantes en relación con la representación y uso de los colores, por ejemplo, ciertos mitos y patrones de conducta, los temores hacia los seres policromos tales como el arco-iris y ciertas aves como el tistire y el airón, que son de la familia del quetzal, los peces de lagunas y ríos, así como ciertos datos arqueológicos acerca de la cerámica prehispánica y tradicional contemporánea (Clarac 1981). Luego comparé tales datos con los de otros antropólogos para otras regiones de América, sobre todo la región amazónica, para la cual hay bastante información (Clarac 1982). Acerca de este problema Lévi-Strauss (1964: 376, la traducción aquí es mía), escribió que tal horror era un “fenómeno bastante excepcional”, que se consigue en los mitos de los Bororo, Vilela y Tukuna del Amazonas.

Porque se reconocen como seres cromáticos el veneno y la enfermedad, éstos tienen con el arco-iris una propiedad en común, de modo que este último es apto para significar a aquéllos. Por otra parte, la observación empírica de los daños que causan los tres lleva a la inferencia (o verifica la hipótesis) de que lo continuo lleva en sí lo discontinuo, e incluso lo engendra. Pero a partir del momento cuando se deja de ver al arco-

iris como agente y que se hace de él un objeto de la acción, se invierte la relación anterior. Un cromatismo significativo, forma negativa del orden diatónico, es sustituido por un cromatismo significado, ya que este orden no es sino el residuo de un continuo devastado: materia positiva a partir de la cual se edifica un orden también diatónico que se atribuirá a la naturaleza.

El héroe vilela obtiene su cromatismo de un collar de distintos colores, recogidos cerca del agua, por lo que “centellea en la noche” (luna), y entre los tukuna y los bororo existiría una triple asociación del arco-iris, del cromatismo y del veneno. En aquel artículo yo hacía ver que, en cuanto a la Cordillera de Mérida, la asociación parecía reducirse al arco-iris y al cromatismo cerámico y al de las aves y peces, porque entonces no había encontrado todavía referencias al veneno sino sólo como “miao del arco” (orina del arco-iris). Había observado en aquel momento que los efectos deletéreos del cromatismo, claramente expresados en el mito, se encontraban acentuados en el arco-iris por ser éste, en el mito vivido, el “dueño de los colores”, en tanto que significativo, pero se acentuaba en el mismo personaje femenino del arco-iris, al volverse éste significado a través de la alfarería (enseñada a las mujeres por Arca), “que no puede tener colores porque éstos pertenecen a Arco”. Además, la alfarería está estrechamente identificada con el agua, es decir con la misma Arca, personaje de origen celestial y acuático, con el cual se identifican también los peces (cuyos propietarios son Arco y Arca, razón por la cual, en la tradición autóctona, la pesca es prohibitiva) y los pájaros como los del género Quetzal, los cuales hacen su nido a proximidad de las cascadas, tienen brillantes colores, de modo que los relacionan con la serpiente mítica Arco-iris, y son mensajeros de muerte.

Ahora bien, la fórmula elaborada por Lévi-Strauss para expresar la relación Arco-iris /cerámica incluye dos combinaciones: 1)  $1A = 2A$ , es decir: alfarería policroma corresponde a una representación de arco-iris ambiguo (+ -); 2)  $1B = 2B$ , es decir: alfarería sin colores corresponde a un arco-iris temible (-). Yo mostraba, en ese mismo artículo de 1982, que esta fórmula podía completarse con otras dos combinaciones no tomadas en cuenta por este autor -porque aparentemente no se consiguieron en el Amazonas- y que se podían considerar como una nueva hipótesis: 3)  $1B =$

2A (es decir: alfarería sin colores corresponde a arco-iris ambiguo) y 4) 1A = 2B (es decir: alfarería polícroma corresponde a arco-iris temible). Hacía ver entonces que las fórmulas 2 y 3 correspondían a la zona de la Cordillera de Mérida, con la hipótesis de que la fórmula 4 pudiera verificarse tal vez en los estados Lara y Trujillo, donde la cerámica es polícroma y el arco-iris (por lo menos en Trujillo) es temible (no hay todavía investigaciones en el estado Lara acerca de este personaje). Yo emití otra hipótesis más según la cual el mestizaje, probablemente, había hecho que arco-iris adquiriera un significado de “temible” en lugar de “ambiguo”.

En cuanto al veneno, dice de él Lévi-Strauss que, en el Amazonas, “regresa al excremento para el cual no debe sentirse asco” ya que “la tierra de sombra” (con la cual se prepara la pintura oscura) se llama “excremento de la Culebra Gigante” (Lévi-Strauss 1964: 329), de modo que yo proponía (Clarac *ibid.*) considerar la conmutación y transformación siguientes, al pasar del Amazonas a los Andes:

Excremento de la Culebra Gigante / Orina (miao) de Arco (Culebra Gigante)

Tierra oscura, asociada con el agua terrestre benéfica (+) / Agua celeste, maléfica (-)

Desde 1982 he seguido trabajando en la Cordillera, y las constataciones hechas anteriormente han sido siempre confirmadas, pero se han complicado mucho más, mostrando que la zona andina venezolana es muy compleja y completa desde el punto de vista mítico y el de las representaciones simbólicas, como procuro mostrarlo en Clarac (1997). En efecto, no sólo el veneno ha sido re-encontrado cuando me puse a investigar acerca de las plantas alucinógenas y su uso, descubriendo que son identificadas por el campesino con el Arco-iris temible, sino que encontré, además de la orina de este personaje, la gran importancia que también tiene en este sentido la tierra de arcilla en tanto que excremento invertido del Cachicamo de Oro, ser solar que se encuentra con el arco-iris en relación a la vez complementaria y de oposición:

Sol / Arco-iris (arriba) / Sol / Subsuelo (Cachicamo)

es decir:

Arriba Absoluto / Abajo Absoluto

Policromía / Síntesis policroma realizada en el oro

Hablo de excremento invertido, porque el cachicamo mítico (en el mito vivido todavía en ciertas zonas de la cordillera), que cayó del mismo sol una vez, vive en el mundo de abajo donde ingiere tierra (arcilla) que transforma en sus entrañas en oro, de modo que, con sus excrementos de oro (peloticas de oro) construye sin cesar en el fondo de la tierra el eje (o viga, u horcón) que sostiene el mundo. Así que, en la representación campesina, el oro viene siendo de origen celestial, solar, y sintetiza en sí la policromía del arco-iris y todas las policromías, así como el peligro de los seres sagrados. Puede ser la razón por la que las etnias de la Cordillera Andina venezolana no llevaban prendas de oro como en otras regiones de América. Tenían oro, como sabemos hoy, y fabricaban con él sólo ciertos objetos rituales, de ofrenda a los dioses de lagunas y páramos, muy especialmente a la Laguna de Urao, es decir Sol-Luna, o Arco-iris macho y hembra y, como dice el campesino de hoy, descendiente de aquellos indígenas: “El secreto del oro se enterró a la llegada del español”, se enterró con el águila de oro que habrían enterrado los indios en alguna parte de la cordillera, y se enterró con el secreto del cachicamo en el fondo de la tierra.

Tenemos entonces que se pueden volver a clasificar las plantas alucinógenas, dentro de esta representación, en dos tipos: 1) las campanitas o borracheras, incluyendo el *ñongué*, directamente relacionados con el arco-iris y el peligro del color y 2) los hongos, que vienen del excremento de la vaca y del subsuelo dominado por el cachicamo, y se encuentran relacionados con el peligro de la policromía sintetizada por el oro. Así que la transmutación lograda por el cachicamo es como sigue:

tierra / oro (excremento del cachicamo) / tierra / excremento de la vaca / hongo alucinógeno / uso medicinal

Por necesitar éste para fines medicinales, el campesino ya no deja que los jóvenes de la ciudad vengán a buscarlo para consumirlo con fines psicotrópicos. No está de acuerdo con este último uso y no entiende la búsqueda mística que tienen dichos jóvenes con este consumo, que ellos



ejecutan un poco incoherentemente ya que no pertenecen a una tradición al respecto. Procuran re-crear ésta, con rituales casi siempre individuales, pero a veces también colectivos, a fin de obtener una “comunidad íntima con la naturaleza” y revelaciones acerca de ésta, pues dicen verla en estos casos “realmente vivir”. Varios de ellos aseguran “haber logrado con esto un conocimiento profundo de sí mismos”, pero se autorrestringen el consumo del hongo, porque “a ciertas personas las libera el hongo de traumas pero a otras las mata o las enloquece”. Ellos atribuyen al estado de ánimo de los consumidores y al tipo de conflictos que puedan tener en su inconsciente, a la pureza o no de sus intenciones, al respeto mayor o menor que muestran hacia el hongo: “si el hongo no se muestra, si se esconde, no hay que buscarlo mucho, porque significa que no quiere ser consumido; por lo contrario, cuando se muestra hay que consumir todos los que se descubren, pues así lo desea el hongo”.

Esta es una característica en la cual coinciden campesinos y jóvenes consumidores de la ciudad: el hongo se esconde cuando no quiere que lo encuentren, y “si se quiere forzarlo el hongo castiga”. Dicen los jóvenes que esto significa que “produce unas visiones terroríficas, las cuales lo pueden volver loco a uno para siempre, e incluso matarle a uno”.

Este consumo autorrestringido de hongos entre dichos jóvenes urbanos va relacionado, entonces, con lo que podríamos considerar como un culto naciente, en el cual la naturaleza es el personaje principal, en proceso de ser divinizado, un personaje con características míticas vividas como “reales”, como “la verdadera realidad”, como dicen algunos de ellos. Esta reverencia y amor por la Naturaleza (incluye principalmente las altas montañas, las lagunas, los ríos y quebradas, todos los árboles, ciertas plantas) se manifiesta en excursiones frecuentes a zonas de alto páramo y lagunas, y a recolección en grandes sacos de la basura que dejan arriba manos sacrílegas como las de turistas inconscientes.

El campesino conoce los efectos psicotrópicos del hongo pero son otros los que le interesan y que él utiliza mayormente: en los pueblos del sur de la cordillera, por ejemplo, se lo seca y reduce a polvo para curar las enfermedades de la piel (generalmente atribuidas a Arco), incluyendo la pañalitis de los niños, y también para detener hemorragias, para muchas

heridas y la cicatrización de las mismas. Además, en el alto páramo lo asocian con el Díctamo real, la planta sagrada por excelencia, pues es la planta del Sol, que sólo crece en el páramo, a altitudes alrededor de 4.000 metros, y es identificada con el venado, animal que era sacrificado antaño al alto páramo. De tales sacrificios ha quedado en Mérida un recuerdo lingüístico relacionado con un fenómeno hermoso e impresionante, que nunca puede ser olvidado por el que lo ha presenciado: el Sol de los Venados, que se da tres o cuatro veces al año sin avisar, en el momento de la puesta del Sol, y enciende toda la cordillera, la cual se destaca durante unos minutos en rojo vivo sobre un cielo libre de nubes, cosa muy rara en la Sierra.

La recolecta del Díctamo real está relacionada todavía con la antigua tradición indígena de la iniciación de los adolescentes varones, quienes deben subir solos al páramo (tierra sagrada, es decir, prohibida y altamente peligrosa, donde reinan lagunas, piedras que reciben ofrendas y las distintas especies de frailejón o *espeletia*) para mostrar su valor, viaje que, para ser totalmente exitoso, ha de terminar con una recolección de díctamo real, planta panácea cuya búsqueda está llena de obstáculos pues ella, como el hongo, se esconde.

De modo que el campesino paramero, que fabrica con ella el bebedizo sagrado que cura todos los males, ha de esconderse en el páramo de noche, hasta la salida del Sol, a fin de vigilar dónde cae el primer rayo de éste: sobre el Díctamo real. La consecución de la planta es facilitada además por el venado, que en ese momento llega para comerla. Según otra versión el venado come esta planta a la puesta del sol (hora del sol de los venados), cuando el último rayo de éste cae sobre ella. Por esta razón hay dos plantas que son identificadas como díctamo real por el campesino: una de florecitas blancas, que se vuelven amarillas, otra de florecitas moradas. Los botánicos de la Universidad de los Andes no aceptan que haya Díctamo real en la cordillera, porque hasta ahora no han podido identificar ninguna especie que responda a esta denominación; opinan que “los campesinos tienen una confusión al respecto, y llaman díctamo varias plantas”, tales como la *Gentiana nevadensis* o el Guaco negro (la primera, por cierto, según los exámenes de laboratorio realizados hasta el momento, contendría un antidepresivo).

Pero lo importante para el antropólogo es esta representación dual del campesino merideño, en la cual el Dícamo existe bajo dos variantes opuestas, relacionadas con dos posiciones opuestas del sol y del día, y que se hace con ambas plantas (separadamente) el medicamento más importante de la tradición autóctona.

La asociación hecha entre el Dícamo real y el hongo de la bosta se debe a que ambos son considerados sagrados por el campesino porque “esconden secretos de la naturaleza”, los cuales no puede conocer todo el mundo. El dícamo da vida porque posee la esencia del Sol, por esto sirve sobre todo para los problemas de salud relacionados con la pérdida de energía y la degeneración de tejidos. Representa al dios Sol, hermano-marido de la diosa Luna-Laguna, mientras que los hongos, los cuales se agregan al dícamo para fabricar el bebedizo sagrado, representan a los pequeños dioses de abajo, los dioses enanos, que se manifiestan en la bosta y son engendrados a partir del lugar de la tierra donde reina el cachicamo de oro, ser también solar, de modo que tenemos un encuentro así del sol de arriba con el sol de abajo, en un remedio que devuelve al hombre la salud perdida.

### *El futuro a mediano plazo de la Laguna de Urao y otras de sus hijas*

La Laguna de Urao y sus hijas están “muy bravas” actualmente, dicen los campesinos, a causa de la situación de permanente irrespeto en la cual la tienen las autoridades del Parque Nacional. Los habitantes de la ciudad de Mérida y los turistas de otras regiones del país (“gente de otra nación” como los llaman a todos ellos los indios de Lagunillas) hablan en voz alta a sus orillas, se pasean en barquitos de vela, ponen música de rocola a todo volumen (cosa terrible ya que siempre fue prohibido el ruido de toda clase por los “encantos” de lagunas y páramos a los habitantes de la región). Perturban también con olores inhabituales el ambiente, de modo que indios y otros campesinos temen que la laguna-madre, la culebra gigante, se transforme en águila para “levantar vuelo” a fin de irse nuevamente, como lo hizo antaño según el mito de origen (pues el primer sitio que había ocupado ella no le había gustado, lo que había provo-

cado su mudanza, “volando”, al lugar donde está desde hace muchos siglos, en Lagunillas). El cachicamo de oro está también molesto con la situación, de modo que está practicando actualmente una geofagia sin control, sin defecar, es decir, sin fabricar pelotas de oro, así que está dejando de fabricar también el horcón del mundo, lo que puede significar una catástrofe cósmica. El mundo entero se está desequilibrando entonces, lagos y cachicamo van a regresar al cielo, de donde llegaron una vez.

Esto nos puede sugerir, además de una reflexión ecológica, una reflexión histórica: las poblaciones americanas autóctonas habrían contestado, tal vez, a la agresión española sobre todo con respuestas míticas, adaptando los mitos antiguos a la nueva situación planteada por la invasión de esos hombres extraños, y hoy hacen lo mismo, con predicciones de venganzas divinas. Es decir, parece como si la solución habría sido muchas veces de carácter mítico, solamente, en la espera fatalista de lo que pueda pasar, porque ha pasado ya antes, ha habido situaciones caóticas, como lo muestra el mito, pero luego todo se arregló, pues el orden siempre sucede al caos (acerca de esta noción del desorden -orden en sucesión permanente en el pensamiento del hombre de la Cordillera de Mérida, ver J. Clarac 1981: Parte II).

Ha habido intentos, sin embargo, de parte de otros sectores de la población, para salvar las lagunas, especialmente las tres que se encuentran en peligro inmediato: la Laguna de Urao, por las causas que hemos indicado, y dos de sus hijas, la Laguna de la Rosa (la del reciente “temblor de Agua”), situada en Las Tapias, Mérida, en el complejo del Museo de Ciencia y Tecnología, pues su mantenimiento le parece demasiado caro a las autoridades del Ministerio, y la Laguna de Caparú, la más cercana en el espacio a la laguna-madre. Esta tercera laguna es un reservorio de fauna y flora que, según los ecólogos de la Facultad de Ciencias (Universidad de los Andes) es único en el mundo, y se pudo mantener intacto hasta ahora gracias a que no había ninguna ruta de acceso hasta ahí. Esta situación ha cambiado, sin embargo, con el programa del gran complejo artesanal que se va a construir prácticamente a orillas de dicha laguna, con una carretera que pasará al lado de ella.

En vista de esta situación se realizó un foro con la participación de los habitantes de Lagunillas y los representantes de la Universidad de los

Andes y del Ministerio del Ambiente, foro en el cual manifestaron estos últimos que se había tomado la decisión de “dejar morir” la Laguna de Urao (y posiblemente la Laguna de la Rosa también), porque el Ministerio ya no podía sostener el alto costo de su mantenimiento. Se les recordó que los indios de Lagunillas habían logrado durante muchos siglos conservar estas lagunas, sin los recursos de la alta tecnología actual, y que se podía simplemente pagarles ahora mensualmente para que se ocupen de la limpieza permanente de las mismas (mucho más barata que la concepción de “limpieza sólo cada cinco años”, que es la del Ministerio). Infelizmente, parece que existe una barrera burocrática para esta solución: la Laguna de Urao es Monumento Natural de la Nación, y por ley sólo un organismo público puede ocuparse de ella de modo que sólo quedaría, según esto, un último recurso para salvarla, el de lograr interesar a la UNESCO en el problema.

#### NOTAS:

<sup>1</sup> Por cierto, traté de mostrar en un artículo posterior (1994) que la creencia en Arco-iris = Culebra Gigante es de toda América.

#### REFERENCIAS:

- Añez, N. y otros (1989) “Registro de especies flebotominas en focos endémicos para leishmaniasis en el Edo. Mérida, Venezuela”, en *Boletín de la Dirección de Marialogía y Sanamiento Ambiental*, vol. XXIX, No.14.
- Clarac de Briceño, J. (1981) *Dioses en Exilio. Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Caracas: Fundarte.
- \_\_\_\_\_ (1982) “El horror a la policromía en la Cordillera de Mérida”, en *Boletín Antropológico*, ULA, No. 1.
- \_\_\_\_\_ (1985) *La persistencia de los dioses*. Mérida: Publ. del CDCHT-ULA, Bicentenario de la Universidad de los Andes.
- \_\_\_\_\_ (1994) “Espacio y Mito en América”, en *Boletín Antropológico*, ULA, No.24.
- \_\_\_\_\_ (1997) “El animal fabuloso y el animal mítico en la Cordillera de Mérida y Colombia”, en *Boletín Antropológico*, ULA, n° 39: 36-69.

- Clarac de Briceño J. y Otros (1996) *Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y su eco cultural*. Mérida: CDCHT, CP, Museo Arqueológico, ULA.
- Drusini, A. y F. Businaro (1988) "Informe sobre la exploración acuática de la laguna de Urao en Mérida", en *Boletín Antropológico*, No. 14.
- Evans Shultes, R. (1982) *Atlas des plantes hallucinogenes du Monde (Un précis de chimie et de botanique)*. Trad. del inglés por J. Lepage, De. Paris: L'Aurore.
- Evans Shultes, R. y A. Hofmann (1984) *Les plantes des dieux. Ethnologie et Biochimie*. Paris: Ed. Berger Levrault.
- Indios de Lagunillas (1988) "Declaración", en *Boletín Antropológico*, No. 14.
- Higuerey, B. P. y L. Navarro (1992) *Aspectos relacionados con la leishmaniasis en la Región Andino-Venezolana*. Mérida: ULA.
- Kleiss, E. (1967) "Fruchtbar Keitsidole det Timoto-Cuicas (Ein Beitrag zur Kenntnis der frühen venezolanischen Medizin und Kulturgeschichte)", en *SUDHOFFS ARCHIV*, F. Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, Band 5 Heft 1.
- Lévi Strauss, C. (1964) *Le Cru et le cuit*. Paris: Le Seuil.
- Mabit, J. (1996) "Consideraciones acerca del brebaje Ayahuasca y perspectivas terapéuticas", en *Revista Peruana de Neuropsiquiatría*, t. IV, No. 2.
- Novoa, M. D. (1979) *Revisión histórico-bibliográfica de la enfermedad de Chagas*. Mérida: ULA.
- Steyermark, J. A. y O. Huber (1978) *Flora del Ávila*. Madrid: Incafo.

## El problema de la tierra indígena en Mérida: una constante histórica

Luis Bastidas Valecillos\*

El trabajo con comunidades campesinas, mestizas y descendientes de indígenas, genera sin lugar a dudas un sinnúmero de inquietudes. Una de éstas es la relacionada con la tenencia de la tierra, pues ésta ha sido una problemática que ha estado presente desde la llegada de los españoles y, por ende, la podemos definir como una constante histórica en el proceso sociohistórico de Venezuela y de América Latina.

Las fuentes utilizadas para el estudio de esta temática son las orales y las escritas, en este caso espacio, tiempo, fuentes y el mismo hombre se articulan y vinculan. Se pondrá el énfasis en los testimonios e inquietudes de los campesinos, pues el punto de vista de estos por lo general es ignorado al considerarlos incapaces de formular y generar respuestas a los problemas que les atañen. No obstante, al evaluar dichos testimonios notamos que de ser tomados en cuenta por las políticas oficiales, se obtendría información que de ser aplicada repercutiría de manera positiva en las comunidades estudiadas; lo anterior generaría una actitud que llevaría a aliviar el divorcio existente entre planificadores, investigadores y los miembros de las comunidades objeto de investigación. De lo contrario los re-

---

\* Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET), Universidad de los Andes, Mérida.

sultados (como lo indica González 1993: 10) continuarán siendo: “*doblemente frustrantes: por una parte los programas oficiales experimentan rotundos fracasos. De otra los investigadores se desalientan al ver que sus resultados no son evaluados, ni tomados en cuenta para la estructuración de acciones concretas*”.

Ahora bien, sabemos que a la llegada de los españoles los indígenas se organizaron en la región andina venezolana en un contra-poder armado, poniendo en práctica estrategias activas y/o pasivas, con la finalidad de que el invasor abandonara sus tierras, constituyéndose de esta manera «zonas de refugio» que a su vez eran una especie de confederación en zonas específicas desde donde se planificaban las actividades guerreras.

A pesar de que las autoridades españolas hacían constantes reducciones en las «zonas de refugio» con el objetivo de insertar dentro de las estructuras civiles del orden colonial a los aborígenes, éstos volvían a huir de los pueblos de doctrina, encomiendas y resguardos. Pues la mayoría de los indígenas que se encontraban en estas «zonas de refugio» eran aquéllos que no se habían dejado encomendar, así como los que huyeron posteriormente de encomiendas y pueblos de doctrina.

Entre otras características de la resistencia encontramos el asalto a pueblos y encomiendas, hostigamientos en ríos navegables y caminos reales. La finalidad de estas estrategias era: a) huir de las encomiendas para que al verse el invasor sin mano de obra, abandonara las tierras indígenas, b) preservar las tierras, los aborígenes resistiendo a entregar sus tierras ya que sabían que las asignadas a ellos por los invasores eran estériles y no producían siquiera para la subsistencia.

Durante la época colonial tenemos que el problema de la tierra indígena continuó siendo una constante, durante dicho período fueron innumerables las quejas de los indígenas a los visitantes. El interrogatorio leído durante las Visitas a los indígenas por las autoridades españolas se puede dividir en tres secciones:

1. lo relacionado con el adoctrinamiento;
2. lo referente al trato que daban los encomenderos a los aborígenes;
3. finalmente la parte que se refiere a las tierras. Esta última sección se puede subdividir a su vez en: lo relacionado con el lugar y condiciones



del sitio donde se hallan las tierras indígenas (cantidad y calidad), y lo referente a los daños e invasiones de que eran objeto las mismas.

En relación con la calidad y cantidad de tierras, tenemos que en la mayoría de los casos se le daba al indígena las zonas más estériles y cuando le eran asignadas tierras fértiles, eran insuficientes para la cantidad de aborígenes que debían sembrarlas, o les eran arrebatadas por los encomenderos. Así tenemos que, para el año 1619, algunos indígenas de Timotes se quejaron ante el visitador Alonso Vásquez de Cisneros ya que se encontraban en tierras enfermizas “*porque beven mala agua de unos manantiales y pantanos que allí hay de que les ha resultado tener los más de ellos; hinchados las gargantas y en ellos grandes paperas*” (R 18/19).

Para esa misma época tenemos que los aborígenes de las parcialidades de Escagüey, de Mucurubá y Moconoque se quejaron por la escasez de tierras, por los daños que cometían los animales del encomendero y por la invasión por parte de éste a las tierras de ellos. El testimonio de Don Gonzalo, indio Cacique de la parcialidad de Escagüey, indica “*que los indios desta parcialidad de Escagüey están faltos de tierras en tanto grado que sino les presta Juan Sánchez tierras en que sembrar de la otra banda del rio algunos yndios no siembran*” (A.N.C.S.F.C., R-3: 45).

En cuanto a los despojos de tierra por parte del encomendero, da una clara ilustración el testimonio del indio Thomás del repartimiento de Mucurubá: “*Juan de Reynoso continuamente todos los años les a entrado en sus tierras y en ellas a sembrado matz alberjas, turmas, havas y que este año a cogido ya la sementera de matz y que dicha tierra se las a quitado a los yndios de por la fuerza y les han hecho mucha falta para sus labranzas*” (A.N.C. S.F.C., Mérida, R-3: 78).

Tenemos también el testimonio del Indio Joseph del repartimiento de Mucurubá el cual describe los daños cometidos por los animales del encomendero en los sembradíos de los aborígenes «*que continuamente los bueyes, caballos, yeguas y mulas del dicho Don Juan de Reynoso han hecho daños generalmente todos los años en las labranzas de los indios y todos se queixan dellos y de que no se pagan estos daños...*» (A.N.C.S.F.C., Mérida, R-3: 186).

Finalizado el período colonial y adentrado el proceso de independencia y formación de los Estados nacionales, observamos que el proble-

ma de la tenencia de la tierra indígena sigue estando presente. Con el surgimiento de la primera República en 1811, surge también un interés por el estudio legal de la cuestión indígena, específicamente lo relacionado con la tenencia de la tierra, dándose la primera legislación sobre resguardos con la ley del 11 de octubre de 1811; luego le sucedieron la ley del 2 de octubre de 1836, la ley del 7 de abril de 1838, la ley del 1° de mayo de 1841 y posteriormente a estas leyes habrá otras; sin embargo, la que logró finalmente desestructurar los resguardos indígenas fue la ley del 5 de mayo de 1885.

Las soluciones planteadas y las leyes creadas para resolver el problema de la tierra indígena en el siglo XIX estuvieron ligadas a las ideas que animaron la independencia de América, tales ideas estaban estrechamente relacionadas con el surgimiento de una economía (liberal) mercantil y por ende muy diferente al modelo que había predominado en los tres siglos del período colonial. De las conocidas frases que sirvieron de bandera en la guerra de independencia (libertad, fraternidad e igualdad), la que sin duda alguna aceleró la desestructuración de las comunidades aborígenes fue la de la igualdad, ya que so pretexto de equiparar a los indígenas con los campesinos se dio un duro golpe a la estructura social y agraria aborígena.

La Constitución federal del 21 de diciembre de 1811 en el artículo 200 deja ver claramente su política asimilacionista al plantear la necesidad de insertar al indígena en la estructura de la naciente república, y encarga a los gobiernos provinciales de ejecutar tal disposición: «...*encarga muy particularmente a los Gobiernos provinciales, que así como han de aplicar sus fatigas y cuidados para conseguir la ilustración de todos los habitantes del Estado,... Procuren por todos los medios posibles atraer a los referidos ciudadanos naturales (indígenas) a estas casas de ilustración y enseñanza... y que no permanescan por más tiempo aislados... y permitiéndoles el reparto de la propiedad de las tierras que les están consedidas y de que están en posesión, para que a proporsión entre los padres de familia de cada pueblo las dividan y dispongan de ellas como verdaderos dueños y señores, según los términos y reglamentos que formen el gobierno provincial*» (Armellada 1997: 17-18).

Las ideas liberales del siglo XIX llevaron al empeoramiento de la situación del indígena en lo que respecta a la tenencia de la tierra,

específicamente la interpretación que se le dio al decreto dado por el Libertador el 20 de febrero de 1820 : tal ley tenía como finalidad entregar a cada familia indígena el terreno que pudieran cultivar, las tierras sobrantes del resguardo serían arrendadas. Lo anterior originó (Amodio 1991: 217) que muchos indígenas fueran “*despojados de sus tierras y confinados en muchas partes a terrenos estériles y reducidos a una menor extensión que la que ya gozaban antes*”.

Lo anterior movió a Bolívar a rectificar y reconocer que hubo una interpretación erranda de tal decreto, reintegrando a los indígenas a través del decreto del 12 de febrero de 1821, todos los resguardos que les correspondían.

A pesar de que este proyecto mercantilista no tuvo éxito en las comunidades indígenas, debió haber dejado huellas profundas, pues en la Ley del 7 de abril de 1838, se establece que las tierras a adjudicar serían aquéllas en las que se lograra demostrar la ocupación permanente, lo que movió a muchos indígenas a establecerse en las tierras más fértiles, a construir allí sus viviendas y demás bienechurías, con la finalidad de asegurar un espacio para su sustento; esto originó que, a finales del siglo XIX, ya muchos indígenas estuvieran viviendo en pequeñas unidades agrícolas.

Aún cuando el proyecto integracionista contemplaba la transformación del indígena en “*pequeños propietarios, su equiparación fiscal a ciudadanos y la imposición de la escuela*” (Amodio 1991: 218), en el punto que se hizo más énfasis fue en el de reducir a cada familia a un lote de terreno, según el modelo europeo.

La ley del 5 de mayo de 1885 vuelve a repetir esta misma proposición: “*En la adjudicación de los lotes obtendrán preferencia el individuo o familia que tenga allí casa sementera, u otro establecimiento*” (Armellada 1977: 210) y, al igual que en la ley del 7 de abril de 1838 se confía la repartición de las tierras a los mismos indígenas, los cuales acompañaron al agrimensor para indicarle cuáles eran las unidades de tierra que poseía cada familia indígena, lo que originó que aquellos ubicados en tierras poco fértiles se desplazaran a zonas más productivas, como ya lo habían hecho otras familias aborígenes.

Es a partir de entonces que esa propiedad comunal cuyos orígenes se encuentran en el pasado prehispánico, experimentó de manera efectiva mani-

festaciones que culminarían con su desintegración parcial, ya que era necesario, según las ideas liberales, repartir las tierras para integrar a los indígenas a la vida nacional y por ende insertarlos en un moderno sistema de desarrollo.

No obstante el proceso de partición y adjudicación de los resguardos, en los Andes venezolanos se realizó mediante las disposiciones contenidas en la ley sobre resguardos indígenas del 5 de mayo de 1885. Dichas disposiciones no variaron en lo absoluto con respecto a las leyes dictadas a comienzos del siglo pasado, pues éstas al igual que aquéllas estaban impregnadas de ideales liberales. El objetivo sin duda era terminar la lucha por la defensa de las tierras ancestrales con la desintegración del resguardo y por consiguiente del colectivismo, acentuando de esta manera el individualismo característico del sistema capitalista.

Un ejemplo de estas disputas lo constituye el resguardo de Chiguará, ya que los chiguaraes, al igual que los indios de otras comunidades, mantuvieron permanentes luchas para no ser despojados de sus tierras, sobre todo por los otros propietarios de tierras. Según Varela, “*cuando se distribuyeron los terrenos que correspondieron a los resguardos, concluyó la existencia de la propiedad comunal indígena en Chiguará, para dar paso así a la implementación de la propiedad privada en esa área*” (1988: 67).

Lo señalado en la cita anterior fue sólo en el aspecto agrícola ya que en la cría continuaron usándose espacios comunes hasta hoy, o hasta muy recientemente, según las zonas. De los 34 «*lotes de cría*» que quedaron en Chiguará después de la adjudicación y división del resguardo en 1886, muchos se continúan usando hoy como tales, mientras otros han sido invadidos por extranjeros o personas de otras comunidades; sus legítimos dueños han planteado, en conjunto con el poder oficial local, hacer un análisis del parentesco y un rastreo en los archivos (genealogías) de las personas que dicen tener derecho sobre las tierras de resguardo, con la finalidad de determinar los herederos legítimos de las mismas, a fin de legalizarlas dividiendo los lotes por parcelas y familias.

Otro caso interesante de conocer es el de El Paramito, ubicado en el Municipio Autónomo Miranda del Estado Mérida; allí esa estructura política, económica, social y cultural que sufre sus primeros resquebrajamientos con la llegada del liberalismo en el siglo pasado, aún

hoy se niega a desaparecer a pesar de las múltiples transformaciones que ha venido sufriendo.

El resguardo como institución de carácter comunal, que tuvo sus antecedentes en el mundo indígena prehispánico y que se expresó físicamente en la colonia a través del área que se le asignó a los «pueblos de indios», se tradujo en toda Hispanoamérica en motivo de constante codicia por parte de aquéllos que hicieron de la tierra un bien lucrativo o comercial, para de esa manera protagonizar el indígena del momento y sus descendientes una larga lucha por lo que les pertenece ancestralmente.

Este también es el caso de la Mancomunidad o Reserva Indígena como la llaman los habitantes de El Paramito. Según el documento de partición de 1889, este terreno se dejó según los indígenas para su uso exclusivo: *«De acuerdo con el deseo de los indígenas y la instrucción cuarta he dejado el globo de sierra denominada "El Paramito", situada en la parte occidental del Resguardo y que mide trescientas ochenta y una hectárea y una área de superficie para beneficio común de aquellos exclusivamente... sin que ninguno de ellos pueda enagenar ni ceder su derecho por ningún título (f: 22)».*

Según la tradición oral, los indígenas del momento de la partición (1889) decidieron frenar la ubicación de tierras ya que no estaban dispuestos a dejar desaparecer su estructura agraria, puesto que son comunidades en las que el elemento más importante es la agricultura. El hecho de sufrir modificaciones la estructura agraria implica todo un cambio en los diferentes ámbitos culturales. Como lo expresa un miembro de esta Mancomunidad:

«Los indígenas de antes de nosotros, de los antepasados de nosotros vieron que ya quedaban sin tierras, entonces hicieron los linderos que están aquí de al pasar de aquí, esa es la cerca que va de quebrada a quebrada, ahí hicieron la cerca y se propusieron a no dejar repartir más tierras, entonces quedó esta reserva indígena... eso es antiguo, mi difunto padre estaba todavía, la mamá de mi papá estaba todavía muy joven, comprende, ellos mismos intervinieron de la cerca y entonces ellos se pararon y no dejaron, se

opusieron a que siguieran repartiendo. Allá no se mete nadie porque allá no puede venir nadie de afuera, porque de una vez se saca pa fuera, uno mismo lo saca».

A pesar de que los habitantes de El Paramito han decidido mantener sus tierras comunales, temen ser expropiados pues, de acuerdo al artículo 123 de la Ley de Régimen Municipal “*son terrenos municipales, los que no han pasado a terceras personas después del repartimiento del resguardo indígena*”. No obstante, desde principios de este siglo se han hecho algunos intentos por expropiar a los campesinos de El Paramito, pero los intentos de expropiación que han generado movilización de toda la comunidad, fueron, en el primer gobierno de Carlos Andrés Pérez, cuando Inparques intentó reforestar la mayor parte de la reserva indígena:

Entonces, cuando vinieron por ahí a sembrar árboles me los conseguí pu' allá abajo a los que venían a sembrar árboles y dije que se devolvieran por que había una reunión en el pueblo, de los derechohabientes, entonces me dijeron “no, vamos pu' allá arriba”, entonces yo me puse a esperarlos abajo. Cuando llegaron les dije “paren, paren... no”, y ahí me zumbaron el carro y se fueron, no pararon.

Cuando iban a sembrar unos pinos nos dijeron que hasta la guardia nos iba a echar palo, acaso nosotros teníamos alguna vaina. Ahí sí nos hubiéramos jodido, porque ya habían tirado la cerca, ellos pensaban sembrar bastantes pinos porque habían dicho que si del picacho pa' atrás se podían criar los pinos que sembrarían también, entonces ahí está la vaina jodida, así han sido todas las cosas, nos han asustado feo. Pero no hubo nada, aquí siempre a uno lo han asustado, lo mismo que a las ovejas.

En otra ocasión, uno de sus miembros, en combinación con personas de la Corporación de Turismo, trató de hacer creer a los demás comuneros que lo mejor era arreglar los papeles y vender. Esto produjo que ahora este individuo sea rechazado por toda la comunidad: «*Bueno quería vender una parte y trajo abogados y todo, entonces toda la gente, toda la comunidad se opuso... Bueno eso no se supo como fue, eso sí fue cierto que se*

*le quemó la casa, pero no se supo si fue fojata de él mismo o sería gente extraña. Esto no es de ningún gobierno, sino es una reserva indígena, son tierras que nadie puede meterse ni a repartir ni a invadir, ni a vender las tierras, o sea que aquí nadie tiene una propiedad privada».*

Recientemente Inparques ha declarado la zona parte del Parque Nacional La Culata, lo que trajo como consecuencia que las tierras indígenas se han reducido nuevamente y el área cultivable es cada vez menor.

Actualmente, según Melquíades Uzcátegui, representante de la Mancomunidad, existen los siguientes proyectos:

El MAC en la línea divisoria de la Mancomunidad hacia arriba está presupuestado, simplemente falta el permiso del Ministerio del Ambiente para construir una laguna artificial que reforzará las reservas de agua para el sistema de riego de El Paramito (parte baja), además se tiene como propósito del gobierno es que a través de una vía de penetración se incentiva el turismo en la parte alta de El Paramito.

Es evidente en el testimonio anterior que, aunque la laguna y el desarrollo turístico se van a llevar a cabo en tierras de la Mancomunidad, no beneficiarán a sus habitantes ya que el agua beneficiaría sólo a la parte baja, que es de propiedad privada. El dinero obtenido por ingresos turísticos iría directamente a la Alcaldía, lo que implicaría nuevamente una reducción de las tierras indígenas.

Es interesante señalar que las tierras que no se repartieron en 1889 fueron las más estériles, por lo que deben de dejarse descansar, luego de haber sido trabajadas con cierta regularidad, lo que lleva a un nuevo problema: En el período de descanso crece el frailejón <sup>1</sup> en esa área, planta que, según el Ministerio del Ambiente, no se puede cortar, lo que lleva nuevamente a reducir las áreas de cultivo y a tener problemas con la Guardia Nacional.

La comunidad de El Paramito Parte Alta actualmente se ha organizado de acuerdo con las pautas establecidas por el poder oficial, pues han

notado que, para defender sus derechos, deben valerse de las mismas armas usadas contra ellos por la sociedad envolvente; ya que están conscientes de estar insertos en una sociedad mayoritaria, es por ello que se han constituido primero como Asociación de Vecinos para dirigirse y tener presencia en la Alcaldía y, segundo, como Asociación Civil a fin de dirigirse a los tribunales de justicia con el objetivo de legalizar oficialmente la tenencia de dichas tierras, obviando la posibilidad de su venta o división.

De la misma manera podemos decir que existe cierto desconocimiento e ignorancia por parte de la sociedad global acerca de los hechos que ocurrieron a lo largo de la historia en torno a la cuestión indígena. La historia oficial sólo ha dejado escritos los hechos en forma parcializada y éstos han quedado congelados en el tiempo y en el espacio, como parte de un pasado muy lejano que impide ver todo el proceso dinámico que se desarrolló a lo largo de estos 500 años y que conformó la realidad actual que viven los descendientes de indígenas.

Se puede decir que actualmente éstos han iniciado una recuperación de su identidad y autoestima, además de comenzarse a gestar de manera inconsciente las primeras manifestaciones de etnodesarrollo y autogestión. Asimismo se debe considerar que este esfuerzo no tendría sus frutos si intentan actuar de manera independiente, sin contar con el apoyo del resto de la sociedad. Es decir, debería haber todo un movimiento en el cual los intereses del Estado y los derechantes o comuneros se concilien para que la realidad de los pueblos aborígenes y sus descendientes se conozca, se comprenda y se acepte; sólo de este modo, a través de la minimización de los prejuicios y prácticas discriminatorias que recaen sobre estas comunidades, será posible una articulación positiva.<sup>2</sup>

#### NOTAS:

<sup>1</sup> Frailejón: planta típica del ambiente de páramo, que crece en la Cordillera de Mérida a partir de los 3.000 metros de altitud y comprende varias especies del género *Espeletia*, siendo las especies más comunes en dicha Cordillera: *Espeletia spicata* o Frailejón morado, *Espeletia grisea* o Frailejón blanco, *Espeletia floccosa* o Frailejón lanudo.



<sup>2</sup> Actualmente, la comunidad indígena del Paramito de Timotes ha ingresado al programa de Demarcación Territorial Indígena, empezado en el año 2000 y basado en la nueva Constitución Bolivariana de Venezuela.

REFERENCIAS:

- Archivo Nacional de Colombia, *Ciudades de Venezuela*, R 3 y R 18/19. Sala Tulio Febres Cordero, Mérida.
- Amodio, E. (1991) «Los Resguardos Indígenas en la Legislación Venezolana (1810-1852)», *Law and Anthropology*, N° 6.
- \_\_\_\_\_ (1989) «Invasión y defensa de los resguardos indígenas en el Oriente de Venezuela (1770-1850)», *Montalbán*, N° 17.
- Armellada, Fray Cesareo (comp.) (1977) *Fuero Indígena Venezolano*, Caracas: UCAB.
- Clarac de Briceño, J. (1986) «Introducción al problema del uso y tenencia de la tierra en relación a los grupos indígenas o de origen indígena», en *Boletín Antropológico*, Universidad de Los Andes, Mérida, N° 10, 7-14.
- González, A. y M. A. Vásquez, coords. (1993) *Etnias, Desarrollo, Recursos y Tecnología en Oxaca*. México: CIESAS.
- Registro Principal de Mérida (1887-1889) *Partición de los Resguardos de la Comunidad de Indígenas de Timotes*.
- \_\_\_\_\_ (1886) *Partición de los Resguardos de la Parroquia Chiguará*.
- Varela, D. E. y Y. Toro (1988) *Algunos Aspectos de la Historia de Chiguará del Siglo XVI al XIX*. Tesis de grado, Facultad de Humanidades, ULA, Mérida.



# De la Guajira al Chaco.

## Algunas perspectivas comparativas sobre el pastoreo indígena post-colombino

François Picon\*

### *Descubrimiento e intercambio*

En 1492, las tres caravelas de Don Cristobal Colón estaban navegando hacia las Indias. Faltaban todavía unas semanas, más o menos, para que tropezaran con otras tierras que ni siquiera habían sido imaginadas. Hubo que abandonar las ideas viejas y ajustarlas con la realidad. Sin embargo, este mecanismo de reajuste, donde la realidad se sustituye al proyecto, se desarrolló de manera bastante rápida. Se tuvo que inventar la colonización -ya que no se pudo hacer lo que se había imaginado, pensado y planeado con criterios del mundo conocido, o sea del Viejo Mundo.

Todo -o casi- parece escrito sobre el descubrimiento, la conquista y la colonización de América. Todos sabemos cuáles fueron los «aportes» europeos en América. Se sabe también que el “descubrimiento” fue un choque cultural e intelectual así que, en cierto sentido, el proceso de colonización no fue solamente unívoco. Llegaron a Europa nuevas ideas pero también cultígenos nuevos para formar, poco a poco, parte de las producciones tradicionales. Lo mismo pasó con África, tal vez de manera más rápida: en ambos continentes, se adaptaron varias plantas americanas en

---

\* Université de Paris V, UMR Techniques et Culture du CNRS, Paris.

tierras frías, templadas o tropicales y, como si fueran injertos, se naturalizaron, se volvieron europeas o africanas. En cambio, las plantas europeas -o africanas- en América fueron cultivos de importación que no lograron rápidamente en todas partes el mismo grado de integración en el conjunto agrícola y en las costumbres alimenticias. Con pocas excepciones, se cultiva hoy en las sociedades amerindias lo que casi siempre se ha cultivado.

La facilidad de adopción se puede explicar por la calidad productiva de las plantas pero también por el hecho de que se trataban de sistemas agrícolas -i.e. plantas domesticadas- lo suficientemente comparables para que se pueda cambiar un elemento por otro sin mayor trastorno. Cabe notar que si se aceptaron más fácilmente las plantas americanas en África es que se trataba de sistemas de producción de niveles comparables, ambos sistemas de producción doméstica.<sup>1</sup>

### *Del casi descubrimiento de los animales domésticos*

Se suele asociar plantas y animales domésticos en un mismo conjunto. Al respecto, la situación americana es particular: frente a la gran variedad de plantas cultivadas, había pocos animales domesticados de importancia que pertenecen a la misma especie y se criaban en medios ecológicos muy especializados. Por lo tanto el continente estaba obviamente abierto a la importación de los animales europeos que fueron, para los conquistadores y colonos, medios de transportes y fuentes de alimentos esenciales. En ciertas regiones, la multiplicación de estos animales fue muy rápida como consecuencia, por un lado, de una verdadera política de población -caso de las pampas argentinas a mediados del siglo XVI- y, por otro lado, de los animales que se perdían en las expediciones y en las haciendas -los animales fugitivos o cimarrones. En ambos casos, cualquiera que sea el origen, apareció una clase particular de animales: animales domesticados que vivían y se reproducían sin intervención humana. No son animales salvajes en el sentido preciso de la palabra sino feralizados o sea que viven en libertad. Este punto es importante porque, una vez capturados, se criaban fácilmente. Los rebaños de animales «libres» eran como reservas de las cuales se prelevaba lo que se necesitaba; era también

una técnica de gestión del rebaño puesto que los animales en libertad tenían características particulares de resistencia y de adaptación a las condiciones naturales locales.

El papel del ganado mayor en la caída demográfica de las poblaciones indígenas ha sido demostrado en el caso de las Antillas. Es cierto que los animales ocupaban mucho espacio, criados o libres, y que eran la vanguardia de la progresión colonizadora. Pero, en los territorios más abiertos, ¿cuál fue la reacción de los indígenas frente a estos animales que vagaban en rebaños? La caza era fácil: eran gregarios, poco miedosos y representaban mucha carne. Pero ¿cuáles eran las implicaciones en sociedades donde el prestigio del cazador depende en parte de la incertidumbre que rodea la caza y donde se la considera más bien como un intercambio con la naturaleza que como una simple predación? Por otra parte, mucha carne puede representar demasiada carne de una vez: facilidad y abundancia no son necesariamente ventajas y exigen ajustes socio-demográficos -entre otros. Finalmente, en las vecindades de las haciendas, esta caza se transformaba en robo y era una fuente de conflictos -a veces provocados-, causas de y pretextos para represalias. En resumen, la caza no quedaba sin consecuencias tanto a nivel interno como externo en esas poblaciones originarias.

La cría representaba un problema aún mayor. El modelo de la ganadería criolla -extensiva o *ranching*-era tan diferente que se puede considerar imposible que lo adoptaran las sociedades indígenas. Integrar la cría al sistema tradicional, sea caza/recolección con o sin horticultura, implicaba la construcción de una nueva categoría, la de animales domésticos, y la creación de un sistema. Este ajuste es de otra naturaleza que el hecho de agregar la caza o la cría de un animal nuevo o el cultivo de una planta ajena. Aun en el caso de sistemas preexistentes, la dimensión político-social de las técnicas de producción fueron claramente percibidas por las autoridades coloniales: en el Perú, reemplazar las llamas por ovejas no obedecía «a consideraciones económicas, sino socioculturales bastante antieconómicas (etnocentrismo, discriminación, desprecio por el serrano y el indio)» (Flores Ochoa 1977: 44), es decir, tenía la finalidad de quebrar la organización local.<sup>2</sup> Así, si se acepta que cualquier actividad de producción tiene implicaciones o correspondencias sociales (en su sentido

amplio, políticas, rituales, religiosas, representaciones, etc.) y que cualquier técnica se puede leer como un hecho social total, adoptar la cría de los animales domésticos no puede concebirse sin que se produzcan cambios de suma importancia hasta modificar fundamentalmente el sistema vigente.

### *Elementos sobre el pastoreo nómada*

Parece ahora necesario precisar -incluso de manera muy esquemática- las características principales que se reconocen a la cría extensiva en las sociedades tradicionales o cuál sería el modelo (terminología tal vez anticuada) del pastoreo nómada.

Se crían animales herbívoros gregarios en regiones donde no se puede cultivar o donde la producción agrícola queda insuficiente para el sustento de la población -en un sistema técnico dado. Históricamente, casi siempre, el pastoreo nómada se originó en sociedades agrícolas o agropastorales (por problemas de falta de recursos) y, en su funcionamiento, está casi siempre ligado a la agricultura o bien produciendo algunos cereales o tubérculos o consiguiéndolos por intercambio. Existe entonces, en la mayoría de los casos, una relación complementaria entre cría y agricultura. En muy raras ocasiones se consume la carne y de preferencia la de los animales muertos o enfermos; la leche, y/o a veces la sangre, constituyen la base de la alimentación para que el rebaño crezca lo más posible. Pero este mismo hecho puede ser peligroso: si no hay cómo aumentar la cantidad de tierras se impone el sobrepastoreo que se vuelve, junto con las enfermedades, una de las causas de extinción del mismo rebaño.

Tal estrategia de constante crecimiento se puede explicar a dos niveles: mientras más animales hay, menos riesgos de enfermedades amenazan el rebaño; a nivel social, muchos animales significan riqueza, poder, alianzas y entonces más animales potenciales y, por consiguiente, más riqueza... Existen sin embargo mecanismos que permiten protegerse de los peligros del sobrepastoreo y del crecimiento sin fin que obedece a razones técnicas y socioideológicas. Se puede aumentar o abrir nuevas tierras -por guerras o alianzas- o deshacerse de los animales que sobran a través de un intercambio con las sociedades vecinas.<sup>3</sup> En resumen, el ganado queda en

el centro de la vida de las sociedades pastoriles, lo que se ha llamado, en las sociedades del este africano, el *cattle complex* (complejo ganadero).

Por último, hay que subrayar que el peligro tecnoideológico de la acumulación sin límite tiene su solución en lo que se puede llamar la actitud frente al exterior, a tal punto -y de manera paradójica- que al no considerar las relaciones de las sociedades pastoriles con las demás sociedades -sean tribales o estatales- se corre el riesgo de no entender su funcionamiento interno. Para terminar con esta presentación muy rápida, quiero añadir tres precisiones: no se contempla, en el presente ensayo, el ganado mayor o menor que se agregó a la cría de los camélidos andinos; tampoco los casos de adopción muy especializada de un solo animal - caso de los indios de las planicies de Estados Unidos; en fin, puesto que se está buscando si existe y cuál sería un pastoralismo nómada americano, el marco teórico o de referencia utilizado es el funcionamiento de las sociedades pastoriles del Viejo Mundo (Europa, Asia, África) a partir de las cuales se ha construido el modelo mencionado.

### *El pastoreo ignorado*

Antes de analizar casos y cosas más concretos, unas palabras sobre la poca atención prestada en cuanto al uso de los animales europeos en las sociedades indígenas. En primer lugar, en la Guajira o más tarde donde los Navajos o en el Chaco, las quejas de los colonos vecinos por robos de animales demuestran, aunque de manera «negativa», el interés incontestable de los indígenas que carneaban animales pero que también empezaban a criarlos. Desde el punto de vista de los colonos, este interés y estos robos eran normales; al contrario, el no aprovechamiento de tal recurso hubiera sido un hecho anormal, sorprendente y anti-económico. En segundo lugar, en la época de las ideas evolucionistas, cuando los exploradores, naturalistas y viajeros hicieron las primeras observaciones científicas, notaron que unos grupos criaban dichos animales pero sin ir más allá de la simple constatación y sin poner en evidencia el cambio importante que representaba la adopción aún parcial del pastoreo el cual se hubiera podido, en términos evolucionistas, interpretar como un paso adelante hacia la civili-

zación. Por fin, cuando llegó la etapa de la observación antropológica, la investigación fue determinada a la vez por intereses teóricos y fundamentales y por la urgencia de rescatar del olvido hechos culturales que estaban desapareciendo (e.g. la presentación de las actividades económicas de los indios Chulupi (Clastres 1992: 141-143), donde no hay una palabra sobre ganado a pesar de figurar en los mitos, cuentos y otros relatos de guerra recogidos). Además, de manera implícita, reinaba la idea del «buen salvaje» que impulsaba una búsqueda ilusoria de una cierta pureza anterior al contacto.

Obviamente, el pastoreo pertenecía a los estudios de aculturación y éstos contemplaban más bien el campo de la cultura material, el mundo de los objetos. Es cierto que la introducción de un elemento nuevo (ajeno) trae grandes implicaciones y necesita ajustes sociales, pero los cambios y las modificaciones que conlleva el pastoreo, ya lo hemos dicho, se ubican a otra escala. Como lo muestran las sociedades pastoriles en general y la de la Guajira en particular, el pastoreo se encuentra asociado con estructuras de poder específicas, favorece la acumulación de bienes y crea estructuras de intercambio: no se trata solamente de la cría de unos animales sino de un sistema técnico-social.

Pero, de vez en cuando, la búsqueda de regularidades -sino de reglas- se enfrenta con la realidad. Ocorre que se pueden criar animales sin que existan estas implicaciones sociales, sin que se establezca aquel sistema. Eso es lo que sugiere la utilización de los animales domésticos en las tribus chaqueñas. Si el problema se puede expresar en términos muy sencillos -un mismo hecho no conlleva siempre las mismas consecuencias- explicar por qué se rompe, en unos casos, la relación estadísticamente normal no resulta tan evidente.

### *Memento guajiro*

Antes de abordar las llanuras infinitas del Chaco, unas palabras sobre el pastoreo *wayú* -a manera de memento- ya que sirve de referencia para evaluar la importancia de las actividades de cría, o sea el grado de pastoreo, de las tribus chaqueñas.



Si se privilegian la Guajira y el Chaco, no hay que olvidar que en otras partes de América se adoptaron los animales europeos, en los Llanos venezolanos o en las planicies de América del Norte, por ejemplo. Sin embargo, no parece que se hayan construido sociedades y culturas pastoriles propiamente dichas. Pero la cuestión queda obviamente abierta a la discusión.

En campos abiertos, en las tierras (definidas como pasto y agua) del clan y de la familia extensa, en los alrededores de las rancherías, los Wayú crían vacas, cabras y ovejas, usualmente cuidadas por los jóvenes, y también caballos, mulas y burros que suelen andar con trabas. Al atardecer, vuelven los rebaños al corral para que se ordeñen. Los animales son posesiones individuales pero se cuidan de manera colectiva dentro, por ejemplo, de la extensa matrifamilia. Se toma la leche -fresca o cuajada- y se come la carne aunque no de manera regular. Se utilizan los cueros, la lana, las crines y, en general, se trata de aprovechar lo que produce el rebaño tocando lo menos posible su capacidad reproductiva. Muchas veces los animales de una persona se encuentran en varios rebaños que pueden pastorear en distintas regiones de la península: un hombre tendrá animales donde sus hermanas y su esposa -o esposas; por su lado, su esposa tendrá los suyos donde los más cercanos por parentesco (es decir el conjunto madre, tío materno y hermanas/hermanos) y donde sus aliados. Esta distribución asegura los lazos sociales y reparte los riesgos de la cría en regiones con lluvias esporádicas y aleatorias.

Se marcan los bovinos y equinos con un hierro y cortando las orejas del ganado menor. Son las marcas del clan -el *eiruku*- del dueño. Además, cada uno conoce sus animales individualmente; obviamente estas marcas no son totalmente funcionales ni suficientes debido al gran número de personas que tienen la misma marca y al constante intercambio de animales entre grupos o individuos. Con los animales se practican dos tipos de intercambio. Por un lado, para comprar lo que se necesita, se venden en el exterior -a los *alijunas*- en los mercados; pero se venden también en la misma sociedad guajira, lo que permite, por la conversión del producto del trabajo asalariado, aumentar el tamaño de un rebaño. Por otro lado, los casamientos, resolución de conflictos, entierros o simplemente la etapas normales de la vida ordinaria de los jóvenes, implican

que los animales cambien de dueños. Cualquiera que sea la interpretación escogida (compensación, pago, herencia o regalo) o el enfoque privilegiado (alianza, derecho, economía, etc.), los animales circulan y se pueden considerar como la contrapartida o marca de cada acontecimiento social - sea positivo o negativo. Cuando se hace el inventario de los animales en un corral, mientras más marcas tienen más «llena» ha sido la vida social del dueño del corral y de su grupo. Es como la historia de lo que ha pasado y el rebaño es el producto de la capacidad técnica de cría, pero también de lo que se podría considerar como «arte» social. Los animales se encuentran en el centro de un sistema general de medida y equivalencia (hay que notar que la misma palabra designa el clan y la carne de los animales). Es un sistema que une el mundo social y el mundo animal doméstico y en el cual, también, la acumulación significa poder.

Los mitos de creación no se olvidan de contar el origen de estos animales que aparecen al mismo tiempo que las marcas y la humanidad. Los demás mitos o las historias ejemplares, las leyendas, etc., los mencionan sin, tal vez, otorgarles una posición tan central como se hubiera podido esperar, suponiendo que tal relación se pueda suponer. Un último elemento, en este cuadro muy esquemático y estático, sobre la población wayú. Se había estimado en los años 70 una densidad muy alta en comparación con la de las sociedades pastoriles en general. Desde entonces, la población ha seguido creciendo hasta tal punto que se puede preguntar uno si el sistema pastoril wayú no está en peligro y si no tiene que buscar nuevos ajustes.

### *Del Chaco*

La primera información sobre el descubrimiento del Chaco, a mediados del siglo XVI (1540), nos viene de los relatos del adelantado Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1542) y de Ulderico Schmidl (1600). Saliendo de la Plata y subiendo por los ríos Paraná y Paraguay se encontraron con un gran número de pueblos indígenas cazadores/recolectores y agricultores y, cuando había contacto pacífico, no duraba sino unos días y las expediciones tenían que seguir adelante. Eran sin duda naciones belicosas pero,

al mismo tiempo, con problemas de intendencia, la capacidad de producción de la economía indígena no permitía alimentar a tanta gente. Estas expediciones no se apartaron mucho de los ríos; se buscaba oro y plata y se descubrió una región «pobre». No se trataba de expediciones para poblar pero dejaron animales sueltos que se multiplicaron rápidamente; escribe al principio del siglo XVII Diego de Ocaña (1987): «Y los caballos que allí hay por aquellos campos son de la casta de los que dejó Cabeza de Vaca» (p. 144); «Hay aquí, por los campos tanta abundancia de yeguas y caballos cimarrones, que es decir sin dueño, en más de 60 leguas hasta llegar al mar por la costa abajo que no se pueden numerar sino que cubren el sol y la tierra, de manera que parecen montañas» (p. 128). Y lo que escribe Ocaña sobre caballos igualmente se puede decir del ganado; pero no se le prestó tanta atención por ser menos prestigioso y menos útil (no se monta, no se amansa, etc...). Había una gran desproporción entre el número de los animales en las estancias y la cantidad de animales alzados o perdidos que se podían reunir -cuando por ejemplo se obligó a los vecinos de Asunción a mandar caballos a Chile o cuando se hacían vaquerías (verdadera caza, con perros y caballos) y de estos últimos animales no se tomaba sino el cuero. Habían entonces pequeños centros poblados, estancias con animales *controlados y marcados* y muchos más animales en el monte que se multiplicaban en libertad.

A partir del siglo XVIII, tenemos tres obras excepcionales: Dobrizhoffer (1784), Paucke (1829), Sanchez Labrador (1910) que describen los pueblos guaicurues es decir los ecuestres Abipones, Mocovies y Mbayas (o Eyiguayeguis) parcialmente «reducidos». Reducidos o no, todos tienen caballos, comen carne de res y hasta utilizan bueyes para cultivar la tierra (cf. las ilustraciones en la obra de Paucke). Una vez más, el ganado está presente pero ocupa, en las descripciones, un lugar secundario, al ser considerado de menor importancia. Después de la expulsión de los jesuitas, los «ecuestres» ya no están bajo control y representan de nuevo un gran peligro para los centros poblados. Pero desaparecen poco a poco a medida que crece la presencia colonial y nacional en la región y que se modernizan los ejércitos. Quedan unos Mocovies en Argentina y un subgrupo norteño de los Mbayas que son los Caduveos (o Kadiwéu) del Brasil.

Sin embargo no se debe olvidar que los ecuestres representan la parte más visible, más famosa, de la realidad indígena ganadera del Chaco. Al final del siglo XIX y principios del XX, en el Chaco propiamente dicho (es decir entre los ríos Bermejo y Pilcomayo y al norte del Pilcomayo), incursionaron varios exploradores (Crevaux, Thouars, Ibaretta, Nordenskold, Boggiani y otros; fueron asesinados Crevaux, Ibarreta y Boggiani. También expediciones militares atraviesan el Chaco; todos mencionan la presencia de los animales domésticos en los pueblos o tolderías indígenas.<sup>4</sup> Por ejemplo, Nordenskold (1912) nota que los Chorotes tienen gran cantidad de ovejas y cabras pero pocos caballos. Los Ashluslays (o Nivaclé o Chulupi o Suhin...) tienen rebaños mucho más grandes. En un pueblo (400 habitantes) hay 200 vacas, 200 caballos, mulas y asnos y más de 500 ovejas y cabras (p. 50). Las ovejas y cabras tienen las orejas cortadas. Se tejen mantas de lana con dibujos que se parecen a las marcas con las cuales los blancos identifican al ganado (p. 32). No se puede negar, comenta Nordenskold, que los indígenas roban mucho ganado; hace unos años, los Ashluslays robaron más de 80 caballos, dice (p. 124). Todos los observadores notan también que los caciques parecen tener más animales que los demás indígenas aunque, por otra parte, subrayan que los animales parecen ser «de todos». Con respecto a la relación entre ganado y poder -es decir la posibilidad de acumular riquezas- tal contradicción no es un detalle. Si es cierto que hoy en día, por falta de animales, esta correlación no existe, se puede preguntar uno si se debe a la naturaleza del poder indígena o al accidente histórico de las invasiones argentina, boliviana y paraguaya.

Por un lado, en 1880 (Beck 1994) se describía así a los chaqueños (los Tobas) «no formaban naciones, la autoridad de los caciques era solo nominal, por lo tanto no era posible que, como ocurría en el sur, respetasen tratados firmados por sus jefes» (p. 25) o «Inútil buscar entre ellos (Matacos) jefes o capataces que representen alguna autoridad porque entre ellos no hay quien mande ni quien obedece; solo respetan amistosamente y siguen a veces el consejo de alguno que tiene cierto prestigio entre ellos o que se hace querer más» (p. 26).

Pero, por otro lado, entre 1885 y 1889, hubo varias operaciones militares contra los «coaligados Matacos y Tobas (...) que creyéronse sin duda suficientemente fuertes para declarar una guerra abierta contra las fuerzas de la Nación que actúan en el Chaco (Beck 1994: 35). Continúa Beck: «Durante una campaña contra el cacique general Emak, su toldería fuerte de 1.000 hombres fue atacada por sorpresa y totalmente batida, pereciendo en la lucha el cacique con 58 de los suyos, (...) 23 prisioneros, numerosos heridos que huyeron al bosque dejando (...) armas, 80 caballos, 40 vacas, 1.000 ovejas (...)». En otra ocasión, «2 caciques, un capitanejo y 227 indios muertos, (...) 248 caballos y mulas, 2.000 ovejas y 90 vacas», etc... En los años 30, tanto en Paraguay como en Argentina, se repitió este proceso como lo confirma la información recogida entre los ancianos Tobas, Matacos, Nivaclé o Lengua. Porque mucho más obvia que la adquisición del ganado -su proceso queda para siempre fuera de alcance-su desaparición o pérdida está muy bien documentada, en oportunidades que coinciden con las guerras en la región, la de la Triple Alianza de los años 1865-70 y la del Chaco en 1932-35. Aparte de la violencia propia de estas guerras, siguieron campañas de pacificaciones que prepararon el terreno para realizar la colonización del Chaco. Ambos sucesos mostraron de manera evidente la importancia económica de esta región.

Hoy en día, no hay observación etnográfica sin dimensión histórica. El presente etnográfico tiene por lo menos un pasado que se reconstruye a veces con cierta especulación. Pero cuando se considera la relación entre ganado y poder, confieso que entramos en tierras históricas particulares y particularmente especulativas. De un lado se trata de saber cómo probablemente pasaron las cosas y por otro lado de imaginar lo que hubiera pasado en el caso de ausencia de cualquier presión exterior -si se puede así calificar lo ocurrido en el Chaco. Aproximadamente a principio del siglo XX, entre las dos guerras, la situación era la siguiente: los caciques tenían más animales que los demás pero estos animales (que eran marcados) parecían ser de todos; por otro lado se dice que no hay jefes, o el jefe será el que se hace querer más, pero sin embargo se habla de los caciques y los suyos... Estamos, obviamente, enfrentados con la naturaleza del poder que caracteriza a ciertas sociedades indígenas y también del

así llamado colectivismo que obliga a los dueños a dar cuando se les pide. ¿Será que para ser jefe, para que a uno lo quiera la gente, se debe dar animales y que, mientras más se tiene, más se da? ¿En otras palabras, para ser jefe, habrá que acumular para poder dar y se construye un poder que se alimenta del empobrecimiento? Sin caer en una terminología clastriana, diciendo que las sociedades chaqueñas se defendieron contra la emergencia del pastoreo y la acumulación de riquezas en las manos de unos, se puede tal vez observar que, evidentemente, desde un punto de vista materialista, había cierta incompatibilidad entre caza/recolección y pastoreo, entre diversificación y especialización en la explotación de los recursos, incompatibilidad que se expresaba necesariamente a nivel de las estructuras sociopolíticas. A pesar de la presencia, durante varias generaciones, de los elementos necesarios para que se instalara el pastoreo, el sistema chaqueño no parece haberse orientado hacia (o «caído» en) la acumulación de bienes acumulables. Además, debido a las circunstancias históricas, se rompió este equilibrio hipotético, esta manera particular de criar ganado; desaparecieron estos bienes y hubo un regreso a un estado anterior, sin o con pocos animales. Y, por otra parte, no hay que olvidar que el no-desarrollo de un verdadero sistema pastoril fue la condición de la posibilidad de este regreso. En el Chaco, entonces, cualquiera sean las razones, no aparecieron sociedades pastoriles. Por fin, el contrapunto wayú (Guajiros) y, más al norte, el caso *diné* (Navajos), muestran que el paso hacia el pastoreo no es imposible pero, al mismo tiempo, subrayan o implican que los contextos (tanto exterior como interior) fueron distintos sin aislamiento de estos pueblos -hay que recordar que el contacto, o mejor dicho, una relación de contacto intermitente, es una de las condiciones necesarias del pastoreo indígena.

Dejemos la especulación y volvamos a la información del principio del siglo con la obra del misionero anglicano Grubb que es una fuente incomparable.<sup>5</sup> Cuando Grubb (1993) describe los Lengua dice que «cuando por primera vez introdujimos ganado vacuno entre ellos (lo habían tenido antes pero por una causa u otra habían perdido casi todos)», «los cuidan escrupulosamente (...) para que tuviera toda la oportunidad de multiplicarse» (p. 157). Dice también que se puede pagar los servicios de

un curandero (hechicero) con una o dos ovejas, pero no forman parte del pago para un matrimonio «el padre había recibido por ella unos anzuelos y dos azadas de hierro compradas de los paraguayos» (p. 56); o mejor dicho no forman parte necesaria del pago.

Durante las guerras entre los grupos chaqueños (casi siempre por motivos territoriales, sobre todo por sitios de pesca) los animales eran, con las mujeres y niños, los bienes que se robaban a los vencidos. Los animales domésticos son importantes sin ser «centrales»; es mejor tenerlos que no, pero no tienen dimensión social. Según las épocas, los chaqueños tuvieron y perdieron los animales, pero este «contraste», esta «sinusoide» de la cría no parece haber afectado la estructura profunda de la sociedad. Es un recurso más cómodo y útil, pero no esencial.<sup>6</sup>

### *Las O.N.G. y la «introducción» de la ganadería*

De manera general, se puede decir que en estas sociedades domina el «estilo» cazador-recolector (cf. Lee & DeVore 1968 y el *Nomadic Style*, p 11). Aprovechan los recursos disponibles sin especializarse, lo que significaría dependencia y abandono de los demás recursos. El rechazo -o la no-utilización- de la leche por los chaqueños que empezaron hace muchos años la cría de animales, puede ser ilustrativo de esta manera de ser, de esta estrategia, como lo es también su poca afición a la práctica de la agricultura la cual, sin embargo, no desconocen.

Hablar de aprovechamiento de recursos nos lleva a hablar de las ONG que están muy presentes en la región, tanto en el Paraguay como en Argentina. En Paraguay, varias organizaciones luchan para tratar de conseguirles tierras a las tribus chaqueñas (Stunnenberg 1993) -que a veces apenas tienen el derecho de caza y recolección en las haciendas donde viven- mientras que en Argentina se esfuerzan en ayudarlas y mejorar las condiciones de vida en tierras que son propiedad de las comunidades indígenas. En este último país, la cría es parte integrante de los proyectos de desarrollo incrementados por las ONG. La estrategia es doble: fomentar la ganadería (mayor y menor) permite pedir más tierras para las comunidades, lo que se considera como un aporte económico y alimenticio importante.

Con este concepto, hace unos años fueron entregados unos animales a una colectividad mataco pero surgieron varias dificultades. La primera fue que se perdieron los animales en el monte. El «accidente» se interpretó como consecuencia de un descuido («no saben cuidar los animales») pero las razones eran de otra índole: no existen -en el sentido de las ONG- ni la colectividad ni la comunidad; las técnicas de cría son distintas, hay una división sexual del trabajo y propiedad individual, etc. Si se perdieron los animales no es que los indígenas no sabían cuidarlos sino que no supieron resolver el problema de lo colectivo y de lo individual, de la distribución interna y como conciliar con esto los «consejos técnicos» dados por las ONG.

Se había olvidado que los chaqueños habían hasta hace poco tenido ganado; pero ellos no lo habían olvidado y en esto radicaba el problema. Claro que, poco a poco, se recuperaron los animales y varias personas se hicieron cargo de ellos. Esperaban las ONG que se tomara la leche y que se fabricara queso. Se pensaba también estimular, con el aporte de ovejas, la confección de artesanía indígena, es decir crear recursos e ingresos monetarios. Fue otra la «interpretación indígena»: el recurso, por ahora, es más bien el conjunto de las ONG que distribuyen animales, herramientas y ropa. Los chaqueños siguen siendo, a su manera, criadores de animales o volvieron a criar animales sin ser pastores, como lo habían sido antes. Es obviamente un recurso, pero las ONG -y los circuitos caritativos o las asociaciones que defienden la justicia- son también recursos más inmediatos, más alcanzables y, al fin y al cabo, en el sentido pleno de la palabra, más económicos.

### *Para concluir*

Hasta los años 1930, cuando fueron colonizadas y alienadas sus tierras, la gran mayoría de las tribus chaqueñas tenían un buen número de animales, ganado mayor y menor. Según las descripciones de principios del siglo, la autoridad que tenían los jefes no era muy fuerte y se podía disolver en cualquier momento; por otro lado, no existía una relación nítida entre poder político y cantidad de ganado, tal como existe entre los Wayú y en las sociedades pastoriles en general, donde riqueza es poder.



No se puede sino especular sobre lo que hubiera pasado si no hubiera acontecido la invasión del Chaco. Pero el simple hecho que estas tribus hayan podido seguir existiendo a pesar de haber perdido el recurso del ganado, sugiere que no era esencial. Dos elementos más pueden apoyar esta interpretación. En primer lugar, si se utilizaban los animales para pagar servicios y si eran bienes que se robaban durante las guerras intertribales, no formaban parte de los intercambios o prestaciones sociales -o matrimonios o resolución de conflictos. En segundo lugar, en los textos referidos, existen muy poca información sobre las técnicas de cría y hemos aludido muy brevemente a las que hemos observado en el terreno. En esos materiales no se pone en evidencia la descripción detallada de estas técnicas; pero también debe agregarse que, a los pocos días, llama la atención de alguien que haya observado otras sociedades pastoriles, las relaciones entre hombres y animales: en realidad no son tanto técnicas de cría sino un trato particular que se da a los removientes. Estos son domésticos en el sentido propio es decir que pertenecen al ámbito y al espacio de la casa. No se crían ni se cuidan como elementos de un todo, de una colectividad, de un rebaño. Al contrario, se dejan libres, vagan aquí y allá, muy raras veces se les encierra y se tratan más como animales amansados y familiares, como si fueran cachorros del monte capturados y traídos a la casa.

Constatar diferencias -hay varias maneras de criar ganado- no es sino la primera fase de la comparación. Explicar por qué en el Chaco es una actividad ente otras, hasta anexa, y en la Guajira es económica y socialmente central, es otro nivel del análisis que por complejo y especulativo que sea no se puede apartar. Las razones son históricas porque las épocas de aparición e integración del ganado en el espacio indígena fueron diferentes y políticas porque la presión exterior sobre ambos pueblos o regiones no tuvo la misma fuerza ni la misma intensidad. A estas causas externas se agregan razones internas o estructurales: se tratan de sociedades de distintas naturalezas y el ganado no fue percibido ni acogido con las mismas potencialidades. Sin embargo, no hay que olvidar que separar las causas externas de las internas es artificial y obligación del análisis: para tener validez, las primeras tienen que interactuar con las segundas.

En fin, lo que estuvimos tratando de reconstruir son procesos en el pasado pero lo que estamos describiendo son procesos en la actualidad. En este nivel, parece que las sociedades que observamos escapan a las categorías que tenemos que hacer para entreverlas. La riqueza y la variedad de formas que tienen no nos permiten inmovilizarlas para pensarlas como quisiéramos y esto es señal de vida de estos pueblos -los problemas que a veces encontramos para que las comunidades nos autoricen a estudiarlas son otras pruebas de esta vitalidad- y no podemos, al fin y al cabo, sino felicitarnos de los mismos límites y dificultades que encontramos en la práctica de la antropología.

#### Notas:

- <sup>1</sup> Presento aquí una visión muy simplificada y no me olvido, obviamente, de las variables tales como las condiciones climáticas o de las diferencias fundamentales entre raíces/tubérculos y cereales, por ejemplo. Lo que quiero subrayar es que son los rasgos comunes generales -más allá de las diferencias- que compartían los tres continentes en el uso de las plantas domésticas que explican este intercambio.
- <sup>2</sup> De manera similar, en África central, la imposición del maíz en lugar del sorgo, cuyo cultivo dependía de las decisiones del rey y era ritualizado, fue una manera de desestabilizar el poder local.
- <sup>3</sup> En las poblaciones animales hay mecanismos de autorregulación (enfermedades, predadores, etc.) pero el pastoreo consiste precisamente en la lucha contra las condiciones y los mecanismos naturales hasta amenazar el equilibrio natural: utilizar, aprovechar, dominar, transformar o saquear la naturaleza..., el debate queda abierto.
- <sup>4</sup> En esta época, aparecen los nombres de los grupos que hoy se conocen (queda por hacer, si se puede, un cuadro de correspondencia entre los etnónimos antiguos y actuales).
- <sup>5</sup> La misión anglicana inició, alrededor de 1890 y entre los Lengua, la catequización del Chaco y tuvo el principal papel misionero, seguida después por los salesianos y los oblatos.
- <sup>6</sup> En la actualidad, varios trabajos se están haciendo en el Chaco; sobre los Lengua (Kidd), Mataco y Toba (Braunstein *et al.*), Nivaclé (Chase Sardi, Sterpin), Mataco de Bolivia (Alvarson), Ayoreo (Von Bremen), sin olvidar los trabajos etnohistóricos de H. Schindler, la obra fundadora de B. Susnik, los mitos y documentos etnográficos recogidos por Métraux y Clastres. Sin embargo, a pesar de toda esta información, se puede compartir la opinión de Braunstein que califica el Chaco de «enmarañado panorama etnográfico».

## REFERENCIAS:

- Alvarsson, J. A. (1988) *The Mataco of the Gran Chaco*, Uppsala: Uppsala Studies in cultural Anthropology, 11.
- Beck, H. (1994) *Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa. 1885-1950*, IIGHI, Resistencia.
- Braunstein, J. et al. (1989-1994) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*. Nos I-VI, CHACO, Las Lomitas.
- Cabeza de Vaca, A.N. (1980) [1542] *Naufrages et commentaires*. Paris: Fayard.
- Chase Sardi, M. (1983) "Pequeño Decamerón Nivaklé", *Supl. Antropológico*, 18.
- Clastres, P. (1992) *Mythologie des indiens Chulupi*. Paris; EPHE, Vol XCVIII.
- Dobrizhoffer, M. (1967) [1784] *Historia de los Abipones*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- Flores Ochoa, J. A., ed. (1977) *Pastores de Puna*. Lima: Inst. de Estudios Peruanos.
- Grubb, W.B. (1993) [1911] *Un pueblo desconocido en tierra desconocida*. Asunción: Bibl. Paraguaya de Antropología, Vol XIX.
- Kidd, S. (1994) *The Enxet of Paraguay and their struggle to regain their land*. Indigenous Affairs, No 1.
- Lee, R.B. & I. DeVore, eds. (1968) *Man the Hunter*, Chicago: Aldine.
- Métraux, A. (1967) *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard.
- Nordenskold, E. (1912) "La vie des indiens dans le Chaco", *Revue de Géographie*.
- Ocaña D. de (1987) [ca.1650], *A través de la América del Sur*. Madrid: Historia 16.
- Paucke, F. (1943)[1829] *Hacia allá y para acá. Una estada ente los indios Mocobies, 1749-1767*. Buenos Aires: Tucuman.
- Sanchez Labrador, J. (1910) *El Paraguay católico*. Buenos Aires.
- Schindler, H. (1983) *Die Reiterstämme der Gran Chaco*. Berlin: D. Reiner.
- Schmidl, U. (1985) [ca. 1600] *Relación del viaje al Rto de la Plata*. Madrid: Historia 16.
- Sterpin, A. (1991) *La chasse aux scalps chez les Nivaklé du Gran Chaco*. Mém. Maîtrise, Univ. Paris-X-Nanterre, Dept d'Ethnologie.
- Stunnenberg, P.W. (1993) *Entitled to Land*. Nijmegen Studies in Development and Cultural Change, 15, Saarbrücken: Verlag Breitenbach.
- Susnik, B. (1981) *Los aborígenes del Paraguay: Etnohistoria de los Chaqueños*. Asunción: Museo A. Barbero, T. III.
- Von Bremen, V. (1988) *Los Ayoreos cazados*. Asunción.



# La horticultura yanomami y la problemática de los medios de sabanas en la Amazonía venezolana

Catherine Alès\*

La presencia de zonas de sabanas en el marco del ecosistema de la Amazonía venezolana, planteó un problema en cuanto a su formación. Se ha dado énfasis a varios factores tanto de orden edáfico como climático o antropogénico. En este texto examinaremos más particularmente el caso de las sabanas de la Sierra Parima, así como las distintas hipótesis propuestas en relación con su origen. A la luz de este ejemplo, el tema de la utilización del factor antropogénico dentro del marco de los estudios del medio ambiente será aquí discutido desde el punto de vista metodológico. La formación de las sabanas en las tierras altas de la Sierra Parima nos llevará a reflexionar sobre el modo de explotación del medio por las poblaciones autóctonas; en efecto, este territorio se encuentra actualmente ocupado por comunidades esencialmente yanomami y sanjma. No obstante veremos que es igualmente importante tomar en cuenta el factor histórico.

El tópico de las sabanas de la Sierra Parima fue primeramente considerado por W. Smole, geógrafo norteamericano, quien publica en 1976 un libro sobre los tierras altas de ésta. En su texto, Smole sostiene que las sabanas de la Sierra Parima son el resultado del modo de explota-

---

\* Centre National de la recherche Scientifique (CNRS), Paris.

ción del medio por los Yanomami durante siglos. El mismo título de la obra "The Yanoama Indians: a Cultural Geography", subraya este particular. Según Smole, las sabanas se han formado en el curso de los siglos debido a la explotación del bosque por los Yanomami dentro del marco de su práctica de la horticultura de quema forestal. El autor apoya su hipótesis en los datos demográficos que obtuvo a su paso por ese territorio<sup>1</sup>. En su libro ofrece cálculos de superficies de conucos que proyecta sobre siglos, cálculos que basa sobre superficies de la época (1971) —y sobre una cifra de población que es también de la misma época. Para apoyar su tesis menciona un solo caso de conuco, no hay detalles en cuanto a su nombre o ubicación, que se habría transformado en sabana.

En un artículo colectivo dirigido por Otto Huber, botánico especialista de las sabanas en Venezuela (O. Huber, J. A. Steyermark, G. T. Prance & C. Alès 1984a), señala la inadecuación de las bases de los cálculos de Smole, así como el problema de índole histórico de hacer de los Yanomami los únicos habitantes de esta área durante siglos (ver Alès 1984a). En ese texto, que presenta una recensión del estado de los conocimientos sobre el tema, los autores exhortan a la prudencia en este tipo de estudios, concluyendo que no podían realizarse *sin tomar en cuenta diversos tipos de factores*, especialmente edáficos y climáticos e igualmente históricos y sociológicos. Más recientemente, Smole ha publicado de nuevo un artículo sobre aquel tema en la obra colectiva dirigida por Darrel Posey y William Baylée en 1989. Aquí reproduce casi en los mismos términos la tesis emitida en su libro de 1976 sin aportar nuevos argumentos referentes a los contenidos en su obra anterior.

Su tesis consiste en considerar la horticultura practicada por los Yanomami como la causa de las alteraciones del medio ambiente. No obstante, fundamentalmente, los Yanomami comparten la misma técnica de horticultura usada por todos los pueblos que viven en esta región, si la única causa fuese la horticultura y el modo de explotación practicado por los Yanomami, entonces la selva amazónica en todas aquellas partes que fueron y están actualmente habitadas por Amerindios debería presentar daños similares. Debemos contemplar, en consecuencia, otras explicaciones más complejas. Tal como yo concluía en mi artículo, los Yanomami

de mayor edad recuerdan haber siempre visto las sabanas de gramíneas, tal como existen actualmente, en la Parima A y B. Ya existían cuando el grupo que formó las veinticinco comunidades que viven actualmente alrededor de la Parima B se instaló por primera vez en esos lugares.

### *Descripción del medio*

Los Yanomami de la Sierra Parima distinguen esencialmente cuatro grandes tipos de paisajes vegetales:

- *urufi* o el bosque;
- *perisi* o las sabanas de gramíneas, cuya planta dominante lleva el nombre de *perisi*;
- *mōromōroma* o las sabanas de helechales, cuya especie dominante (*Pteridium aquilinum*, var. *arachnoidum*) lleva el nombre de *mōromōroma*;
- a los cuales se añaden los conucos (*fikari kano*), nuevos (*tute thë ka*) y antiguos (*suwë pata*).

Existen pues dos tipos de sabanas, las de gramíneas y las de helechales. Las primeras se encuentran concentradas en los sectores de Parima A, Parima B y en la orilla derecha del alto Ocamo y de las cabecezas del Ocamo. Están bien localizadas y registradas por los autóctonos. El segundo tipo de sabana es el más extenso, se trata de sabanas de helechales que se encuentran de manera privilegiada en los altos de las colinas y de los acantilados. Existen vastos sectores de helechales a lo largo de la división de las aguas del Orinoco-Amazonas de la Sierra Parima y, en general, en las cimas de los cerros cerca de las regiones de sabanas de gramíneas<sup>2</sup>. Sin embargo, contrariamente a la región de los llanos, son las sabanas las que aparecen como islas mientras que prevalece el paisaje de bosque.

Tradicionalmente los Yanomami no vivían en las sabanas pero sí en el bosque, ya sea en campamentos elementales o en habitaciones colectivas más elaboradas. Cuando se instalan en región de sabana no se implantan en su centro sino siempre en la orilla de la misma en el bosque. Esta opción es motivada por razones culturales, el deseo de protección, primero con relación a un enemigo eventual (los Yanomami prefieren vivir escondidos en los bosques), y segundo por el miedo a las neblinas

(*mahari*) que aparecen en las sabanas de gramíneas. Las sabanas llevan igualmente la marca del gran demonio de las enfermedades, como lo prueba la presencia de “cárcavas” (grietas de erosión) en algunas de ellas. Cuando se instalaron en la orilla de sabana, los Yanomami de la Parima A y B, imperaban razones coyunturales: fue cuando el bosque se quemó y el humo se quedó durante meses. Luego de este período, en el que el miedo de quemarse los obligó a dejar su vivienda, *shapono*, en el corazón del bosque, los Yanomami regresaron a este último. Los misioneros evangelistas les harían venir más tarde a las sabanas, explicándoles que el bosque es peligroso.

Sabemos desde luego que no habitaban las sabanas y que la ocupación habitacional de éstas es muy reciente. La cultura yanomami es por excelencia una cultura de bosque y no de sabana. Además de que esos dos tipos de sabanas no son indicados para el modo de agricultura practicado por los Yanomami, no presentan ningún interés como territorio de caza potencial. Solo una zona de bosque tipo galería en la ribera de los ríos, y algunas colonias de moriches en las depresiones pantanosas en la sabana de Parima B, son explotadas como bosque. Ese patrón económico domina todavía; únicamente ha cambiado el modelo de vivienda, con la instalación de casas colectivas en el centro de las sabanas de gramíneas. Este esquema se ha difundido a partir de la instalación de los *napë pë ni*, los extranjeros, es decir, de los misioneros evangelistas de las Nuevas Tribus, después de 1968. Los Yanomami, imitando a los extranjeros, ya no temen entonces instalarse al descubierto. Por otra parte, en 1980, los misioneros han intentado implantar ganado y cochinos domésticos en las sabanas de gramíneas, pero aquellas dos experiencias resultaron negativas y abortaron rápidamente (C. Alès & J. Chiappino 1994). En resumidas cuentas, hoy por hoy, la utilización de estas sabanas es exclusivamente de orden residencial y logístico (pista de aterrizaje para los aviones y avionetas), es una utilización reciente y exógena.

### *Histórico*

¿Qué es lo que se puede describir del historial de los grupos que pueblan actualmente esta región? Se puede confirmar que todos los



Yanomami que viven actualmente en la región vienen de otra parte. Sus antepasados llegaron desde el este, de Brasil. Prácticamente todas las comunidades que viven hoy en día en el norte del Orinoco y una parte de las que viven al sur, han seguido rutas migratorias que pasan por la Sierra Parima. La memoria de sus orígenes se concentra sobre una distancia aproximada comprendida entre la actual Parima A y el lado derecho de las cabeceras del Orinoco (cf. Alès 1984a).

Cuando los antepasados de los Yanomami que viven actualmente en las sabanas de Parima B llegan a esos lugares, hace más de sesenta años, descubren vestigios del paso de anteriores moradores. Encuentran matas cultivadas que se quedaron en el borde de la sabana (guayaba, piña) y sobre todo antiguas parcelas de conucos. El bosque ya se ha reconstituido, comprende especímenes de árboles imponentes (*apia kë fi*) pero a los cuales se mezclan todavía retoños de ciertas especies de bananos (*rokomi kë si*, *paishimi kë si*), aguacates de gran tamaño, dando evidencia de la antigüedad del abandono del conuco<sup>3</sup>. Retoños de *Guilielma gasipaes* todavía se encontraban allí.

Los Yanomami que habitan actualmente los alrededores de la Parima B no son pues los primeros sino los últimos que han llegado. Lejos de observar una población sedentaria instalada desde siglos en esas sabanas, nos encontramos con grupos diferentes que se movieron en el transcurso de decenios y se han establecido de nuevo a medida de su progresión dentro del territorio hoy en día cubierto por dicho grupo cultural. Los Yanomami que viven al Norte y al Oeste, como los Sanima, y los otros grupos de comunidades yanomami conocidos con el nombre de "Shiitari" o de "Kopari", pasaron en sus migraciones por y/o cerca de esta zona. No obstante esas son migraciones relativamente recientes, veremos en adelante que sociedades diferentes ocuparon el territorio antes de los Yanomami.

En realidad, cuando llegan a la región de lo que se llama ahora Parima B, no saben quiénes fueron los que pasaron antes de ellos y de los cuales sus abuelos descubren los rastros. Ellos reconstituyen actualmente el orden de las migraciones en el área, pero eso no quiere decir que todos se hayan instalado a orillas de las sabanas, puesto que algunos circularon por una ruta migratoria situada más al oeste de Parima B. Piensan que los

primeros que transitaron por allá serían los ancestros de los actuales Sanĩma que viven en el norte de su territorio. El grupo formado por los denominados “Hokomawè” viene luego; se trata de un grupo de comunidades intermediario desde el punto de vista lingüístico entre los Yanomamĩ y los Sanĩma; vive actualmente entre las cabeceras del río Ocamo y las del río Matacuni. Vienen luego los pueblos “Kopari”, que se encuentran hoy día instalados entre las cabeceras del río Ocamo, y el río Matacuni. Luego pasan igualmente hacia el oeste los ancestros de las actuales comunidades “Shiitari”, las cuales viven al interior de los dos lados del alto río Ocamo, a la altura y más arriba del raudal Arata.

Ellos mismos, hace más de sesenta años, cuando llegaron a esos lugares, representan un grupo proveniente del Oeste, el cual realizó una larga trayectoria circular desde el Este pasando por el Sur (al nivel de la región de la misión evangelista de Koyowè). Constituyen una sola casa colectiva *oshapono*. Son poco numerosos. Luego, se agregan a ellos varias familias que huyeron de la región de la Parima A. Crecieron y se separaron en tres viviendas y, en un período de cuarenta años, en cuatro pequeñas casas. Esta configuración dará paso al nacimiento de seis *shapono* antes de 1980, luego a veinticinco a partir de 1992.

### *Agricultura y herramientas de metal*

Respecto al tema de la horticultura, ¿cuándo llegan a los Yanomami las primeras herramientas metálicas y cómo explotaron ellos el bosque antes de tenerlas?

Las primeras herramientas de acero se obtienen por intercambios realizados con las comunidades situadas al Este, sobre la pendiente brasileña. Esto se sitúa en el tiempo hace unos 50 años (aproximadamente antes de 1950). Los instrumentos metálicos pasan de comunidad a comunidad: en la región de la Parima A, la comunidad más cercana al Brasil es la primera en conseguirlos, luego las otras comunidades de Parima A las adquieren a su vez de la misma manera; por fin, las aldeas de Parima B las cambian con las de Parima A. Durante muchos años los Yanomami de aquella región no tendrán otras fuentes de abastecimiento sino cuatro

fragmentos de hoja de machete usados, montados sobre un mango de madera (*haoa*) que les llegaron por intermedio de una comunidad (Hokomawëtheri) que vivía al Norte, en las fuentes del río Ocamo y en contacto con las comunidades sanima<sup>4</sup>. De hecho, no tenían antaño muchas herramientas de metal. El que poseía una, se la prestaba a los otros de su comunidad. No se trataba de herramientas en buen estado, sino de lo que quedaba de ellas después de mucho uso: fragmentos de cuchillos o de machetes, muñones de hachas. Progresivamente el número de este tipo de instrumentos usados creció hasta llegar, en los años 60, a cuatro y hasta cinco por comunidad, pero nunca fue importante antes de la llegada de los misioneros.

El año 1961 marca la fecha en la cual, la FAB (Fuerza Aérea del Brasil) ignorando que se encontraban del lado venezolano, intentan instalarse en una sabana construyendo una pista de aterrizaje que llamaron Parima A, y lo repitieron luego en otra sabana ubicada más al noroeste que llamaron Parima B. Los brasileños y un misionero evangélico que les acompañaba entregan entonces a los Yanomami —durante los pocos meses de su estadía— una cantidad relativamente grande de herramientas metálicas: machetes, cuchillos, hachas... Son los primeros machetes y hachas nuevas que los Yanomami de aquella región veían. Luego los Yanomami se quedarán con esos instrumentos brasileños hasta la llegada —al final de 1968— de los misioneros de las New Tribes Missions a Parima B, los cuales se convierten entonces en los nuevos proveedores de herramientas nuevas para toda el área. Mientras tanto no obtienen sino una sola herramienta de los Yanomami del Sur (denominados “Shamatari” por ellos) pues estaban en guerra con ellos. Estos últimos deben conseguirlas a través del intercambio con las comunidades en relación con las misiones del alto Orinoco. Por el contrario, después de la aparición de las herramientas brasileñas, todas las comunidades situadas en la zona interfluvial del alto Ocamo y las que viven en el Norte en las tierras altas se abastecen cerca de los Yanomami de Parima B; desde que están en paz, también intercambian los poblados cercanos al Sur de la Parima B. Esta cadena de intercambio perdura hasta nuestros días (Alès & Chiappino 1994) <sup>5</sup>. Los Yanomami de las tierras altas no han conseguido entonces

machetes provenientes de una cadena más o menos directa con los Ye'kwana (regresaremos sobre este punto más adelante, en la nota 8).

Se puede pues decir que tenemos tres períodos de transición relativos a la economía yanomami:

1. - el período de las herramientas de madera y de piedra;
2. - el período de restos de herramientas metálicas;
3. - el período de las herramientas de metal nuevas y en buen estado.

Los dos primeros se asemejan mucho; el aporte de algunos usados instrumentos de metal aumenta probablemente un poco el tamaño de los conucos, pero éstos quedan, según los Yanomami, muy reducidos y ellos siempre dependen mucho, en esta época, de los recursos silvestres<sup>6</sup>. En compensación, la utilización de las primeras herramientas metálicas usadas puede que haya aliviado el trabajo de desmonte; al mismo tiempo se ha emprendido sin duda, según opinan los Yanomami actuales, un trabajo de conuco sobre parcelas con árboles un poco más grandes.

Los Yanomami de hoy están conscientes de que no saben realmente cómo hicieron sus antepasados para cultivar sus huertos, cuando no tenían herramientas metálicas. Saben lo que dichos antepasados les contaron y algunos atestiguan todavía haber visto las herramientas líticas (*manapo*). No obstante los conucos eran muy pequeños, con superficies reducidas en comparación con los de ahora y contenían muy pocos cultivos. Empezaban con el desmonte de la maleza; para este fin cortaban los bejucos unidos a los árboles con la ayuda de hachas líticas y de sables de madera (hechos a partir de pedazos de palmera chonta). Las dejaban así secarse. Utilizaban luego el sable de madera, llamado *fimō*, para tumbar (*yarikamai*) los árboles, pero solamente los pequeños; los más altos no los tocaban. A los árboles medianos, aproximadamente de 15 cm de diámetro, se les hacía una hendidura con el hacha de piedra, que después se escarbaba antes de utilizar el sable de madera *fimō* para hacerlos caer una vez secos. Hay que subrayar que los Yanomami dicen que ese trabajo no se realizaba con la ayuda del fuego. Se rompían con la mano las ramas de los árboles bajos y no las de los árboles altos, los cuales eran golpeados con los sables de madera o con piedras para dejarlos secar (*rikishiamai*), antes de romperlos con la mano (más tarde ha-

rían ese trabajo de desmonte y de tala –*pëyëi*– con el *haoa*, fragmento de hoja de cuchillo o machete con mango).

En lo concerniente a los árboles más fuertes, solamente los desramaban con una gafa de madera y hacían caer las ramas al suelo (que eran quemadas una vez secas), mientras que el tronco permanecía intacto. El trabajo de derribar árboles más gruesos (*kayapamou*) empezó cuando consiguieron hachas usadas; se derribaban alrededor de tres árboles por parcela, atacándolos por un lado con un muñón de hacha y por el otro lado con una azuela. En ningún caso eran utilizadas las hachas de piedra en ese trabajo; éstas servían –tal como después los fragmentos de hojas de cuchillos o de machetes con mangos– para cortar los árboles pequeños o para abrir un hueco en un árbol para recolectar miel<sup>7</sup>.

La selección de las parcelas dependía del imperativo de la ausencia de árboles gruesos. Se despejaban superficies llamadas claros (*wawëwawë hamì*), donde no habían grandes árboles que no eran capaces de eliminar. Esos lugares tienen fama de ser fértiles, se trata de un bosque cubierto de maleza poco densa y que ya es una especie de claro: de ahí el nombre *wawëwawë* o *wawëtowë*, donde es *wawë*, claro. No eran conucos grandes.

Algunos piensan que contenía la mayoría de los cultivos importantes, tal como ocumo, plátano, yuca, caña para las flechas, batata dulce, cambures (*pareami, faturimi, paishimi*), pero en cantidades muy limitadas. También se plantaba algodón en pequeñas cantidades. Otros consideran que poseían muy pocas plantas, entre las cuales la palmera chonta, el maíz, los cambures (*pareami, rokomì, paishimi*), el aguacate, pero no tenían yuca, ni caña de azúcar ni algodón, que luego fueron transmitidos. Las versiones difieren debido a la edad a la cual se refieren los informantes. Los de mayor edad recordaban que había poco cultivo en los conucos cuando eran niños y que se recuperaron poco a poco a través de las comunidades en contacto con otras más lejanas. Ellos tienen el razonamiento siguiente: “¿Por qué tratar de cultivar muchas plantas si, al no tener herramientas, no podían crear grandes conucos?”.

Cuando los Yanomami de la Parima intercambian por primera vez herramientas de metal –un cuchillo usado y un muñón de hacha–, lo hacen con una comunidad (Katarowëtheri) situada en el este del lado

brasileño, que tiene contacto con las demás comunidades situadas en Brasil<sup>8</sup>. Se prestan entre ellos esas herramientas, pero todavía los conucos son pequeños comparados con los de hoy: los habitantes son muy poco numerosos; “la región estaba vacía en aquella época”, recuerdan ellos.

Las herramientas usadas se conseguirán a lo largo de los años a través de los intercambios y los conucos se multiplicarán. El fenómeno se manifiesta primero en Parima A donde las comunidades están más cerca de Brasil, y por tanto más cerca de la fuente de abastecimiento de las herramientas de metal. En Parima B se seguirá durante mucho más tiempo trabajando con la ayuda del hacha de piedra y del sable de madera, puesto que las herramientas usadas no les llegan en cantidades realmente suficientes. La sustitución de las herramientas líticas por las metálicas se hizo entonces muy progresivamente, y algunas familias todavía las han seguido usando después de la llegada de las herramientas metálicas nuevas.

Las hojas de piedras<sup>9</sup> provienen de ciertos saltos de agua donde se consiguen ya pulidas. Estaban atadas sobre mangos de madera de palmera chonta por ser una madera dura, se afilaban sobre pedazos de cuarzo muy cortantes llamados *kakuruma*. Según un testigo visual cada hogar poseía un hacha de este tipo.

El conuco inicial era muy pequeño, lo ensanchaban luego por los lados para ampliarlo. Cuando, sobre las viejas parcelas, habían crecido otra vez árboles salvajes y antes de que llegaran a una altura elevada se creaba de nuevo un conuco. Este procedimiento podía repetirse varias veces. En efecto, no teniendo herramientas de metal nuevas los Yanomami de la Parima hacían sus conucos sobre viejas plantaciones. Allí cortaban los retoños a mano y los pequeños árboles con gruesos trozos de piedra conseguidos en lugares rocosos. Es probable que establecieran menos conucos que hoy en día, pero dedicaban más tiempo al desbrozo<sup>10</sup>.

Los Yanomami contradicen entonces la idea corriente de una agricultura que sea pionera o pseudo-pionera (pues la ausencia de utilización durante un período de más o menos 30 años de las antiguas parcelas permitiría la regeneración del bosque climácico<sup>11</sup>) en la Amazonía. La razón se debe, y tendremos confirmación de ello luego, a que la región es muy infértil. Los suelos no convienen bien para la horticultura; los Yanomami

subrayan el hecho de que el bosque ha sido siempre “malo”, o en otras palabras “seco” (*fèwè*). Así mismo las sabanas de gramíneas ya existían<sup>12</sup> cuando llegaron y ya había sabanas de helechales.

En estas condiciones uno puede preguntarse ¿por qué no migraban? En realidad, no podían ir a instalarse donde existían zonas más fértiles: sus vecinos shamatari que los hostigaban les impedían dirigirse hacia el Sur o hacia el Oeste. Hacia el Norte, habrían tenido tres días de camino puesto que toda la zona intermediaria resulta infértil. El suelo está cubierto de raíces donde sólo crecen árboles muy altos (*Micranda rosii*) pero es impropio para el cultivo. En el Este, se encuentran las comunidades de Parima A con el mismo tipo de problemas pues la zona es poco fértil. Los Yanomami de Parima B tuvieron pues que resignarse a vivir en esta región donde, por lo menos, había algunas tierras fértiles alrededor y hacer frente a las presiones belicosas de los Shamatari, quienes fueron los que empujaron a los demás grupos (Shiitari, Kopari, Hokomawë) hacia el Noroeste y al Norte. Ahora es más difícil según dicen, pero en aquella época no había sino dos *shapono* y han considerado esta región como suya aunque el bosque sea poco favorable para los cultivos.

### *La abundancia de las herramientas metálicas y los nuevos emplazamientos de los cultivos de conucos*

No es, pues, sino a partir de los años 60 cuando la horticultura actual, la que está siendo observada por los investigadores, contando con herramientas metálicas nuevas y en cantidad suficiente, aparece en las tierras altas de la Sierra Parima. En efecto, en este momento, los Yanomami van a abrir parcelas en zonas de bosque alto, haciendo crecer la superficie de los conucos. Es cuando los brasileños llegan que empiezan a crear conucos del tamaño que conocemos hoy día y que dejan, desde el punto de vista alimentario, de depender de las especies de ñames silvestres (*raai*, *shara asho*). Antes, siendo pequeños los conucos, ellos dicen que se alimentaban mucho con dichos productos silvestres<sup>13</sup>. Notamos un cambio de técnica en comparación con la tala que acorta de manera considerable el tiempo de trabajo y promueve la explotación de superficies más am-

plias. Dicho cambio técnico acarrea también un cambio en la escogencia de las parcelas cultivables de los bosques.

Esas prácticas son entonces recientes (después 1961), sólo se inician a lo máximo unos diez años antes de la estadía de W. Smole en la región. En estas condiciones parece evidenciarse la dificultad de proyectar en el pasado superficies determinadas en 1971 y que son el resultado de una tecnología moderna: las superficies explotadas por persona, el número de personas, y las técnicas han cambiado. En efecto, el cálculo de las superficies está basado además sobre datos demográficos de 1974, es decir, en relación con una cifra "x" de una época "x", sin datos diacrónicos comparativos. Esto significa, tomar hoy la superficie de los conucos, dividirla entre el número de habitantes actuales y, proyectando estas cifras sobre el pasado, calcular que en tantos años la explotación para el cultivo de conucos se hizo sobre tantos m<sup>2</sup> de bosques. Lo que se quiere mencionar es que desde un punto de vista metodológico, la cuestión demográfica debe manejarse con precaución y que las cifras de un momento "x" no constituyen una base suficiente para emprender cálculos de esta índole. Por otra parte, hay que tomar en cuenta otros datos tales como la tecnología y la historia de los movimientos de población.

Los Yanomami consideran, pues, la fertilidad de los suelos en relación a la tierra y al tipo de asociación de la flora que ahí se encuentra. Para ellos, las zonas fértiles —*ishapina*— por excelencia son las zonas de claros *wawëwawë*, donde la tierra es blanda, es decir, húmeda sin ser demasiado mojada, donde los grandes árboles no crecen. Ahí crecen palmeras enanas (*pisãasi hena*) y platanillos (*arama asina*), y tienen muchos bejucos enmarañados en los bordes (*wayëwayëma*). Estos terrenos no contienen nada de helechales.

En la Parima, ellos corresponden precisamente a los emplazamientos ya utilizados como viejos conucos por los antepasados (*yetuha fikari suwë pata*), y se encuentran ahí retoños de palmeras chontas, de cambures que no proporcionan sino racimos magros, así como plantas enredaderas tales como batatas dulces (*hukomo thothopè*) y ñames silvestres (*sharö asho, shorefepè*). Aunque crezcan árboles (*mahatoma*), son de tamaño muy reducido. Un poco más abajo, al Sur, esas zonas despejadas llamadas *ishapina*,



fértiles, corresponden a las riberas del río Putaco y, en el Noroeste, a las regiones del piedemonte a la altura del alto río Ocamo.

En cambio, el tipo de espacio vegetal llamado *feawë*, está clasificado por los Yanomami como impropio para cultivos, incluye las zonas pantanosas donde el suelo, particularmente húmedo, es muy fangoso. Allí crecen escasas especies y maleza. En las sabanas de gramíneas, esos pantanos se encuentran recubiertos por helechos arborescentes y palmeras moriche. Dentro del bosque esos lugares corresponden a zonas donde el suelo es pantanoso; se trata de un bosque con un suelo blando lleno de bejucos (*kreema*, *shuoukuma*, *sheroroasipë*), de pequeños árboles delgados que crecen cerrados y llenos de maleza. Allí no se puede cultivar conucos y no se puede quemar nada. No hay ni gramíneas ni helechales.

Veamos ahora las zonas que los Yanomami explotan actualmente para sus cultivos. En realidad, *urifi wāritiwë*, bosque malo, es el nombre dado a este tipo de bosque. Se trata precisamente del bosque que cubre las colinas de la Parima. Pues la definición de las parcelas utilizadas hoy día por los Yanomami es la de un bosque infértil cuyo suelo es duro, según ellos “malo”: “aunque la tierra no sea fértil trabajamos los conucos ya que tenemos hachas”. Es un bosque donde crecen grandes árboles (*koko*, *narimi*) que alcanzan a tumbar gracias a las hachas de metal. Por la presencia de estos grandes árboles, los ancestros no podían utilizar este tipo de bosque llamado “malo” tal como lo hacen los desbrozadores de hoy. “Decimos que el bosque es ‘malo’ puesto que aunque crezca la yuca, el ocumo, la caña de azúcar, la batata dulce, las matas de plátano no alcanzan buena producción” (notemos que los Yanomami prefieren de lejos los plátanos a los tubérculos).

“Donde no hay grandes árboles, el suelo es blando, fértil”, pero “aquí la tierra es seca, dura”, los granos germinan en gran cantidad en este tipo de suelos y grandes árboles se reproducen. Es, a juicio de ellos, lo contrario de una zona *ishapina*-apta para el cultivo- en la cual los grandes árboles no crecen.

No obstante, en este tipo de bosque “malo”, los grandes árboles tienen fama de retoñar aún después de un incendio. Se registró el caso en una época (alrededor de 1945), en la que todos los árboles calcinados

retoñaron: “se encontraban todavía negros cuando uno iba de cacería y luego todo se volvía verde de nuevo”.

Es decir que cuando la plantación está abandonada los árboles se reproducen en grandes cantidades en el curso de los años. Aunque el suelo esté seco los árboles logran rebrotar pues éste contiene muchísimos granos: “las semillas no pueden desaparecer, aquí los árboles retoñan muy bien”, atestiguan ellos. Afirman también que en todo el bosque —que no está actualmente explotado como conuco— los árboles se renuevan. Aún después de haber sido quemado, el bosque creció efectivamente de nuevo en todos los lugares que no habían sido transformados en helechales. Analizaremos luego los problemas planteados a los Yanomami muy recientemente. Lo que es importante aquí es que este bosque, aunque llamado “malo” en el aspecto de la agricultura, es sin embargo un bosque “verde” (*riyë*).

Cuando se sube en estas zonas de bosque “verde” sobre las colinas de la Parima, uno se encuentra a menudo en presencia de un bosque de mediana densidad. Se compone de árboles delgados de poca altura. Dicho bosque está localizado preferentemente sobre las cimas de las colinas (*pororoi*) y de los acantilados: allí la vegetación corresponde a la de suelos más secos. Particularmente impropia para la horticultura se llama *fëwëfëwë*, es decir “seca” con relación al bosque *riyë*, verde, donde se practica el desbroce. Esas zonas se encuentran privilegiadas por una transformación en helechales si ocurren varios incendios en el bosque.

Ahora bien, en los alrededores de las sabanas de Parima A y B los Yanomami dicen que el bosque es *fëwë*, seco.

### *La formación de las sabanas de helechales y el impacto del fuego*

Se encuentran efectivamente numerosas sabanas de helechales sobre las cimas de las colinas de la Sierra Parima. Su formación se debe sin duda a la acción del fuego, así lo demuestran a veces troncos de árboles calcinados en medio de ellos. Su hábitat favorito son las cimas de las colinas, *pororoi*, y de los acantilados rocosos.

Los helechales existen desde hace mucho tiempo. Sin embargo los Yanomami convienen en la ampliación de los helechales cerca de sus

conucos y de su territorio de explotación bajo la acción del fuego. En cambio, sólo pueden atestiguar de la formación de los helechales aparecidos más recientemente y de sus orígenes. La formación de helechales se produce cuando la cima de una colina es sometida, en varias oportunidades, a la acción del fuego. La secuencia es la siguiente:

- transformación del bosque "verde" en bosque de maleza y arbustos impenetrables donde ya están presentes los helechos;
- si el fuego interviene otra vez la vegetación se vuelve seca (*fëwë*);
- la vez siguiente, se forma un helechal.

¿Cómo se propaga el fuego? Esto ocurre siempre en época de sequía cuando hay fuertes calores, cuando el suelo del bosque está en su punto máximo de desecación. Existen tres tipos de causas de incendio, dos son accidentales, es decir involuntarias, y una no lo es.

1. - Cuando se queman desechos vegetales con el propósito de crear un conuco, si el fuego vuela y sube hacia las pendientes, existe la posibilidad de que se queme una superficie si esta última contiene mucha vegetación desecada, mientras que el mismo bosque verde habrá resistido. Si la franja de bosque que separa la zona desbrozada de una cima ya poblada de helechos es de tipo *fëwë*, es decir desecada (bajo la acción repetida del fuego en esta parcela o debido a un incendio accidental), puede quemarse y luego no retoñar: en este momento los helechos ganan terreno.

2. - El fuego puede igualmente escaparse y propagarse cuando se utiliza dentro del marco de ciertas actividades de cacería o de recolección. Este caso se produce en la estación de sequía y cuando el bosque es de maleza. Los Yanomami utilizan, en efecto, el fuego para ahuyentar las avispas de su nido con el fin de poder sacarlo sin riesgo de ser atacados. Pueden igualmente incendiar la maleza para cazar el cachicamo que se esconde en ella.

Existen muchos ejemplos de superficie de bosque y de helechales ya formados que han sufrido ese tipo de tratamiento. Esto contribuye a su crecimiento y puede haber favorecido la creación de ciertas extensiones de helechales sobre las cimas. Pero también en varios lugares reportados como quemados, la selva creció de nuevo.

3. - Finalmente todos los incendios de bosque no se provocan sin intención. Hay un incendio de bosque al que se refieren los Yanomami

que remonta alrededor de 1955. Se trata de un ciclo de venganza ejercido entre comunidades. Unas incendiaron el bosque de las otras para destruir sus cosechas de una especie de fruta silvestre; una vez acabado el incendio los segundos hacen lo propio. El resultado fue muy negativo debido a que el fuego se propagó a todo lo largo de la Sierra Parima, puede ser hasta Simawaroche, por lo que se puede reconstituir con las informaciones obtenidas al respecto. Su amplitud y difusión constituyen sin embargo un caso de excepción que ha marcado la memoria de los Yanomami y, aparentemente, de igual manera, la de los Sanïma. El bosque verde ha retoñado, afirman ellos. No obstante es patente que toda la franja fronteriza desde las cabeceras del río Orinoquito hasta el territorio habitado por los Sanïma está recubierta por sabanas de helechales que se extienden sobre las cimas. Eso es una constatación, pero ¿cómo saber cuál era la situación antes de este incendio? Notemos igualmente que esto no tiene relación alguna con la creación de las sabanas de gramíneas.

Se observa que el factor climático es aquí muy importante. Los años de grandes sequías son propicios para los incendios de bosque. Está claro que el fuego provoca más o menos estragos y se propaga más o menos según el grado de humedad del suelo del bosque. Por ejemplo, el suelo puede quemarse sin que se quemem los árboles, cuando en condiciones de sequía acrecentada, los mismos árboles se consumirán. Por otra parte, cuanto más se suceden las sequías, más lenta es la regeneración, tal como lo veremos luego.

En cuanto a las sabanas de gramíneas, cuya formación es enigmática, los informantes insisten en decir que siempre han existido. Reconocen que las sabanas actuales podrían haberse ampliado en sus orillas. Toman por ejemplo, precisamente, la sabana de la pista de aterrizaje de Parima B e indican los lugares de implantación de las casas de los agentes externos que trabajan en el lugar. A decir verdad, generalmente ellos no notan mucha diferencia en la mayoría de las sabanas que no les parecen haberse ampliado. Cuando un fuego de sabana quema en el margen del bosque, es cierto que sólo una franja de algunos metros se encuentra a veces igualmente en llamas. He podido observar un caso últimamente en la sabana de

Kanoshewë (cerca de la pista de Parima B), donde algunos árboles habían sido calcinados, lo que debería permitir a la sabana ganar terreno si el bosque no renace lo suficientemente rápido. Sin embargo, la superficie en referencia era menor.

El único caso de sabana compuesta en su mayoría de helechales que se habría transformado en sabanas de gramíneas, todavía se encuentra en un estado de transformación intermedia. Contiene otra especie de helechos (*akroewema*), más corta de la que compone los demás helechales, así como gramíneas. Pero esta sabana existe desde que los habitantes están en la región. Se trata de una muy pequeña sabana situada al Oeste, no muy lejos de la sabana de la pista de Parima B, y se encuentra al lado del único caso de real transformación de conuco en sabana de gramíneas que se puede observar sobre el terreno. Este caso es totalmente reciente y no concierne de ninguna manera al tipo de agricultura de los Yanomami.

### *La situación contemporánea*

La situación hoy por hoy de la Parima A y B dista mucho de ser armoniosa. La capacidad de carga de este ecosistema de bosque/sabanas llegó evidentemente a un punto crítico. Actualmente, los Yanomami están conscientes de no dejar rehacer cultivos sobre parcelas recientemente usadas, y que el bosque se vuelve cada vez peor. Así lo comentaba en 1995 un informante de Parima B: “las semillas de los árboles tienden a desaparecer y por lo tanto no pueden crecer. En este momento aparecen zonas de malezas *feawë*. Este proceso se debe al hecho de que ellos han permanecido en esta región desde mucho tiempo. Entonces los helechos invadieron los conucos. Ahora, en todas partes el bosque se ha vuelto muy malo, ya que los Yanomami son numerosos”...“Aunque hayan existido grandes árboles vivos, ahora, por causa de la formación de muchos helechales, nos sentimos despojados”. [Añaden:] “Ahora, nos preguntamos ¿dónde vamos a hacer nuestros conucos? y estamos sumidos en una gran preocupación”.

Usualmente, los Yanomami de la Parima hacen un conuco por año. Lo conservan en explotación por dos años, resultando que cuando un desbrozador abre una parcela, existen ya otras dos en uso. Al tercer

año, la más antigua de las tres (A) queda abandonada, las siguientes (B) y (C) todavía están en producción, una parcela (D) se abre etc. En resumen, cada hombre adulto posee dos conucos en producción<sup>14</sup>.

En dos años, el bosque retoña en una parcela abandonada; y en tres años, ya los árboles han adquirido altura. Las parcelas abandonadas no son en principio reutilizadas durante muchos años. Si se procede a cultivar sobre un conuco viejo de manera demasiado frecuente, los helechos lo invadirán y el desbrozo será imposible de realizar. Los nuevos conucos se realizan en principio en el bosque "verde" y no sobre el antiguo conuco.

En esta región de colinas, los Yanomami abren sus conucos en los valles en forma de "V", que pueden estar más o menos abiertas en su fondo donde brotan manantiales, pero igualmente sobre los planos de una pendiente. Pueden igualmente hacerlos sobre el lugar de antiguas plantaciones abandonadas desde hace muchos años en las colinas o sobre las riberas de los ríos. Utilizan estas parcelas durante dos años cada una antes de abandonarlas. Actualmente los Yanomami abren pues en este bosque que ellos llaman "malo", donde crecen grandes árboles (de manera general, los lugares fértiles no tienen árboles de madera dura), ya que tienen hachas para derribarlos, pero este bosque es muy seco, las matas de plátano crecen difícilmente en él.

Los Yanomami contradicen así perfectamente la idea según la cual el bosque de altitud es más conveniente que las tierras bajas para la horticultura y se hace manifiesto que el área de la Parima no es exactamente un hábitat preferencial. Haré aquí referencia a la discusión de P. Descola (1986 [1983]) quien muestra en su trabajo que los Achuar contradicen la tesis de E. Roos (1976: 35), según la cual la selva húmeda de altura conviene más a la horticultura de quema que la de las tierras bajas, argumentando que no hay una diferencia suficientemente significativa de fertilidad entre las tierras bajas y el bosque húmedo de altitud. Roos, para sostener que los Achuar prefieren establecer sus conucos en las colinas interfluviales que en las tierras bajas, se apoya sobre W. Denevan (1970: 73, en la Amazonía del Oeste), y Smole (1976: 46, para la Parima). Este último queriendo justificar una preferencia de los Yanomami para la práctica de la agricultura sobre las valles en "V" de las colinas de la Parima, hace en

efecto referencia, al igual que Denevan, a las tasas menos rápidas de lixiviación de suelos que en las tierras bajas y a la invasión menos rápida de las matas adventicias. Descola (1986 [1983: 252]) matiza el segundo argumento de Smole, argumentando en contra de la tesis de R. Carneiro (1961: 57) según la cual es menos la disminución de la fertilidad del suelo que la proliferación de las plantas adventicias que provoca el abandono de las parcelas: el desarrollo de las matas adventicias no es un obstáculo por sí mismo, es la disminución de la fertilidad en los suelos pobres en base a la causa mayor del abandono de las plantaciones<sup>15</sup>. El primer argumento de Smole no tiene mayor fuerza, hay que notar que las laderas de las colinas de Parima pueden estar muy empinadas y, con la supresión de la capa vegetal natural, estar sujetas a un empobrecimiento también rápido de los nutrientes. En cambio, lo que puede variar es la tasa de las precipitaciones, siendo la pluviometría mucho menos importante en la tierras altas que en las tierras bajas, tal como lo señalamos, O. Huber y yo misma, en nuestro artículo (Huber *et al.* 1984). Insistiré sobre el hecho de que el bosque de altitud es aquí definitivamente *poco húmedo*.

El otro punto esencial es que los Yanomami no escogen realmente los valles en "V" de las colinas de la Parima con preferencia a las tierras bajas. El problema no se plantea evidentemente en estos términos. Por una parte, la utilización de las laderas de las colinas de la Parima es un fenómeno relativamente reciente, es por falta de lugares explotables (por larga permanencia y crecimiento de la población) en las riberas de los ríos, donde fueron originalmente huertos cultivados, que rozan en las partes en pendientes. Dicho en otras palabras, las explicaciones a una ocupación de un nivel ecológico en terminos estrictamente de rentabilidad óptima del ecosistema son reductoras, hay otros factores determinantes por considerar. Se trata de una opción condicionada por numerosos factores, a la vez históricos, sociopolíticos y edáficos, para la cual hemos visto que habían pocas alternativas. Por otra parte, cuando Denevan (1970) argumenta en favor de una mejor fertilidad del bosque de altitud, habla de un piedemonte de más de 800 m en comparación con un bosque de tierras bajas no aluvial, donde ciertamente hay variaciones de relieve y de condiciones climáticas, pero no en la naturaleza de los suelos. No se compara

entonces la selva de altura con las tierras bajas aluviales donde el potencial hortícola es sin duda superior a la de la selva de altura (cf. Descola 1986 [1983: 252]). Ahora bien, en el caso que estudiamos, ya estamos dentro de las tierras altas (900 m de altitud y más), las zonas fértiles indicadas por los Yanomami, citadas más arriba, se sitúan debajo de 800 m, es decir, en el piedemonte de esta área. Eso nos lleva a considerar que se debe tener cuidado de no oponer solamente el bosque de las tierras bajas a la selva húmeda del piedemonte para opinar sobre la rentabilidad de los cultivos, pues tenemos igualmente que tomar en cuenta el caso particular de la selva de las tierras altas donde la lluviosidad es menor. Parece, en efecto, que en aquella región la selva está lejos de disponer del capital de productividad de la selva de las tierras bajas o del piedemonte<sup>16</sup>.

### *El paso hacia el monocultivo*

Muy recientemente, dos nuevos problemas, ligados entre sí, se presentaron a los Yanomami de la Parima B<sup>17</sup>. La reutilización demasiado rápida de antiguas parcelas ha favorecido la invasión de estas zonas por los helechos. También han visto allí por primera vez la llegada de gramíneas. En efecto, estas últimas han ganado últimamente bastante terreno: aunque la sabana esté lejos, ellas llegan a los conucos tanto a los nuevos como a los abandonados, aun cuando los árboles están creciendo otra vez. Sin embargo, cuando retoña el bosque en el conuco, tanto las gramíneas como los helechos desaparecen.

“Antes -atestigua un anciano- las gramíneas no crecían en los antiguos conucos, y el bosque retoñaba. Pero hoy día se implantan. Antaño los helechos venían en los conucos; hoy día son las gramíneas las que crecen enseguida”. Este fenómeno jamás visto en el pasado se produjo en 1994. Sin embargo se trataba de un año de particular sequía<sup>18</sup>. El fuego empezó en el bosque y se propagó sobre una gran parte de las colinas que rodean la sabana de Parima B. Los árboles quedaron verdes pero se quemó el suelo. No hay que pensar que no habrá regeneración: el bosque está actualmente retoñando puesto que quedan todavía muchas semillas en el suelo.



A pesar de lo anterior, el caso de los conucos dentro del mismo sector, que se rehicieron demasiado rápido sobre antiguas parcelas es más preocupante: crecieron muchos helechos y los Yanomami están conscientes de que van a tener problemas a causa de ello.

¿Cuál es la secuencia para esos casos precisos? Digamos que son relativamente restringidos ya que se trata de algunos conucos realizados sobre la orilla izquierda del río que bordea la sabana de la pista de Parima B. Esos conucos han sido sembrados antaño por miembros de los grupos que componían las tres casas colectivas de Niyayopë; han sido explotados en 1980, luego una segunda vez en 1986, y una tercera vez en 1992. Después los helechos han invadido masivamente los bordes y hasta el centro de las parcelas. El mismo caso se produjo en conucos situados al Norte y que han sido re-explotados demasiado rápido. En el borde de los conucos, la franja de árboles secos, luego verdes, es cada vez más reducida y se encuentra cerca de la zona de helechos preexistente. Con toda evidencia esto anuncia las dificultades del bosque para regenerarse.

¿A qué motivo se debe una re-explotación tan frecuente de las parcelas y en qué consiste la diferencia en los hábitos de cultivos para provocar tal cambio?

De hecho, los habitantes de la Parima B se mantuvieron en este sitio de manera artificial por la presencia de la misión. El resultado fue una cohabitación inusual de personas que se habrían separado y también alejado desde hace mucho tiempo dentro del cuadro de los cánones tradicionales<sup>19</sup>. Queda patente que la concentración numérica, entre todas las aldeas satélites de la misión, es demasiado importante en relación con la capacidad de carga del ecosistema. Al crecimiento demográfico se añadió el agotamiento de las reservas de cacería y de tierras cultivables que la falta de movilidad de los grupos ha provocado. Además los últimos años (a partir de 1988) han sido años en los que las epidemias se manifestaron de la manera más fuerte. Los grupos se debilitaron, fenómeno que no es ajeno a la invasión del territorio Yanomami por los garimpeiros brasileños<sup>20</sup>. Esta mala situación, junto con las dificultades locales de coresidencia, la falta de recursos cinegéticos y agrícolas, más la radicación del ejército en Parima B a partir de 1991, radicación ella misma vinculada a la presencia

ilegal de los garimpeiros, han favorecido en 1992 un proceso de dislocación de las comunidades implantadas en la sabana de Niyayopë, así como de las de la sabana de Ishawari que queda al Sur. Esto ha dado lugar a una relocalización dispersa en 25 pequeñas casas colectivas más al Norte y, respectivamente, al Sur.

No obstante el momento en el que las comunidades de Niyayopë se han dividido, coincidió con el momento en que han experimentado otro modo de cultivo. Han sembrado grandes conucos de yuca y al mismo tiempo han desbrozado cantidades suplementarias de parcelas.

Ahora bien, no se trata, allí, de técnicas yanomami, los cuales son policultivadores. Se sabe que el policultivo está mejor adaptado a este tipo de ecosistema que el monocultivo, puesto que este último favorece una lixivación más importante de los nutrientes de los suelos. En cambio, la primera agota menos los suelos por tener una vegetación estratificada, debido a la combinación de plantas de diferentes alturas en un mismo lugar (como musáceas/yuca/ocumo), que protege la capa fértil del suelo de la insolación, así como de las lluvias<sup>21</sup> y favorece el retoño de la selva y su regeneración<sup>22</sup>. En lo que se refiere a ese nuevo modo de explotación de parcelas, su re-explotación, así como el desbroce intensivo, los Yanomami fueron influenciados y tomaron ejemplo de una familia de empleados ye'kwana establecida en Parima B. La apertura a la siembra de yuca de vastas zonas reservadas fue una reacción a la escasez repetida de comida cultivada, y se pensó que la yuca podría dar un mayor rendimiento y más seguridad por su potencial de conservación que los plátanos<sup>23</sup>.

En los conucos de yuca situados al lado derecho del río Niyayopë que bordea la sabana de la pista Parima B, han desbrozado en varias oportunidades. Aún en el momento de la recolección, siguen desbrozando. Pero lo que es importante subrayar es que dentro de este cuadro el desbroce no consiste en cortar las matas adventicias así como la vegetación secundaria que retoña: los jóvenes árboles que están creciendo son igualmente arrancados, sacados de raíz. Eso explica la razón por la cual empiezan a implantarse los helechos cuando la superficie se encuentra completamente limpia. Más tarde, cuando la parcela ha sido abandonada por dos años, los helechos crecen masivamente. Así es como últimamente, en 1993

y 1994, se han visto conucos de antaño totalmente regenerados en forma de bosque, transformarse en helechal en detrimento del retoño de árboles. Dicha ola de "helechalización" de ciertos conucos corresponde a varios factores:

- a la re-explotación demasiado frecuente de las parcelas -6 años en lugar de 10 a 12 como lo hacían antaño;

- a una re-explotación desgraciadamente ligada a una sucesión de años de sequías particularmente fuertes;

- a un cultivo intensivo de yuca con una técnica de desbroce nueva: destrucción de los retoños de árboles, lo que impide en consecuencia la regeneración del bosque a favor de la aparición, por una parte, y la instalación, por la otra, de los helechos sobre el conuco una vez abandonado, es decir, la transformación de las parcelas en suelos estériles.

Sin embargo, cuando hay helechos en las franjas de los conucos pero la vegetación silvestre retoña después que estos últimos han sido abandonados y que los árboles crecen otra vez, los helechos desaparecen.

¿Cuál es el modelo de monocultivo que han imitado? En el caso de las plantaciones de la familia ye'kwana, las parcelas, situadas sobre la misma ribera, son sucesivamente reutilizadas durante 5 años, con la actividad de limpieza repetitiva de maleza que ello supone para obtener tal resultado. Hasta 1995, sobre un período de más de 20 años, hubo 7 parcelas abiertas en su totalidad; 4 de ellas están totalmente abandonadas y tres todavía en explotación. Se constata en este caso que el bosque no volvió a crecer en la primera parcela, ni en ninguna otra de las parcelas siguientes que se quedaron sin cultivo desde hace años. Ahí crecen los helechos y, en particular, se han formado dos extensiones de gramíneas.

El espacio liberado en la parte trasera de una parcela no es utilizado para el cultivo, pero ha sido desbrozado y quemado al mismo tiempo que el conuco: sirve de reserva de madera para cocinar. Pero en el momento en que está desbrozado, los retoños de árboles se arrancan: una vez libre de sus semillas de árboles que se encontraban dentro del suelo y podían regenerar el bosque queda como lugar privilegiado de implantación de los helechos. El bosque no vuelve, los helechos alcanzan el plano dejado libre y crecen en su lugar. Aquí, así mismo se encuentran gramíneas que han crecido en dos lugares por contaminación debido a la preexistencia de una

pequeña sabana de gramínea situada inmediatamente encima de los conucos. La franja de bosque que separa los conucos de esta sabana se redujo a medida que se repetía la creación de parcelas en este mismo lugar. Como resultado, los árboles en el borde se han desecado bajo la acción del fuego, y los árboles verdes que los separaban de la sabana han desaparecido a tal punto que las dos sabanas de gramíneas, la antigua y la nueva, se han ido juntando.

Ese caso de formación de sabana de gramíneas es único en toda la región de Parima A y B. Se debe a un uso intensivo de las parcelas, a un modo de explotación correspondiente al cultivo de la yuca, el cual exige un tipo de desyerbe particular, y a la creación de parcelas contiguas durante más de 20 años en un mismo lugar, lo que hace de esto un caso especial. Resulta de una situación exógena a la cultura yanomami debido al establecimiento de la misión en Parima B y de la implementación consecutiva de empleados para los servicios sanitario y escolar. Esta explotación tampoco sigue los cánones tradicionales en el sentido de que no está sólo destinada a un consumo familiar, sino a la obtención de una sobreproducción de yuca dirigida a la venta local en forma de mañoco para los Yanomami. Esta misma se obtiene empleando una mano de obra excepcional de hombres y mujeres yanomami que realizan las tareas de rozo, de desbroce, de cosecha y ayudan a todo el proceso de tratamiento de rallar y transformar la yuca en mañoco.

En resumen, se necesitan pues condiciones muy particulares para que un conuco se transforme en helechal, y aun en sabana de gramíneas. Eso supone condiciones especiales:

1. - en la explotación de los suelos, es decir, una rotación insuficiente;

2. - en el tipo de cultivo y técnicas afines: aquí, la yuca y el desyerbe en profundidad, lo que favorece un lavado más profundo de los nutrientes del suelo;

3. - en los regímenes climáticos, es decir, años de mucha sequía favorable para los incendios y la propagación del fuego (durante estos años las plantaciones tienen un crecimiento muy débil (ver la nota 18);

4. - en los caracteres edáficos: el suelo del bosque es malo, puesto que está seco y duro;

5 - en la permanencia humana: instalación persistente, lo que favorece a la vez una utilización intensiva de los mismos hábitats, pero igualmente la explotación extensiva de nuevos sitios, impropios para los cultivos.

Como ya lo hemos visto, el único caso de transformación de bosque en sabana de gramíneas registrado en Parima B es el ejemplo del espacio trasero de antiguas plantaciones del personal ye'kwaña que se encuentran del lado derecho del río Niyayopë.

Para concluir, la explotación excepcional del sitio de Parima B, tiene un impacto real negativo de más de 25 años. Hubo una sobre-explotación y además ella se hizo dentro del cuadro de condiciones climáticas específicas. Se trata pues de la confluencia de varios factores a la vez históricos, sociológicos (sedentarización influenciada, añadida a una concentración humana no tradicional, intervenciones externas), técnicos (introducción del hacha de metal, más cultivo intensivo de yuca), climáticos (sequía con fuego accidental), además de prácticas forzadas de sobre-explotación de las parcelas (aceleración de la rotación), que terminó de provocar una transformación del paisaje jamás visto en 30 años de permanencia.

Sin esos factores conyunturales, el bosque retoña y ya ha retoñado en varias oportunidades.

Es el papel de los pedólogos explicarnos la razón por la cual el bosque es frágil en esos lugares. Pero nos incumbe a nosotros declarar que el impacto humano yanomami es finalmente mínimo a pesar del ejemplo de una explotación continua y forzada durante una treintena de años. Debemos tener en cuenta que este modo de explotación es de origen exógeno, y que no corresponde al modo propio de explotación y utilización del medio de los Yanomami. En lo que concierne a la creación y formación de sabanas, tenemos seguramente que analizar factores distintos al factor antropogénico, el cual es el elemento esencialmente subrayado en ciertas presentaciones.

Deberíamos igualmente interrogar la arqueología para comprender el modo de explotación del medio por las poblaciones más antiguas

que se han establecido en las sabanas de Parima y del alto Ocamo. Se encontraron en 1991, al momento de la extensión de la pista de aviación de Parima B por el ejército, numerosos fragmentos de alfarería enterrados en un antiguo sitio de ocupación en la sabana (J. Chiappino & C. Alès 1991). Dichos fragmentos pertenecen a una cultura diferente a la que ocupa actualmente esos lugares. Se trata, en efecto, de una alfarería mucho más sofisticada que la alfarería yanomami, probablemente de origen arawak. Se consiguen vestigios similares de alfarería a cielo abierto en la sabana situada a la altura de la confluencia del río Putaco y del Ocamo medio. Ahora bien, se nota igualmente la presencia de yopales en el borde de la sabana lo que sería congruente con la estadía de una población arawak<sup>25</sup>. Se puede pensar por ejemplo que los Guinau, un grupo arawak, provienen de esas regiones. Se encuentran actualmente reducidos a unos cuantos y han sido fagocitados por la cultura ye'kwana, aunque como lo señala N. Silva (comunicación personal, 1995) su origen distinto quede marcado localmente.

Esta es la razón por la cual se debe pensar que la formación de sabanas de gramíneas tendría un *origen muy antiguo*, y estaría relacionada a una serie de factores dentro de los cuales los factores edáfico y climático deben haber tenido un papel determinante en relación al factor antropogénico. Según lo que se sabe hoy por hoy acerca del modo de explotación del territorio por los indígenas, se espera haber demostrado que éste no es la causa de la formación de sabanas de gramíneas. Quizás habría que pensar que éstas se han instalado probablemente sobre suelos impropios para conservar el equilibrio forestal. El bosque amazónico no es en todas partes un bosque denso y húmedo dotado de una exuberante vegetación aprovechando una higrometría ideal para su conservación y regeneración. La naturaleza de los suelos y las condiciones climáticas difieren y, en este sentido, las de las tierras altas de la sierra Parima no parecen haber sido propicios para la existencia de un bosque rico y fértil. Por el contrario se encuentra en todas partes un bosque seco, "malo", como dicen los Yanomami y las especies de árboles que allí crecen se diferencian de las que se encuentran en el piedemonte o en las tierras bajas. En comparación existen pocas palmeras, los bananos no crecen bien así como

todas las plantas que necesitan de suelos blandos y húmedos. En esta dirección podría ser interesante orientar más las investigaciones en lugar de resolver rápidamente el asunto, en el cual debemos también evitar el riesgo de tomar los efectos por las causas, cuestionando siempre el modo de vida indígena.

NOTAS:

- <sup>1</sup> Según los misioneros de las Nuevas Tribus, este autor permaneció seis semanas en Parima B en 1971, cuando ellos mismos habían llegado recientemente al lugar, y recogió sus datos por conducto de ellos (W. Jank, comunicación personal, 1980).
- <sup>2</sup> También existen zonas de sabanas en las áreas vecinas al Noroeste que se observan, por ejemplo, cuando uno sobrevuela de la Parima B hasta Puerto Ayacucho.
- <sup>3</sup> Para una descripción detallada de la técnica de agricultura y una lista de las plantas cultivadas por los Yanomami, ver el artículo de J. Lizot (1980). Sobre la problemática de la agricultura entre los Yanomami, ver también N. Chagnon 1968, M. Colchester 1981.
- <sup>4</sup> Dijeron que venían de los “napë pë ni”, es decir, de “los extranjeros”, quienes podían ser los propios Ye'kwana o misioneros.
- <sup>5</sup> Los Yanomami no hacen guerra para obtener herramientas metálicas, cuando ocurre que consiguen una herramienta en la ocasión de una incursión es siempre un beneficio secundario, pues se encuentra al alcance de uno (Alès 1984b, 1993). Y los casos son escasos. En un libro sobre el tema de la guerra entre los Yanomami, B. Fergusson (1995), conjetura que el aprovechamiento de herramientas metálicas es el motivo esencial para los Yanomami del cumplimiento de incursiones a otros pueblos y de la intensificación de aquéllas. En realidad, su argumento está basado sobre datos seleccionados y parciales, recopilados en otros autores, y la intensificación de la guerra es igualmente presupuesta. Lejos de tratar de manipular a los antropólogos que trabajan en el campo, tal como lo pretende este autor, los Yanomami niegan firmemente su tesis, así como lo hacen los numerosos datos de campo sobre los cuales está basado el análisis de los motivos de guerra y del sistema global de agresión-defensa entre los Yanomami que presenté (cf. Alès 1984b, 1993). Este análisis corresponde a varias incursiones observadas y a múltiples casos de guerras contemporáneos o históricos reportados por los informantes, incluso antes de la llegada de herramientas de origen occidental. No son entonces muy escasos, tal como lo escribe Fergusson, los datos sobre la guerra en la Sierra Parima.
- <sup>6</sup> Eso puede explicar por qué los primeros viajeros reportan más bien a los Yanomami en campos de selva y aparentemente sin cultivos y que fueron clasificados al principio como cazadores-recolectores.

- <sup>7</sup> Al contrario de lo que se observa entre las comunidades del piedemonte o de la penillanura, el instrumento *haaa* hecho a partir de un fragmento de hoja de machete amarrado en su centro a un mango de madera, no ha desaparecido de las tierras altas de la Sierra Parima después de la introducción de los instrumentos metálicos nuevos: su fabricación sigue todavía vigente. Este se utiliza para diferentes usos, entre los cuales el más notable es para abrir los árboles para extraer la miel. No obstante, los primeros *haaa* eran muy pequeños, hechos con fragmentos de cuchillos; se diferencian de los grandes *haaa*, los que usan hoy en día y que se harán sólo cuando llegaron los machetes nuevos.
- <sup>8</sup> Estaban también en contacto con los Shitoyotheri y probablemente las herramientas usadas venían por intermedio de los Maithatheri o de las comunidades de la región de Surucucu. Según P. Birreaux (1992: 28), estas últimas comunidades obtuvieron las primeras herramientas manufacturadas por intermedio de los Maithatheri, que vivían a 60 km al Norte de Surucucu, vía los Parimitheri, los cuales las obtenían a su vez de sus vecinos Mayongong (Ye'kwana), ellos mismos viajeros hasta Boa-Vista (e incluso Manaus, según N. Arvelo Jiménez) por el Uraricuera. Del lado venezolano, según M. de Civrieux (1970: 11-14), los Ye'kwana han podido tener algunas veces herramientas de acero después de 1764.
- <sup>9</sup> El material lítico era diverso y no se encontraba en todas partes; era utilizado también diferentemente para usos como el rozamiento, la leña, la miel o los combates. Hay por lo menos dos tipos diferentes de hachas de piedra, las piedras pulidas encontradas en el suelo, que son testigos de antiguas poblaciones—éstas se encuentran todavía y sirven para moler las substancias alucinógenas en las sesiones de chamanismo—, y las piedras elegidas en los ríos y afiladas por los Yanomami. Los Yanomami de la Parima recuerdan más bien estas últimas para el cultivo. Ellas podían ser pequeñas y otras más gruesas; las raspaban sobre las rocas del río para hacer dos encoches de manera de poder amarrarlas. Eran de aproximadamente 15 cm de largo y 5 cm de ancho. Las que eran lisas las reservaban para los combates. Llamaban las dos *manapo*. Las caídas de aguas en las cuales se encuentran son pocas, así que no todas las comunidades las tenían. Se las prestaban al igual que los instrumentos metálicos. Para obtener la miel en los árboles o talar los pequeños árboles y los bejucos, también usaban lo que llaman *poa*, piedras gruesas pero cortantes tomadas de las rocas, que no estaban amarradas a un mango.
- <sup>10</sup> Antes las herramientas metálicas, desbrozaban más pero abrían menos conucos; luego la facilidad de la tala provoca que los conucos demoraran menos tiempo en explotación: se abren más conucos pero se desbrozan menos. En Nueva Guinea, se ha comprobado que así se divide el tiempo de trabajo de tres, tres y medio (cf. Salisbury 1962: 112-122, Godelier 1964) a cuatro veces (cf. Godelier & Garanger 1973: 218). Los Achuar de Ecuador estiman muy generalmente que la economía de tiempo traída por las herramientas de metal es del mismo orden de la que fue emitida por la Nueva Guinea (cf. Descola 1986, [1983: 257]).



- <sup>11</sup> Según Schnell (1972 [2]: 694), la reconstitución completa de la selva densa húmeda exige varios siglos, pero Sastre (1975) dice que luego de algunas décadas la selva está reconstituída y tiene de nuevo una composición que se aproxima a la del bosque climácico. Es imposible, un siglo luego un conuco, de distinguir el bosque primario del secundario; treinta años más tarde, la vegetación se estructura como un bosque climácico (cf. Descola 1986 [1983:190]).
- <sup>12</sup> No son así tanto “newly created secondary savannas”, tal como está sugerido en el artículo de Huber & Zent (1995: 56).
- <sup>13</sup> Todavía pueden comer hoy en día de éstos cuando los conucos están demasiado jóvenes o luego de haber agotado sus reservas de plátanos cuando permanecen en campos provisionales en la selva.
- <sup>14</sup> Las superficies de los conucos de altitud son menores que las de la penillanura, pero en Parima se abre una parcela por año mientras que, aparentemente, las comunidades situadas cerca del Orinoco abren una parcela cada dos años. Esto daría el mismo orden de superficie cultivada en ambos casos (por ejemplo, Smole, 1976: 136, da parcelas de 405 y 607m<sup>2</sup> para Parima, y Lizot, 1977: 127, de 900m<sup>2</sup> para los Yanomamí centrales).
- <sup>15</sup> Los Yanomami dicen que debe desyerbarse de la misma forma –debajo de las matas de yuca y de ocumo– tanto en los conucos sobre las pendientes, como en los que se encuentran en las partes llanas de las riberas.
- <sup>16</sup> En esta discusión no se puede pensar que sólo hay unos pocos tipos de vegetación y de suelos en toda la Amazonía. Todavía falta mucho por aprender de los estudios sobre la diversidad de los ecosistemas y de los tipos de suelos presentes en la Amazonía.
- <sup>17</sup> Se trata de las comunidades implantadas al norte de la pista de aviación Parima B, situadas en las sabanas de Niyayopë, Kanoshewë, Okiyamopë y Hawatokoi.
- <sup>18</sup> Los años 1990-1991 fueron de epidemias de paludismo en toda la región. Hizo un clima especialmente seco, las matas no crecían en los huertos y resultó que los Yanomami pasaron hambre y sufrieron mucho. En 1992-1993, aunque el suelo tenía un poco más de humedad, las plantaciones no crecieron bien. El año 1994 fue de especial sequía, todo el bosque estaba seco. Cuando un fuego se declaró, una vasta zona se incendió a nivel del suelo aunque los árboles se quedaron verdes. Cuando hay condiciones de mayor humedad, tales fuegos no se propagan. 1995 fue un año con buenas condiciones de humedad. Hay que hacer notar que las variaciones climáticas de un año a otro son muy importantes, las cosechas de una fruta silvestre pueden variar, por ejemplo de uno a tres meses, y se conoce aparentemente cíclicos años de gran sequía; a veces hay condiciones secas varios años consecutivos. Eso es entonces un factor esencial para tomar en cuenta en la problemática de la propagación de los fuegos accidentales y en la alteración consecutiva de los bosques. Además, si los años donde las condiciones climáticas son más secas están seguidos por un régimen más húmedo que de costumbre; el impacto de

lluvias importantes puede también ocasionar, con el endurecimiento de los suelos, un efecto devastador.

Nota adicional: desde 1997-1998, se conoce más por la virulencia registrada, el fenómeno climático llamado "El Niño". Así se puede pensar que hay una posible relación con las sequías cíclicas que se notaron en aquella región. Se sabe que se manifestaron seis Niños desde 1972 (en 1972, 1976, 1982, 1986, 1991, 1997). En 1997-1998, incendios gigantescos se declararon en el norte de Brasil en los bordes del territorio yanomami. Independientemente de los incendios internacionalmente reportados, surgieron fuegos, alrededor de Parima B, al interior mismo del bosque, varios días después que se terminó la quema de los rozos, y se desarrolló una espesa nube de humo que se quedó de manera persistente a lo largo de varias semanas. Todavía tenemos mucho que aprender sobre estos fenómenos climáticos como el Niño y la Niña y sobre sus influencias en las alteraciones del medio ambiente.

<sup>19</sup> Se fueron un momento a instalarse a un día de camino al Oeste, pero los misioneros los convencieron de regresar a las sabanas de Parima B. Los Yanomami están conscientes de que si no hubiera pasado así hace mucho tiempo que hubieran abandonado el lugar y migrado hacia el Oeste y de allá hacia el Noroeste al interior del bosque.

<sup>20</sup> En un artículo reciente, O. Huber y S. Zent (1995: 57), sugieren que la actual concentración de la población Yanomami en Parima está favorecida por la presión ejercida por los garimpeiros brasileños, especialmente a lo largo de la serranía brasileña de Parima, quienes obligan a muchos grupos yanomami a retirarse hacia las tierras altas de Parima. En realidad la situación actual es sólo el resultado de la dinámica demográfica de los Yanomami. De hecho, los garimpeiros no han influenciado numerosos desplazamientos y concentración de habitantes hacia la Parima, y la población actualmente presente en la Parima es sólo el efecto del crecimiento natural de las poblaciones que previamente vivían en el área. Más bien la invasión garimpeira y la intensificación de los contactos y movimientos exógenos han causado muchas epidemias y enfermedades que elevaron la tasa de mortalidad de los Yanomami del área. Pero eso contribuye a decir que la situación de presión sea más importante en esta zona. Es la razón por la cual sería entonces problemático establecer una base administrativa, como una parroquia, por ejemplo, en el marco del nuevo municipio Alto Orinoco, lo que inevitablemente reforzaría la sedentarización e instalaciones suplementarias, en el sitio ya en estado crítico de sobrecarga de Parima B.

<sup>21</sup> Para una discusión sobre las potencialidades agrícolas de la selva amazónica ver H. Sioli (1964, 1973), E. Morán (1982, 1993), P. Descola (1986), N. Arvelo Jiménez (1983: 105-107).

<sup>22</sup> Eventualmente obliga también a un abandono más rápido de las plantaciones (R. Carneiro 1961, Harris 1971: 481), punto discutido por Sánchez (1976: 377-378, 405).

- <sup>23</sup> Esta reacción tiene relativas similitudes con el caso descrito por J. Frechione (1983: 64), por ejemplo, de los Ye'kwana de Asenöña en el alto Ventuari, donde la escasez de yuca (relacionada también con la sequía o un exceso de lluvia) contribuyeron aparentemente a un crecimiento de la práctica de la yuca en "monozonamiento". Se ve así que la plantación de yuca sobre considerables superficies es también reciente entre los Ye'kwana. Sobre la agricultura ye'kwana, el policultivo y el monocultivo, ver también R. Hames (1983).
- <sup>24</sup> En muchas de las sabanas de Parima A y B, se encuentran árboles *Anadenanthera peregrina* (o *Piptadenia peregrina*) que no fueron sembrados por las poblaciones yanomami actuales.

REFERENCIAS:

- Alès, C. (1984a) "Notes on The Yanomami of Sierra Parima and their Environment", in "The Vegetation of The Sierra Parima, Venezuela-Brazil: Some Results of Recent Exploration", *Brittonia* 36 (2): 132-136.
- \_\_\_\_\_ (1984) "Violence et ordre social dans une société amazonienne. Les Yanomami du Venezuela", *Etudes Rurales* 96-97: 89-114.
- \_\_\_\_\_ (1993) "Violencia y orden social: Conflictos y guerra entre los Yanomami de Venezuela", *Folklore Americano* 55: 75-106.
- Alès, C. & J. Chiappino (1994) «Les stratégies locales des Yanomami face au changement», ponencia en el simposium «Settlement, Subsistence and the Conquest of South America: Ongoing Threats to Indigenous Cultures», Stephen Beckerman & François Picon organizadores, *III International Congress of Americanists*, 4-9 Juillet, Uppsala/Stockholm.
- Arvelo Jiménez, N. (1983) «Recursos humanos o el juego de fuerzas en la región amazónica», en *El Universo amazónico y la integración latinoamericana*, Universidad Simón Bolívar, Instituto de Altos Estudios de América Latina: 103-115.
- Birreaux, P. (1992) «Les Yanomami, la forêt et les «Blancs»», *Géographie et Cultures* 4: 25-34.
- Carneiro, R. (1961) «Slash-and-burn Cultivation among the Kuikuru and its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin», in J. Wilbert (ed.), *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America: Causes and Consequences*: 47-64. Caracas: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.
- Chagnon, N. (1968) "The Culture-Ecology of Shifting (Pionnering) Cultivation among Yanomamö Indians", *Proceedings VIII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences* 3: 249-255.
- Chiappino, J. & C. Alès (1991) "Informe sobre un sitio arqueológico en el territorio yanomami (Sierra Parima)", remitido a la DAI, Caracas, en octubre 1991, *ms.*
- Civrieux, M. de (1970) *Watunna. Mitología Makiritare*. Caracas: Monte Avila Editores.

- Colchester, M. (1981) "Ecological Modelling and Indigenous Systems of Resource Use", *Antropologica* 55: 51-72.
- Denevan, W. (1970) "The Aboriginal Population of Western Amazonia in Relation to Habitat and Subsistence", *Revista de Geografía* 72: 61-86.
- Descola, P. (1986) *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Fondation Singer-Solignac/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. [1983] Thèse de Doctorat, EHESS, Paris.
- Fergusson, B. (1995) *Yanomami Warfare: a Political History*. Santa Fé: School of American Research Press.
- Frechione, J. (1982) "Manioc Monozoning in Yekuana Agriculture", *Antropológica* 58: 53-74.
- Hames, R. (1983) "Monoculture, Polyculture and Polyvariety in Tropical Forest Swidden Cultivation", *Human Ecology* 11 (1): 13-34.
- Harris, D. R. (1971) "The Ecology of Swidden Culture in the Upper Orinoco Rain Forest, Venezuela", *The Geographical Review* LXI (4): 475-495.
- Huber, O. & S. Zent (1995) "Indigenous People and Vegetation in the Venezuelan Guayana: Some Ecological Considerations", *Scientia Guaianae* 5: 37-64.
- Huber, O., J. A. Steyermark, G. T. Prance & C. Alès (1984) "The Vegetation of the Sierra Parima, Venezuela-Brazil: Some Results of Recent Exploration", *Brittonia* 36 (2): 104-139.
- Godelier, M. (1964) "Economie politique et anthropologie économique; à propos des Siane de Nouvelle-Guinée", *L'Homme* (4) 3: 128-132.
- Godelier, M. & J. Garanger (1973) «Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée», *L'Homme* (13) 3: 128-139.
- Lizot, J. (1977) «Population, ressources et guerre», *Libre* 77 (2): 115-145.
- \_\_\_\_\_ (1980) «La agricultura yanomami», *Antropológica* 53: 3-93.
- Morán, E. (1982) *Human Adaptability: an Introduction to Ecological Anthropology*. Boulder, Westview Press [1ra ed. 1979].
- \_\_\_\_\_ (1993) *La Ecología humana de los pueblos de Amazonia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roos, E. (1976) *The Achuaras Jivaro. Cultural Adaptation in the Upper Amazon*. Ph. D. thesis, Columbia University. Ann Arbor (Michigan): Xeros University Microfilms.
- Salisbury, R. (1962) *From Stone to Steel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanchez, P. (1976) *Properties and Management of Soils in the Tropics*. New York: John Wiley.
- Sastre, C. (1975) «La végétation du haut et moyen Igara-Parana et les modifications apportées par les cultures sur brûlis», en J. Centlivres, J. Gashé & A. Lourteigd, eds., *Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du nord-ouest*. 31-44. Genève: Société suisse d'ethnologie.
- Schnell, R. (1972) *Introduction à la phytogéographie des pays tropicaux*. Paris: Gauthier-Villars, 2 tomes.

- Sioli, H. (1964) "General Features of the Limnology of Amazonia", *Verhandlungen des International Verein Limnologie* 15:1053-1058.
- \_\_\_\_\_ (1973) "Recent Human Activities in the Brazilian Amazon and their Ecological Effects", in B. Meggers, E. Ayensu & W. Ducknorth, eds., *Tropical Forest Ecosystems in Africa and South America: a Comparative Review*: 321-334. Washington: Smithsonian Institution.
- Smole, W., (1976) *The Yanoama Indians: a Cultural Geography*. Austin: University of Texas.
- \_\_\_\_\_ (1989) "Yanoama Horticulture in the Parima Highlands of Venezuela and Brazil", in Darrel A. Posey & William Bayl e, eds., "Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies", *Advances in Economic Botany* 7: 115-128.



# **Etnobotánica barí de la Sierra de Perijá: conocimiento y uso de los recursos forestales para la protección de la cultura y biodiversidad**

Manuel Lizarralde\*

La desaparición catastrófica de especies de plantas y animales así como de culturas autóctonas en las selvas tropicales es alarmante. Según Edward O. Wilson (1992), en este ecosistema desaparecen diariamente de diez a cien especies. La pérdida del patrimonio lingüístico y cultural indígena es incalculable y se puede estimar que anualmente se pierden de una a dos culturas (ver Lizarralde 1993) en América del Sur. Se requiere tomar medidas urgentes para frenar esta destrucción de la biodiversidad y esta pérdida de lenguas y culturas. Los estudios biológicos y etnobiológicos son esenciales para planificar las medidas que se deben adoptar a fin de prevenir o minimizar esta tragedia. Un estudio etnobotánico, además de una lista de plantas y sus usos, debe incluir necesariamente un análisis del contexto sociocultural y ecológico y de la interacción de las poblaciones indígenas con el medio ambiente natural. La conservación de la biodiversidad no podrá lograrse sin darles a las comunidades indígenas un papel más activo, e involucrarlas en el proceso de la conservación de sus culturas y el medio ambiente natural. Establecer un diálogo con las poblaciones indígenas es pertinente y neces-

---

\*Anthropology and Botany Department, Connecticut College, New London, Connecticut.

rio, ya que sus voces expresan sus intereses y la tendencia del futuro de la biodiversidad en sus tierras.

El objetivo de este trabajo es: 1) presentar un resumen de los resultados de la investigación etnobotánica realizada con los Barí de la Sierra de Perijá, estado Zulia, y 2) presentar el potencial de estos datos para el presente y el futuro de la existencia de los Barí dentro de su biodiversidad.

### *Síntesis de la etnobotánica barí*

El conocimiento íntimo que los Barí poseen de sus selvas tropicales es prueba de una relación con ellas y del uso de ese medio a través de siglos o milenios. En un área de 485 hectáreas de selvas siempre verdes y húmedas que incluyen 3.152 árboles con más de 10 cm de diámetro a una altura de 130 cm, los Barí identificaron literalmente todos los árboles. Digo literalmente ya que no fue posible obtener los nombres de ciertos árboles cuya copa faltaba (por haber sido derribados por un rayo), o sin hojas, o sin las características que permiten un diagnóstico, por ser inmaduros, o naturalmente difíciles de identificar, cosa que los expertos occidentales consideran clave para la identificación de un árbol. Este conocimiento etnobotánico es notable ya que muestra un control muy preciso de los indígenas barí sobre su ambiente.

### *Métodos*

Los datos sobre los cuales se basa este trabajo son los siguientes. Un set de 381 muestras botánicas se recogieron en la zona estudiada. Se dibujaron mapas de 33 sectores de selva de 30 m por 50 m, mostrando la localización de los árboles en mapas en escala de 1:200, la ubicación del árbol, el diámetro del tronco (*dap*) y la copa de 3.152 árboles de 228 géneros taxonómico barí. Se entrevistaron veinte informantes barí para identificar los nombres de los árboles *in situ* en dichos sectores de la selva (más de 16 mil fueron registrados) y se realizaron entrevistas con ocho informantes barí acerca de la biogeografía, la ecología y los usos de 111 especies de árboles y plantas con el fin de entender la variación del conocimiento sobre la diversificación de los ecosistemas de Perijá. Al final de la



investigación, dos sabios barí fueron consultados para verificar todos los nombres de los árboles estudiados. Entrevistas con dos informantes sabios y un intérprete barí fueron necesarios para recoger los datos de la estructura y la diversidad lexicológica descriptiva de la flora barí.

Para poder detectar una mayor diversidad de árboles, se escogieron los sectores de selvas que pertenecen a cinco ecosistemas distintos reconocidos por los Barí en un área de 20 por 50 km. Esta área está situada, básicamente, entre tres comunidades importantes: Saimadodyi, Bachichida y Kumanda. En los 33 sectores de selva se registraron 3.152 individuos diferentes de árboles que inicialmente estaban representados por 360 nombres, los cuales pertenecen, finalmente, a 198 taxones genéricos barí que posiblemente correspondan a géneros científicos, y en algunos casos a especies distintas. Los sabios barí de Saimadodyi me informaron que mi lista incluye entre el 30 y el 50% de los árboles que ellos conocen en la zona. Por lo tanto, asumo que debe haber de 400 a 600 especies de árboles, y aproximadamente 1.000-1.200 especies de plantas que los Barí conocen en Saimadodyi, ya que Bachichida y Kumanda tienen árboles que los Barí de Saimadodyi no reconocían. Cubriendo el territorio total de los Barí, la flora que ellos conocen puede tener cifras de especies muy parecidas a las obtenidas por W. Balée con los ka'apor de Brasil, es decir, alrededor de mil especies de plantas vasculares (1994: 2). Esta cifra no es exagerada ya que Conklin encontró que los hanunó de las Filipinas conocen 1.756 especies de plantas (comunicación personal de Conklin en Berlin 1992: 69). Las 383 muestras botánicas fértiles (con flor o fruto) recolectadas en la zona barí representan el 65% (129 de 198) de las especies de árboles registradas en los sectores de selva.

### *Resultados*

Investigaciones realizadas en otras selvas tropicales del mundo han detectado que las poblaciones humanas autóctonas poseen un conocimiento muy íntimo de las selvas tropicales (Alcorn 1984, Balée 1994, Berlin et al. 1974, Berlin 1992, Boom *et al.* 1987, Boster 1981, Caballero 1994, Conklin 1954, De Ávila 1989, Denevan *et al.* 1984, Descola 1986, Glenbosky 1975, Irvine 1989, Martin 1995, Milliken *et al.* 1992,

Posey and Balée 1989, Prance *et al.* 1987, Vickers and Plowman 1984, Zent 1994). Lo mismo se pudo observar entre los Barí. Tanto al principio de mi trabajo de investigación como al final, observé que los sabios barí identificaban todos los árboles. igualmente, este conocimiento se repitió con los veinte informantes barí, los cuales identificaron de nombre el 99.18% de los 3.152 árboles registrados en las 4,85 hectáreas de selva (véase gráfica 1 y 2). Con su conocimiento etnobotánico, los Barí hubieran identificado el 100% de estos 3.152 árboles si no se hubieran incluido árboles individuales cuyas características diagnósticas mencionadas anteriormente faltaban. Posteriormente, esto se confirmó al observar una identificación del 100% por un hombre barí en una hectárea de selva. El elemento nuevo que trato de definir en este estudio es la variación del conocimiento etnobotánico de árboles selváticos entre diferentes informantes barí. La variación de este conocimiento es claramente perceptible, con base en la recolección de 15.684 nombres para un grupo de 957 árboles: las mujeres de mayor edad (más de 40 años) identificaron correctamente el 69% de los árboles, las mujeres jóvenes (de 20 a 39 años) el 52%, los hombres mayores el 92%, y los hombres jóvenes el 74% (véase Gráfica 3). Pero la naturaleza de esta variación no parece tan obvia debido a la complejidad de factores y al bajo número de informantes. En este proyecto, lo ideal hubiera sido el haber entrevistado a 25 o más Barí por grupo, pero esto no fue posible logísticamente. Aceptando la limitante de sólo veinte informantes, encontré que la salud (incluyendo la habilidad visual), los vínculos de parentesco del individuo, el sexo, la habilidad intelectual, la residencia, el nivel de aculturación y la clase de subsistencia practicada, son algunos de los factores que influyen en la acumulación y el manejo de ese conocimiento. Tenemos como ejemplo a tres mujeres barí de 55 a 65 años de edad que eran claramente conocedoras de la flora, pero obviamente tenían dificultades visuales y se cansaban muy rápido en las entrevistas. Sospechaba que su conocimiento no era del 69% sino del 80 al 85%, ya que podían describirme las características diagnósticas de muchos árboles. Pero si comparamos la diferencia entre las mujeres jóvenes y las mujeres mayores, y los grupos de hombres por edades, la diferencia demostrada por los datos parece ser adecuada.

El otro problema de mi trabajo es el de la variación sexual entre informantes. Es obvio que mi estudio cubre una dimensión de la selva que es generalmente más conocida por los hombres que por las mujeres. La selva es un medio ambiente al que las mujeres le temen mucho por su peligro, tanto físico como metafísico. Para los hombres barí, es el lugar donde cazan sus animales, recolectan alimentos, medicinas y materia prima para la tecnología. En general, es un medio que les da poder y control de los recursos, en comparación con otros individuos y, particularmente, la mujer. Las mujeres barí recolectan ciertos productos que requieren del conocimiento de no más de unas docenas de especies de árboles, pero las mujeres que realizan esta actividad son casi siempre mayores de 50 años, es decir, cuando le han perdido el temor físico y metafísico a la selva. Los hombres barí requieren conocer todos los árboles que producen alimentos comidos por los animales que cazan, así como los utilizados en la construcción de sus casas, para leña, para uso medicinal y para herramientas. Por lo tanto, los hombres permanecen más tiempo en la selva que las mujeres, y así incrementan su familiaridad con los árboles.

Las mujeres barí conocen bien los árboles que producen frutas comestibles, así como también las plantas que producen materiales utilizados en la producción de cestas y esterillas. En una ocasión, observé a una mujer que se burlaba de su esposo por haber recogido una variedad incorrecta de las raíces de *mænda* (*Asplundia* sp., Cyclanthaceae), que se utiliza para hacer cestas. Sospecho también que las mujeres deben tener un mejor conocimiento de las hierbas y los cultígenos, como se ha demostrado con los aguarunas del Perú, por Boster (1981).

El conocimiento barí no es muy diferente del de nuestras ciencias. Por ejemplo, los Barí usan un gran número de características diagnósticas para poder identificar especies de árboles (*kaa*), lo que es muy parecido al método de los botánicos científicos occidentales. La primera característica es el tipo y la forma del tronco (*akachi*). La segunda es la forma y el color de la corteza (*agshukaa*). (Un hombre barí de 45 años de edad logró identificar el 80% de los árboles con base en estas dos primeras características). Si las frutas están presentes (llamado *karaba* o con el sufijo *-ogba*), entonces es una característica muy importante. La cuarta característica es

el tamaño y la forma de la hoja (*akadu*). La quinta es la forma de la ramificación y el tipo de copa del árbol (rama es *abigsai abukubai* y corona es *acha ohbare*). La sexta es el tipo y color de la savia (*arigbaa*). La séptima es la forma y el tipo de raíz y contrafuertes del tronco (*ashishi* es raíz subterránea y *adyirou* es contrafuerte). La octava es el olor y el color del interior de la corteza. Una última e importante característica es la flor, cuando está presente (llamado *totubi* o *totubikaa* y *ashiundi*).

El uso que hacen los Barí de los árboles de la selva es relativamente más bajo que el de otros grupos indígenas sudamericanos de tierras bajas. Las parcelas de selvas estudiadas tenían muchas evidencias de extracción de especies útiles debido a la alta densidad de la población barí y a su sedentarismo. Los Barí usan al 74% de los árboles y el 55% de las especies en una hectárea (véase Gráfica 4). Si comparamos estos datos con estudios similares realizados con otros grupos indígenas en la cuenca amazónica (waimiri-atroari en Milliken 1992:119 y la'apor, tembeé, chácobo and panare en Belée y Boom 1986 y en Prance *et al.* 1987: 309), el uso de árboles en una hectárea de selva es entre normal y bajo. Las cifras para el uso de una hectárea, que incluye árboles de 10 cm. de diámetro a la altura del pecho (130 cm.) son: 1) 94% de taxa directamente e indirectamente (incluyendo alimento de animales de caza); 2) 70% de taxa usadas directamente; 3) 30% para alimentos (frutas en gran parte -49 especies- que no incluyen un gran número de arbustos y lianas alimenticias); 4) 4% medicinales; 5) 54% para leña de fogón; 6) 30% para la construcción de casas; 7) 17% para uso tecnológico; 8) 95% para alimento de animales de caza; 9) 6.4% para el comercio (venta de madera) (véase Gráfica 4). Estimo que estos porcentajes serían mayores si mi estudio hubiera incluido selvas vírgenes no explotadas por los Barí.

El número de términos manejados por los Barí es notablemente variable. Para las 148 especies (barí) de árboles y 957 individuos, los nombres que daban los informantes variaron desde 64 nombres para algunos, hasta 164 nombres para otros. Esto se debe a que los informantes usan nombres que se refieren a diferentes niveles taxonómicos barí de sus árboles. Hay una gran variación de grupos por edad y sexo entre los informantes barí: mujeres mayores (121±14), mujeres jóvenes (83±14), hombres mayores

(148±16), y hombres jóvenes (93±21). Los hombres usan más nombres que las mujeres para los mismos árboles; y los Barí mayores usan más términos para los mismos árboles que los Barí jóvenes. Este aumento del uso de nombres se debe al aumento del conocimiento del número de especies.

Además de la variación del conocimiento causada por la edad y el sexo, las variaciones por el patrón de subsistencia y la residencia original (local o no local) producen diferencias perceptibles. La variación de parentesco entre informantes está en relación directa con la excepción de un caso. Los padres y sus hijos informantes recibieron un porcentaje muy similar. Por ejemplo, una madre barí identificó correctamente el 63% y el padre el 90% de los árboles, mientras que sus dos hijos acertaron el 70% y el 62%. Este caso parece ser típico. En otro caso opuesto, la madre barí identificó correctamente el 80% de los árboles, mientras que su hija identificó solamente el 34% de éstos. Esta joven mujer barí no lograba identificar un gran número de especies y manejaba un número reducido de nombres (45, y su madre 144). Existe una variación entre informantes de la misma comunidad, los cuales identificaron correctamente del 10 al 15% más que los informantes que provenían de otra comunidad. Desafortunadamente, encuentro que la variación entre informantes es bastante alta, y se necesitaría un mayor número de informantes (de 50 a 100) para determinar las causas de estas variaciones.

Si observamos las variaciones entre informantes en relación con los patrones de subsistencia, la relación se hace más clara. Los Barí que practican un patrón de subsistencia más tradicional, con mucha cacería y recolección de productos de la selva, tienden a conocer mejor los árboles. Por ejemplo, en dos pares de hermanos donde uno practica la cacería regularmente y el otro vende su mano de obra, la diferencia es del 16 al 25% (95% y 70%, 78% y 62%). Esta diferencia no es muy alta, y se debe a que estos Barí que venden su mano de obra regresan regularmente a sus poblados y practican un poco de cacería. Otro factor que puede disminuir la diferencia es que los Barí no permitieron el contacto con la sociedad nacional sino hasta recientemente (35 años atrás) pero estas diferencias van a aumentar geoméricamente con la aculturación occidental y el aumento del bilingüismo.

El conocimiento barí de su cultura se está perdiendo con la educación formal nacional y el proceso de aculturación. Según estudios hechos por Romney (1986: 1989), un joven de 13 a 15 años de edad debería conocer el 80% de su cultura. Mis estudios con frutos y muestras botánicas mostraron un conocimiento mucho menor, debido al nivel de aculturación y la pérdida del conocimiento tradicional. El caso de una mujer barí de 30 años que sólo conocía el 34% de estos árboles es un ejemplo de la pérdida del 57% del conocimiento etnobotánico en una generación, si esta mujer deja de aprender sobre su flora. En mi estudio de conocimiento de frutas, semillas y muestras botánicas, logré detectar una pérdida del 40% del conocimiento etnobotánico en una sola generación.

#### *Voces de la kandashi (selva barí)*

La pérdida del conocimiento ocurre paralelamente a la reducción de las selvas y la biodiversidad. Hoy en día existen muchos movimientos en el mundo para proteger las selvas y transformarlas en parques. Los Barí, al igual que otros indígenas, se encuentran con otro frente de agresión -el de los movimientos ecológicos que prohíben tocar la flora y la fauna por estar en vías de extinción (Lizarralde 1992). Primero, los *dabagdou* (los blancos, especialmente los hacendados) les quitaron el 88% de sus tierras; y el territorio que les dejaron (1.900 Km<sup>2</sup>) es, en su mayoría, montañoso y poco utilizable (Lizarralde y Beckerman 1982, R. Lizarralde 1991). Del 88% del territorio perdido, los hacendados han deforestado casi todo, dejando apenas unos pequeños islotes de selva. Por otra parte, los Barí deforestaron una pequeña porción del suyo para criar ganado, principalmente con la finalidad de obtener un poco de dinero y ser aceptados por la sociedad nacional (R. Lizarralde 1991). Al observar la contradicción de los *dabagdou* hacendados que deforestan casi todas las selvas, y la prohibición de cortar los árboles de su selva por parte de los otros *dabagdo* no hacendados, los Barí han perdido la confianza en nosotros. Este atropello de los medios ambientalistas se llama eco-colonialismo, ya que es una nueva forma de colonialismo (véase Lizarralde 1992). Los Barí muestran resentimiento y desconfianza ya que sus intereses no se han tomado en cuenta en los objetivos de la protección de la biodiversidad.

Los Barí de Colombia y Venezuela formaron recientemente unas asociaciones (la Asociación de comunidades barí de Colombia y la Asociación de comunidades barí de Venezuela) para enfrentar y parar todo tipo de visitas, exploraciones y decisiones que se tomen acerca del territorio barí. Están buscando medidas para proteger sus tierras, recobrar las que han perdido, y proteger la flora y la fauna de sus tierras. Estos objetivos fueron planteados en una reunión de todas las comunidades barí de Colombia y Venezuela el 21 de julio de 1994, en la comunidad de Iquiacarora en Colombia. Además, durante el mes de febrero de 1994, el Instituto de Parques Nacionales de Venezuela (Inparques) tomó en cuenta las condiciones y perspectivas de los Barí para crear el «Anteproyecto del Plan de Ordenamiento y Reglamento de Uso del Parque Nacional Perijá». Esta fue una medida muy positiva por parte de Inparques, especialmente por la presencia del director regional Elijio Nusette. Dicha reunión fue un buen ejemplo de diálogo con el intercambio de intereses y objetivos por parte de los Barí e Inparques. La administración de esa institución está en claro con la situación en que se encuentran los Barí con sus necesidades. Sería importante que otras instituciones y organizaciones, nacionales e internacionales, tomaran medidas como ésta para poder ganar la confianza de las comunidades indígenas.

Esta investigación abre una ventana hacia la complejidad de la variación y la pérdida del conocimiento en una población que todavía usa intensamente las selvas. La edad, el sexo, el tipo de subsistencia y la residencia juegan un papel importante en la variación del conocimiento, mientras que el parentesco no lo mostró. El conocimiento sobre los árboles no está distribuido de forma uniforme, aunque no existe una forma discriminatoria clara y obvia que limite este conocimiento entre los Barí. Esto se ve demostrado por el caso de un joven barí de 30 años que posee un 96% de este conocimiento, mientras que la mayoría de los jóvenes no lo tiene. Desafortunadamente, este es un indicio de que el conocimiento tradicional barí está siendo desplazado en forma acelerada por el conocimiento de la educación formal nacional. Esto se observó en entrevistas en las cuales pocos jóvenes sabían acerca de su cultura tradicional -del 30 al 60%. En relación con la presente investigación, los jóvenes barí recono-

cieron el hecho de que su meta es preservar parte de este conocimiento, el cual podrá ser utilizado por ellos en el futuro.

El conocimiento etnobotánico podrá también ser usado como evidencia de los derechos de los Barí sobre la propiedad autóctona de sus tierras, y este argumento ha sido empleado por los indígenas del Canadá para recuperar las tierras tomadas por las poblaciones europeas en el siglo pasado (Bodley 1990). Por lo tanto, el objetivo principal de este trabajo no es solamente el rescate de una cultura o de información ecológica, sino también usarla como herramienta para proteger, recuperar y preservar las tierras con selvas que pertenecen, y pertenecían, a los Barí. Por lo tanto, este trabajo contiene importantes datos que los habitantes de la cultura barí podrán emplear a su favor en el presente y en el futuro.

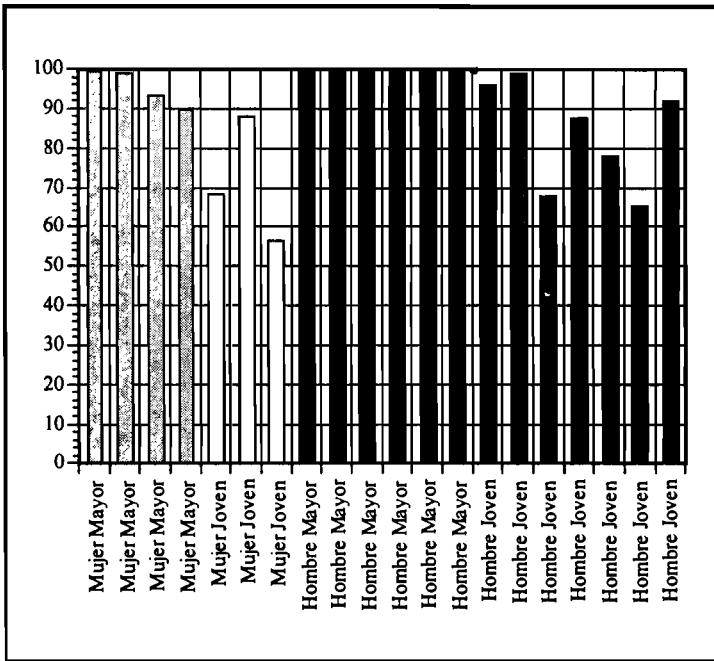
#### REFERENCIAS:

- Alcorn, J. B. (1984) *Huastec Mayan Ethnobotany*. Austin: University of Texas Press.
- Balée, W. (1994) *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany—the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. New York: Columbia University Press.
- Balée, W. L. & A. Gély (1989) "Managed Forest Succession in Amazonia: The Ka'apor Case", in D. A. Posey & W. Balée (ed.) *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*, *Advances in Economic Botany* 7: 159-173.
- Berlin, B., (1984) "Contributions of Native American Collectors to the Ethnobotany of the Neotropics", *Advances in Economic Botany* 1: 24-33.
- (1992) *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Berlin, B., D. E. Breedlove & P. H. Raven (1974) *Principles of Tzeltal Plant Classification: an Introduction to the Botanical Ethnography of a Mayan Speaking Community in Highland Chiapas*. New York: Academic Press.
- Bodley, J. H. (1990) *Victims of Progress*. Third Edition, Mountain View, California: Mayfield Publishing Company.
- Boom, B. M. (1987) "Ethnobotany of the Chácobo Indians, Beni, Bolivia", *Advances in Economic Botany* 4: 1-68.
- Boster, J. S. (1981) *How the Exceptions Prove the Rule: An Analysis of Informant Disagreement in Aguaruna Manioc Identification*, Unpublished Ph. D. Dissertation thesis, University of California, Berkeley.

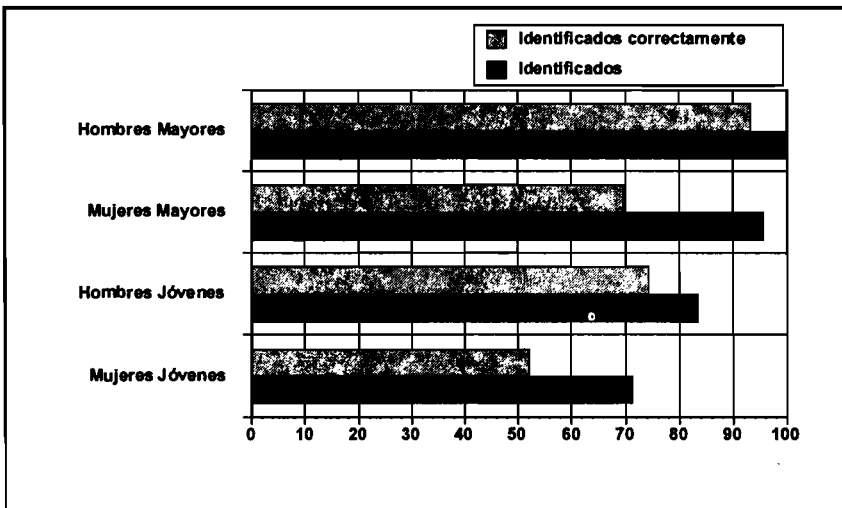


- Caballero, J. (1994) *Use and Management of Sabal Palms Among the Maya of Yucatan*, Unpublished Doctor of philosophy in Anthropology thesis, University of California at Berkeley.
- Clay, J. W. (1988) *Indigenous Peoples and Tropical Forest: models of land use and management from Latin America*, Cambridge: Cultural Survival.
- Conklin, H. C. (1954) *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*, Unpublished Ph. D. Dissertation thesis, Yale University.
- De Avila, A. (1989) "Herbs, flowers, quelites and woods: Mixtec plant nomenclature", *XII Annual Conference of the Society of Ethnobiology*. Riverside: University of California.
- Denevan, W. M, J. M. Treacy, J. B. Alcorn, C. Padoch, J. Denslow & S. Flores Paitan, (1984) "Indigenous Agroforestry in the Peruvian Amazon: Bora Indian Management of Swidden Fallows", *Interciencia* 9: 346-357.
- Descola, P. (1986) *La Nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris: La Maison des Sciences de L'Homme.
- Glenbosky, L. L. (1975) *Ethnobotany of the Tukuna Indians*, Unpublished Ph. D. Dissertation in Anthropology thesis, University of Alabama. Ann Arbor: The University Microfilms International.
- Grenand, P. (1980) *Introduction à l'étude de l'univers Wayãpi: Ethnoécologie des indiens du Haut-Oyapock (Guyane Française)*. Langues et Civilisations à Tradition Orale 40. Paris: SELAF.
- Head, S. & R. Heinzman, eds. (1990) *Lessons of the Rainforest*, San Francisco: Sierra Club Books.
- Hecht, S. & A. Cockburn, (1990), *The Fate of The Forest: developers, destroyers and defenders of the Amazon*, New York: Harper Perennial.
- Irvine, D. (1981) "Rain Forest adaptation: Patch management through succession", Paper presented at *the 80th Annual Meeting of the American Anthropological Association*, Los Angeles.
- \_\_\_\_\_. (1987) *Resource management by the Runa Indians of the Ecuadorian Amazon*. Unpublished Ph. D. Dissertation thesis, Stanford University.
- \_\_\_\_\_. (1989) "Succession Mangement and Resource Distribution in an Amazonian Rain Forest", in D. A. Posey and W. Balée (eds.), *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*, *Advances in Economic Botany* 7: 223-237.
- Lizarralde, M. (1992) "500 Years of Invasion: Eo-Colonialism in Indigenous Venezuela", *Kroeber Anthropological Society Papers* 75-76:62-79.
- \_\_\_\_\_. (1993) "Índice y Mapa de Grupos Etnolingüísticos Autóctonos de América del Sur", *Antropológica*, Suplemento No.5.
- Lizarralde, R. (1991) "Barí settlement patterns", *Human Ecology* 19(4): 428-452.
- Lizarralde, R. & S. Beckerman (1982) "Historia contemporánea de los Barí", *Antropológica* 58: 3-51.

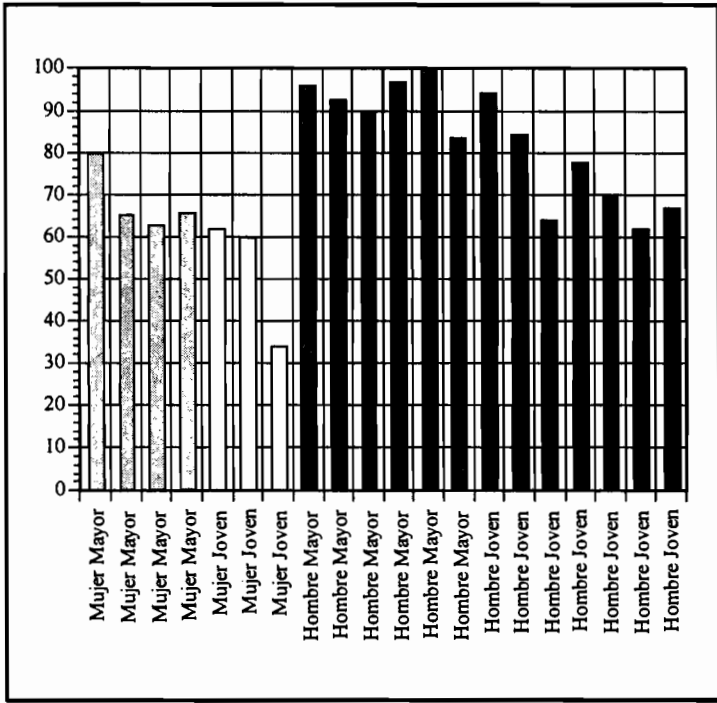
- Martin, G. J. (1987) "El papel de la etnobotánica en el rescate ecológico y cultural de América Latina", *IV Congreso Latinoamericano de Botánica: Simposio de Etnobotánica*. pp. 67-77. Bogotá: Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES).
- \_\_\_\_\_. (1995) *Ethnobotany: a methods manual*, London: Chapman & Hall.
- Milliken, W., R. P. Miller, S. R. Pollard & E. V. Wandelli, (1992) *The Ethnobotany of the Waimiri Atroari Indians of Brazil*. Kew: Royal Botanic Gardens.
- Peluso, N. L. (1991) *Development and Non-renewable Forest Resources: Extractive Management Systems and their Interactions (1991)*. Energy and Resources Group, University of California at Berkeley.
- Posey, D. A. & W. Balée, eds. (1989) *Resource Management in Amazônia: Indigenous and Folk Strategies*, Advances in Economic Botany Vol. 7. New York: New York Botanical Garden.
- Prance, G. T., W. Balée, B. M. Boom & R. L. Carneiro (1987) "Quantitative ethnobotany and the case for conservation in Amazonia", *Conservation Biology* 1(4):296-310.
- Romney, K. A. (1989) "Quantitative models, science and cumulative knowledge", *Journal of Quantitative Anthropology* 1:153-223.
- Romney, K. A., S. C. Weller & W. H. Batchelder (1986) "Culture as consensus: a theory of culture and informant accuracy", *American Anthropologist* 88: 313-338.
- Schultes, R. E. & S. von Reis, eds. (1995) *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*. Portland (Oregon): Dioscorides Press.
- Shiva, V. (1991) "Biodiversity, Biotechnology and Profits", in V. Shiva, P. Anderson, H. Schücking, A. Gray, L. Lohmann & D. Cooper (eds.), *Biodiversity: Social and Ecological Perspectives*, pp. 43-58, London and New Jersey: Zed Books Ltd.
- Shiva, V., P. Anderson, H. Schücking, A. Gray, L. Lohmann & D. Cooper, (1991) *Biodiversity: Social and Ecological Perspectives*. London and New Jersey: Zed Books Ltd.
- Vickers, W. T. & T. Plowman (1984) "Useful plants of the Siona and Secoya Indians of Eastern Ecuador", *Fieldiana Botany (New Series)* 15: 1-381.
- Wilbert, W. (1986) *Warao herbal medicine: a pneumatic theory of illness and healing*, Unpublished Ph.D. dissertation thesis, University of California, Los Angeles.
- Zent, S. (1994) "The Quandary of Conserving Ethnoecological Knowledge: A Piaroa Example", paper presented at the 93rd annual meeting of the American Anthropological Association, Atlanta, Georgia.



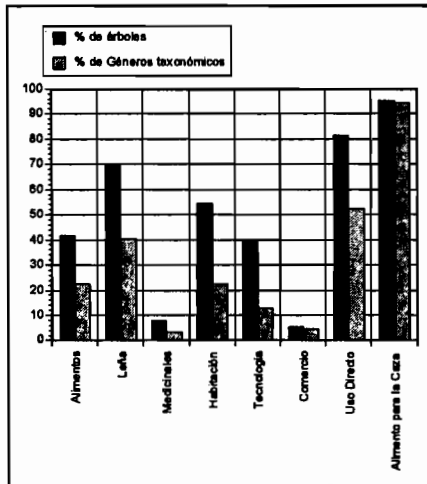
**Gráfica 1: porcentaje de árboles identificados por colegas barí** (los mayores tienen 40 años o más, y los jóvenes tienen menos de 40 años)



**Gráfica 2: Porcentaje de árboles identificados por grupos de colegas barí** (los mayores tienen 40 años o más, y los jóvenes tienen menos de 40 años)



**Gráfica 3: Porcentaje de árboles identificados correctamente al nivel del género taxonómico por colegas bar(los mayores tienen 40 años o más, y los jóvenes tienen menos de 40 años)**



**Gráfica 4: Porcentaje de árboles y géneros taxonómicos usados por los bar( para todos los sectores estudiados.**

## La educación ambiental en las escuelas indígenas en Venezuela: en busca de relevancia

Stanford Zent\*

Uno de los pioneros de la Educación Ambiental (EA), William Stapp, observa que esa disciplina académica y pedagógica nació en respuesta a la evolución urbana de la sociedad moderna (hacia el urbanismo progresivo); el rol social de la EA en este contexto es mantener informadas a las poblaciones urbanas y cosmopolitas sobre el manejo racional de sus ambientes (Stapp 1969). En este trabajo, se sugiere cambiar algo de esa lógica al señalar la importancia crucial de la EA en el contexto de la evolución rural de las sociedades tradicionales; el papel correspondiente de la EA debería ser mantener informadas a las poblaciones rurales y provinciales (e.g. indígenas y campesinas) sobre el manejo de sus ambientes.

### *La adaptación de la educación ambiental*

La EA representa un campo académico y pedagógico relativamente joven que aun está en proceso de desarrollo y difusión. Aunque se han propuesto variadas definiciones de este campo (Disinger 1983), quizás la más conocida es: «la educación *del* ambiente, la educación *en* el ambiente, y la educación *para* el ambiente» (Robottom 1982; cf. CDC 1981). Consideramos aquí, que la EA es un proceso educativo en el cual: a) el tópico

---

\* Dpto. de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), Los Teques.

central de estudio es la relación sistémica e interdependiente entre la sociedad humana y el ambiente biofísico, y se recomienda el uso de una perspectiva interdisciplinaria; b) la función pedagógica principal consiste en estimular el pensamiento crítico sobre los problemas ambientales y sus soluciones potenciales (sean locales, nacionales o globales), relevantes en la vida del educando y (c) la orientación es aplicada, en el sentido de formar nuevos conocimientos, actitudes, valores, habilidades, compromisos, y motivaciones con respecto al ambiente, y con el objetivo final de promover una relación más armónica entre el hombre y el ambiente.

Aunque las formulaciones teóricas de la EA han enfatizado el carácter múltiple de los contextos de enseñanza y aprendizaje, tanto formal como informal, hasta ahora el vehículo principal de divulgación ha sido por la vía formal: en las escuelas. La inserción de la EA en los currículos escolares ha estimulado una variedad de respuestas. Según las conclusiones de la Conferencia de Tbilisi, el diseño de programas de estudio en EA debe adaptarse a las diversas condiciones sociales y naturales del ambiente local o nacional:

Sin embargo, no existe un modelo universal para la incorporación de la educación ambiental en los procesos educativos. Deben establecerse los enfoques, procedimientos y etapas progresivas en base a condiciones específicas, objetivos finales, y estructuras educativas y socio-económicas de cada país (UNESCO 1980:35; traducción nuestra).

La variabilidad y adaptabilidad del diseño curricular de la EA es precisamente el problema tratado en este trabajo. Por adaptación, se entiende la adecuación del programa educativo a las condiciones ambientales, tanto culturales como naturales, en donde se implementa. Hasta ahora la mayoría de las discusiones sobre la «cuestión adaptativa» se ha enfocado a nivel nacional en vez de local. Sin embargo, muchos países o sociedades nacionales se componen por diversos grupos etnoculturales. En tales situaciones, donde predomina la diversidad o pluralidad cultural, frecuentemente los diferentes grupos ocupan diversos nichos sociales, políti-

cos, económicos, geográficos y ecológicos, dentro del panorama nacional y sus percepciones del ambiente nacional también son distintas. En consecuencia, se requieren enfoques curriculares distintos. Es decir, las materias de enseñanza deberían ser *apropiadas* y *relevantes* en términos de los esquemas cognoscitivos, de las actividades sociales y materiales, de los hábitats físicos, y de los problemas particulares de los diferentes grupos étnicos-culturales. Aquí se plantea que el proceso adaptativo del diseño de los programas curriculares se oriente a un nivel más profundo que el nacional solamente, que en alguna medida se los ajuste al nivel del ambiente local o de la comunidad cultural o étnica.

Aunque en la literatura se mencionan diferentes casos en donde se adaptaron los programas de EA al contexto étnico o cultural (Salter-Stith et al. 1994; Hidalgo 1993), estos discursos se limitan a las poblaciones urbanas de los países desarrollados. Hasta ahora se ha dado poca o ninguna consideración a las necesidades específicas de la EA entre las poblaciones étnicas minoritarias rurales, principalmente de los países en desarrollo. Estos grupos, indígenas o campesinos, son los descendientes de grupos tribales que hasta recientemente eran económica y culturalmente autónomos o semi-autónomos. Ellos son portadores de culturas autóctonas tradicionales o muy antiguas, y frecuentemente hablan idiomas propios o nativos, aunque en los últimos 30-40 años muchos de esos grupos han sufrido un fuerte y rápido proceso de transformación cultural y lingüística. Varios investigadores de las tecnologías tradicionales han reportado sobre la riqueza del conocimiento ambiental local poseído por muchos grupos indígenas y campesinos (Conklin 1957, Berlin *et al.* 1974, Posey 1983, Posey *et al.* 1984, Baleé & Posey 1989, Clay 1988, Plotkin & Famolare 1992). En particular, se han documentado extensas y complejas taxonomías de flora y fauna, clasificaciones detalladas de suelos y aguas, conocimientos prácticos de las interacciones ecológicas (e.g. flora-fauna, flora-suelos), y sofisticadas estrategias del manejo de recursos naturales. Se ha estimado que tal conocimiento tiene mucho valor económico, científico y humanístico en sentidos tales como: investigación básica de la biodiversidad, identificación de productos naturales económicamente viables, diseño de programas de desarrollo sustentable, conservación de los

habitats naturales, y autogestión (Plotkin 1988; Posey 1990b; Linden 1991; Schultes 1992). Lamentablemente, debido a los cambios culturales mencionados, muchos grupos indígenas y campesinos están perdiendo esta sabiduría milenaria, que representa la síntesis de hasta cientos o miles de años de observación y experimentación en un ecosistema particular. La profusa hemorragia de este conocimiento antiguo ocurre no sólo por cambios en los estilos de vida sino de escala de valores, ya que la generación joven usualmente no valoriza el conocimiento «viejo» de los ancestros.

Irónicamente, la erosión del conocimiento etno-ambiental significa el desperdicio de un recurso intelectual de alto valor real o potencial para las vidas contemporáneas de esas comunidades. En efecto, el valor económico directo de este tipo de conocimiento se manifiesta al menos en tres escenarios: 1) como información básica utilizada por la industria biotecnológica, especialmente las compañías farmacéuticas, para orientar y delimitar las prospecciones químicas de plantas con miras a desarrollar nuevos productos comerciales; algunos equipos de investigación y compañías hacen contratos con los colaboradores locales que estipulan pagos compensatorios, tales como regalías monetarias por cualquier producto comercial descubierto por este proceso (Balick 1990; Daly 1992; King 1992); 2) el desarrollo de mini-industrias con la venta de hierbas (medicinales, adobos y otros usos) en los mercados regionales (Martin 1992; Lagrotteria y Affolter 1995); y 3) los remedios preparados en base a productos naturales y locales pueden substituirse a poco o ningún costo monetario por las medicinas de venta industrial.

En vista de la rápida pérdida del conocimiento ambiental tradicional y al mismo tiempo de la creciente conciencia del valor extrínseco o material de ese conocimiento, se ha señalado la urgente necesidad de documentar y preservar ese conocimiento antes de que desaparezca para siempre (Plotkin 1988; Posey 1990 a; Linden 1991; Schultes 1992; Zent 1999). En este sentido, se sugiere aquí que la EA debería jugar un papel fundamental en la conservación del conocimiento ambiental tradicional entre las poblaciones rurales indígenas y campesinas. Esta propuesta está en línea con aquella sugerida por el geógrafo-anarquista Peter Kropotkin: una función clave de la EA sería la de rescatar la cultura de las poblaciones subordinadas (Breitbart 1984: 661). En el caso de las poblaciones rurales



autóctonas, que confrontan el rápido cambio cultural y la consecuente pérdida de su conocimiento ambiental, la EA debe tener como orientación fundamental la enseñanza de este conocimiento mientras todavía está vivo y todavía exista la posibilidad de un rescate.

Para ilustrar la problemática de la pérdida de conocimiento ambiental tradicional y los impactos reales versus potenciales de la EA en este proceso, se presenta a continuación una descripción del caso de los indígenas piaroas del Estado Amazonas, Venezuela. La discusión consistirá de dos partes: 1) una breve discusión del funcionamiento de la EA entre las poblaciones indígenas de Venezuela, y 2) un análisis de la pérdida de conocimiento etnobotánico en una comunidad piaroa, que en cierto sentido es el resultado de la política actual de la EA en este país.

### *El régimen de educación intercultural bilingüe*

Venezuela es un país sumamente multiétnico, en donde sobreviven varios grupos indígenas que son física, cultural, y lingüísticamente distintos de la población criolla. Según el censo indígena de 1992 (OCEI 1993), el país tiene una población indígena de 314,772 personas repartidas entre 29 grupos étnicos reconocidos. Excepto la etnia wayuú, que tiene un componente urbano bastante numeroso, la gran mayoría de la población indígena venezolana vive en zonas rurales fronterizas, en comunidades formadas por miembros de su propia etnia exclusiva o mayoritariamente.

Dada su gran pluralidad cultural, en Venezuela existe al menos en teoría, un régimen educativo diferenciado para las poblaciones indígenas. En 1979, el gobierno implantó una ley, el decreto presidencial No. 283, que obliga al Ministerio de Educación establecer un «Régimen de Educación Intercultural Bilingüe» (REIB) para las escuelas indígenas del país. La esencia de esta ley se encuentra en los artículos uno y dos de dicho decreto:

Artículo 1º: Implántase gradualmente en los planteles de educación que se encuentren en zonas habitadas por indígenas, un régimen de educación intercultural bilingüe, adaptado en su diseño a las características socio-culturales de cada uno de los correspondientes grupos étnicos, sin desmedro de los conocimientos propios de la cultura nacional.

Artículo 2º; En el diseño de los programas de estudio, la selección de los materiales didácticos y en la elaboración de normas de funcionamiento deben considerarse los patrones culturales, el ritmo de vida y condiciones ambientales propios de cada comunidad. La formación del personal docente deberá estar adaptada a las características requeridas por esta modalidad de educación (República de Venezuela 1979).

Los principios del REIB se vieron fortalecidos aun más por la Ley Orgánica de Educación promulgada en 1980<sup>1</sup>, que dice lo siguiente:

Artículo 51: El Estado prestará atención especial a los indígenas y preservará los valores autóctonos socioculturales de sus comunidades, con el fin de vincularlos a la vida nacional, así como habilitarlos para el cumplimiento de sus deberes y disfrute de sus derechos ciudadanos sin discriminación alguna. A tal fin se crearán los servicios educativos correspondientes. De igual modo, se diseñarán y ejecutarán programas destinados al logro de dichas finalidades (República de Venezuela 1980).

Según informe interno del Ministerio de Educación, el REIB tiene dos objetivos generales: 1) promover la preservación y desarrollo de las culturas y lenguajes autóctonos, y las identidades de las diferentes etnias indígenas; y 2) facilitar a los pueblos indígenas una mayor participación en sus relaciones con otros sectores de la sociedad venezolana, y en la administración de sus propios proyectos de desarrollo (informe del Ministerio de Educación, 12-27-92).

Aunque en teoría el REIB parece ofrecer un modelo educativo meritorio e innovador para el sector indígena, al buscar el equilibrio entre la conservación de conocimientos culturales autóctonos y la integración sociocultural del indígena a través de la educación nacional, lo cierto es que después de 15 años de haberse ratificado, todavía no se ha implementado en forma operativa o sistemática. Según Biord (1993: 115), «el régimen parece tener sólo un funcionamiento nominal», mientras Villalón (1994: 13) argumenta que «su 'arranque' oficial casi no se sintió en las aulas, y lo que se llamó 'implantación', apenas pasó de algunas acciones intrascendentes, aisladas e improvisadas en una que otra escuela». Hasta el antropólogo Omar González Nájuez (1995: 2-9), actual director de la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI) del Ministerio

de Educación, la agencia gubernamental encargada con el manejo del REIB, ha declarado públicamente que «la educación intercultural ha sido un fracaso». Las razones para este fracaso son complejas y múltiples (véase Biord 1993; Villalón 1994; Vidal 1995), y fuera de los alcances de este trabajo; sin embargo, cabe señalar que el proceso de implementación nunca se completó.

Aunque la «historia oficial» del REIB sostiene que dicho sistema educativo ha sido introducido en varias escuelas indígenas en Venezuela, la aplicación real o empírica del REIB varía con mucho de la planificación original del programa. En primer lugar, los manuales escolares nunca fueron publicados ni entregados a las escuelas, aunque se había terminado su redacción. En segundo lugar, el modelo curricular de implantar programas educativos especiales o «diferenciados» para cada etnia nunca se aplicó en una forma planificada coherente y coordinada<sup>2</sup>. En cambio, el Ministerio de Educación aparentemente decidió adoptar currícula menos diferenciados para las escuelas primarias, reconociendo entonces tres sectores: urbano, rural, e indígena (i.e. REIB). Sin embargo, al comparar cuidadosamente los manuales del docente de los últimos dos sectores (ME 1986; 1987), se constata que las diferencias entre el REIB y el currículum del sector rural son en su mayoría superficiales. Los contenidos de materias en los dos regímenes son esencialmente los mismos, reconociendo las siguientes materias: castellano y literatura, matemática, ciencias naturales y educación para la salud, estudios sociales (historia, geografía, demografía, cultura y artesanía venezolana, educación familiar y ciudadanía, identidad nacional, cooperativismo), educación estética, educación física, y educación para el trabajo. La EA se incluye en los dos sectores y se integra con todas las otras áreas mencionadas. Aunque el manual del REIB sostiene que su objetivo es «promover la formación de un individuo bilingüe» (ME 1987), se le da al maestro casi toda la libertad de cómo llevar a cabo el currículum bilingüe en su aula, sin haber recibido ninguna orientación o supervisión formal o sistemática. El autor de este trabajo preguntó a algunos maestros de la etnia piaroa sobre el funcionamiento del REIB en sus escuelas y la respuesta universal fue que simplemente significa la traducción de palabras y conceptos del idioma castellano al idioma piaroa.

En resumen, podemos calificar la implementación real del REIB como casual, individual, desorganizada, y poco funcional.<sup>3</sup>

### *La educación ambiental en las escuelas indígenas*

La EA aparece como un componente notable en el programa de estudios generales de las escuelas primarias del sector indígena en Venezuela. Sin embargo, el fracaso para poner en práctica el REIB en su sentido original ha afectado negativamente la calidad de la EA. Aún en la versión diluida y distorsionada del REIB utilizada hoy día, no se ha incorporado un componente de la EA que se pueda llamar «diferenciado» del componente que se encuentra en el currículum del sector no indígena. Es decir, la EA tiene básicamente el mismo diseño tanto en el currículum rural como en el REIB. Concluimos entonces que el mismo programa básico de EA ha sido simplemente encajado en los dos currícula, sin ninguna diferenciación formalmente concebida.

Según los manuales revisados, los objetivos generales del componente de la EA son: 1) desarrollar, transmitir, y producir conocimientos que permiten aprehender la problemática ambiental local, nacional, y mundial; 2) desarrollar valores y actitudes individuales y colectivas tendientes a crear una interacción más armónica entre el hombre y el ambiente; 3) desarrollar capacidades y habilidades científicas, sociales, y técnicas que permitan a los individuos y comunidades participar como ciudadanos en la solución de los problemas ambientales de cada localidad (ME 1986). Aunque se menciona en varios lugares el nivel local en su consideración del ambiente, hay muy poca evidencia concreta de que se ha intentado adaptar la estructura o contenido de la EA a los ambientes locales y a las comunidades étnicas. En primer lugar, parece que la orientación del currículum refleja un prejuicio en favor de la ciencia occidental como la vía principal para entender y resolver los problemas ambientales, *mientras que se ha excluido cualquier mención de la etnociencia ambiental indígena*. También, el lenguaje utilizado en varias ocasiones en los manuales expresa una concepción global, generalizada (o teórica) y bastante abstracta del ambiente, como si fuera un organismo definido (eg. como se

presenta en la teoría Gaia). Por contraste, los datos que tenemos de los sistemas cognoscitivos ambientales de los indígenas de los bosques tropicales sudamericanos reflejan una visión más bien integral, particularizada, empírica y concreta del ambiente. Por ejemplo, en el contexto del nativo amazónico no se encuentra una noción explícita *per se* del ecosistema como ente distinto, aunque sí hay reconocimiento del gran número de plantas, animales, suelos, elementos climatológicos, y de las diversas y múltiples relaciones simbióticas entre los diferentes componentes individuales.

Otro problema en el diseño actual de la EA es que los programas oficiales de capacitación en dicha área de estudios se han dirigido principalmente a los maestros, quienes normalmente son personas bastante aculturadas pero poco expertas en el ambiente natural. Al mismo tiempo, se ignoran a aquellas personas, menos aculturadas pero más conocedoras del medio ambiente aledaño, que ofrecen un entendimiento más detallado del ambiente local, y quizás con perspectivas más relevantes para su situación local. En este sentido, es revelador mencionar que en el Estado Amazonas tanto el ME como el MARNR han organizado talleres de capacitación en problemas ambientales para los maestros indígenas, con la idea de que ellos difundan esa información a sus estudiantes. Los tópicos principales de esos talleres han sido: los incendios de bosques, la contaminación, y la minería de oro (M. Sánchez comunicación personal). Esos problemas ambientales por sí mismos reflejan el prejuicio etnocéntrico «occidental» o «criollo» de los dirigentes «oficiales» de la EA. Gran parte de esta área geográfica se caracteriza por una pluviosidad muy alta (> 2.000 mm/año) y las condiciones edáficas y vegetales en la superficie son generalmente húmedas; solamente en la zona sobrepoblada y altamente intervenida del noroeste del Estado (en el eje de colonización Samariapo-Puerto Ayacucho-El Burro), se han registrado incendios incontrolados (*e.g.* Melnyk 1993). Por otra parte, el nivel de urbanización e industrialización es la más baja en todo el país y por lo tanto la contaminación no constituye un problema ambiental relevante en las regiones de asentamiento indígena tradicional; la contaminación surge más bien en la zona urbana o sub-urbana de los alrededores de Puerto Ayacucho, en los lugares donde la población se ha nucleado y estabilizado (*i.e.* en las zonas de contacto

interétnico), y en zonas de actividad minera intensiva. Los problemas ambientales asociados con la minería son varios (depósito y difusión de mercurio, excesiva sedimentación y deforestación) y en este sentido representa una amenaza potencialmente grave, pero resulta que la minería no artesanal es una actividad ilegal en todo el estado, y en consecuencia hasta ahora las áreas de actividad minera intensiva y daños ambientales asociados son en realidad pocos (las áreas más impactadas son Yapacana y Maraya, según Gorzula 1995:256). Es solamente a través de la óptica del mundo criollo que podemos considerar éstos como los problemas ambientales de mayor relevancia para las poblaciones indígenas de esa región. La perspectiva indígena con respecto a los problemas ambientales en cambio, parece olvidarse en esta área de la EA.

En resumen, la orientación predominante de la EA en las comunidades indígenas, según la manera en la que está siendo administrada ahora, tiene una relevancia marginal o distante para su situación ambiental. Si consideramos que el problema ambiental más inmediato e impactante que confrontan los indígenas es la pérdida de su conocimiento tradicional, un enfoque más apropiado en la EA para ellos, sería entonces la enseñanza de la etnociencia ambiental. Efectivamente, en la próxima sección se presenta el caso de los indígenas piaroas en el cual el sistema educativo está contribuyendo a la erosión de ese conocimiento ambiental.

### *El cambio cultural entre los Piaroa*

Los indígenas Piaroa (Wõthiha) de los estados Amazonas y Bolívar, en Venezuela, similar a otros grupos nativos del bosque húmedo tropical, han experimentado fuertes y rápidos cambios culturales en los últimos años debido a una expansión de contactos con la sociedad nacional. Hasta los años sesenta, este grupo mantuvo su independencia económica y cultural; habitaban las zonas interfluviales selváticas y montañosas del medio Orinoco, y vivían en comunidades pequeñas (de 10 a 50 personas), dispersas (separadas normalmente por distancias de un día de camino), altamente móviles (mudándose entre uno a cinco años), y constituidas por una casa comunal (*isode*). La economía tradicional piaroa se orien-

taba a la subsistencia y se basaba en el cultivo itinerante de tala y quema y la caza-recolección (Zent 1998).

Actualmente, la mayoría de los Piaroa llevan una vida muy diferente a la de sus antepasados. Las selvas cabecereñas, que formaban el núcleo de asentamiento piaroa hasta 1960, han sido casi abandonadas y la mayoría de las comunidades se encuentran concentradas a lo largo de ríos navegables o carreteras de vehículos a motor, en zonas periféricas a su territorio tradicional. Las comunidades contemporáneas son mucho más grandes (algunas compuestas de más de 500 habitantes) y permanentes (hasta >30 años de ocupación continua) que en el pasado, y se componen de múltiples casas monofamiliares. La economía de subsistencia se ha transformado en una economía capitalizada y orientada a la producción de excedentes; los Piaroa venden productos agrícolas (yuca, bananas, etc.), productos silvestres (carne y pescado ahumado, bejucos de mamure que se usan en muebles), artesanía y mano de obra, y compran herramientas, utensilios culinarios, ropa occidental, alimentos industriales, y hasta máquinas eléctricas. Se han observado otros cambios igualmente drásticos en otras áreas culturales: organización social, política, religión, arte y recreación. Simultáneamente, las formas tradicionales de la cultura piaroa sobreviven solamente en unas pocas regiones muy remotas, como el Alto Río Cuao.

Tanto la gran migración río abajo hacia las zonas de contacto interétnico como la nucleación y sedentarización de las comunidades, han sido en gran parte estimuladas por los varios subsidios y servicios otorgados por los gobiernos nacional y estatal, tales como: escuelas, dispensarios médicos, casas de cemento, agua potable, luz eléctrica, y créditos y asistencia para los programas del desarrollo económico; estos beneficios típicamente se ofrecen solamente en las comunidades grandes establecidas en las zonas de contacto. Entre los servicios señalados, no hay duda que las escuelas conforman un móvil sobresaliente de los nuevos patrones geográficos y culturales. Las escuelas son el vehículo máximo por el cual los jóvenes Piaroas han aprendido el idioma nacional, las costumbres y los valores de la sociedad nacional, así como el conocimiento genérico del mundo externo. El impacto económico de las escuelas es significativo también; la mayoría de los maestros son piaroa residentes de las comuni-

dades donde enseñan, y los sueldos que perciben del gobierno representan un ingreso para toda la comunidad en tanto que existen intercambios económicos (de comida, ropa, bienes materiales, o efectivo) entre los maestros y sus familiares y vecinos.

Los cambios en la organización socio-cultural han provocado nuevas relaciones hombre-tierra, que tienen implicaciones significativas para el conocimiento del ambiente natural local. Varios factores han contribuido a una menor frecuencia en la interacción con la selva y sus recursos naturales silvestres. El estilo de vida más sedentario y las densidades poblacionales locales más altas resultan en territorios de explotación de recursos más compactos, y el agotamiento relativamente rápido de los recursos silvestres. En consecuencia, en las comunidades piaroas aculturadas se observa una mayor dependencia en la actividad agrícola y en la compra de bienes occidentales industriales (por ej. comida, ropa, medicina, utensilios de cocina, juguetes) para satisfacer sus necesidades materiales. La declinación del componente caza-recolección en la economía piroa y el menor uso de los recursos silvestres, sugieren una correspondiente disminución en el aprendizaje y conocimiento de la biodiversidad selvática. Podemos formalizar esta observación en términos de la siguiente hipótesis: la pérdida de conocimiento tradicional del ambiente natural selvático debe ser una característica del ambiente aculturado.

### *Estudio piloto de la pérdida de conocimiento etnobotánico*

Para estudiar el patrón de pérdida de conocimiento etnoecológico en el contexto de cambio cultural entre los Piaroas, se llevó a cabo una investigación sistemática de la variación de conocimiento etnobotánico en la comunidad de Gavilán, Río Cataniapo, Estado Amazonas. Se escogió el dominio del conocimiento etnobotánico como un muestreo del conocimiento ambiental local debido a que las plantas constituyen componentes importantes en la economía tradicional de los Piaroas (cf. Zent 1992). Además, el autor realizó previamente investigaciones extensivas en esta área entre los Piaroas pocos aculturados de la zona del Alto Río Cuao, y encontró que ellos mantienen un conocimiento muy extenso y profun-



do de su medio botánico. Por ejemplo, reconocen 165 especies comestibles, 238 especies con uso tecnológico, 114 tipos medicinales, 95 utilizadas para construcción, y 469 especies que se califican como alimento de animales (cazados por ellos). Tanto los jóvenes como los adultos en el Alto Cuao son capaces de identificar y nombrar un gran número de estas plantas que se encuentran en los bosques aledaños a sus pequeños asentamientos. Utilizando estos datos como punto de referencia, se decidió hacer un estudio piloto de la variación de conocimiento etnobotánico en una comunidad piaroa aculturada. En base a este estudio, y de la investigación anterior en el Alto Cuao, se piensa desarrollar otro estudio más comprensivo en el futuro, en el cual se comparan los niveles de conocimiento en diferentes comunidades que corresponden a diferentes grados de aculturación.

### *Sitio del estudio*

La comunidad de Gavilán fue seleccionada para el estudio piloto porque tipifica las comunidades de la zona de río abajo donde los contactos con el mundo criollo son frecuentes y el proceso de aculturación es bastante avanzado. Gavilán está ubicado al lado del Caño Gavilán, afluente del bajo Río Cataniapo, y al final de una carretera de tierra a 35 km de Puerto Ayacucho (PA), capital del estado Amazonas. Los habitantes de Gavilán viajan frecuentemente a PA, donde intercambian productos y bienes. El ambiente biofísico se describe como: tierra baja o pie de montaña (115 al 165 msnm), clima húmedo tropical con una estación seca de dos meses (2700 mm/año de precipitación), suelos pobres y ácidos (oxisoles y ultisoles), y vegetación de bosque húmedo tropical (semi-decíduo, bajo a mediano, y denso) (MARNR-ORSTOM 1988; Huber y Alarcón 1988).

En 1994, Gavilán contaba con una población de 345 personas divididas entre 50 casas familiares. La comunidad se fundó en los años sesenta cuando el gobierno territorial construyó la carretera desde el puente sobre el Río Cataniapo hasta el Caño Gavilán. La mayoría de las familias piaroas que ahora viven allí llegaron durante los años setenta, originarias de las cabeceras del Caño Gavilán, y de las zonas altas de los Ríos Cataniapo y Pargüña. El sitio actual del pueblo se estableció en 1979 cuando el

gobierno construyó 30 casas de bloque, distribuidas en dos filas paralelas con una calle central. Además de las casas, la infraestructura actual incluye sistema de luz eléctrica, bomba y tubería de agua, escuela, dispensario médico y el muelle sobre el Río Cataniapo. La escuela tiene una población matriculada de 134 estudiantes, de seis a 16 años de edad, del primero al sexto grado, y otros 35 niños, de dos a cinco años de edad, quienes asisten al pre-escolar. Cuatro de los seis maestros son nativos de la comunidad y recibieron su formación primaria en la misma escuela.

### *Métodos*

La recolección de datos del estudio piloto se llevó a cabo durante dos semanas de trabajo de campo en julio-agosto 1994. Primero, se estableció una parcela de muestreo de 750 m<sup>2</sup> de área (5 x 150 m) en una zona de bosque primario, ubicado a una distancia de 2,2 km (30 minutos de camino) del centro de la comunidad. Se escogió esta localidad porque fue el sector de bosque primario más extendido y cercano al pueblo. Aunque el bosque primario es la comunidad florística más prevalente en el ambiente tradicional (donde predominan los asentamientos pequeños, dispersos y nómadas), en el patrón más aculturado, de asentamiento nucleado y sedentario, tales bosques han sido muy alterados por la actividad humana (especialmente por la agricultura de tala y quema). Luego se registraron un total de 48 árboles y 2 lianas grandes (con dap > 10 cm) dentro de la parcela. Se numeraron las plantas y de cada una se recolectó una muestra de material botánico (hojas, frutos, flores cuando eran disponibles).

Utilizando la parcela como la arena para probar el conocimiento etnobotánico, el autor realizó entrevistas estructuradas con un muestreo de 44 adultos y adolescentes masculinos, de 10 a 68 años de edad. Este muestreo cubre aproximadamente 40% de la población masculina para esos grupos etareos en Gavilán. Se decidió limitar las entrevistas a la población masculina debido a las severas limitaciones de tiempo para el estudio, a la renuencia de las mujeres a participar, y a la observación previa de que son los varones quienes llevan a cabo el grueso del trabajo de caza-recolección y son los más conocedores sobre las plantas del bosque primario (mientras que las muje-

res son las horticultoras principales y expertas en la flora de los conucos). Las entrevistas se realizaron individuo por individuo y consistieron de dos partes temáticas: 1) datos sociales, en la cual se le preguntó al entrevistado su edad, lugar de nacimiento, historia de residencia, e historia educativa. También, se le administró una pequeña prueba de su capacidad bilingüe (habilidad en el idioma español), que se calificó mediante una escala de 0 a 3; y 2) datos etnobotánicos, en la cual se le pidió al entrevistado identificar, nombrar y mencionar los usos de cada una de las plantas marcadas. El autor escribió todas las respuestas en un cuaderno en el momento de la entrevista y después fueron codificadas en una base de datos.

Se llevó a cabo un análisis de consenso (Romney et al. 1986; 1987) de los datos de nomenclatura de las plantas utilizando el programa de computación «Consensu». Este modelo analítico constituye una metodología matemática que permite el análisis sistemático y estadístico de los patrones de acuerdo (y desacuerdo) entre un grupo de informantes acerca de ciertos tópicos culturales, y se basa en el postulado teórico de que el patrón de coincidencia (consenso) en asuntos culturales refleja directamente la validez cognoscitiva de una construcción cultural. El modelo tiene dos objetivos analíticos fundamentales: a) determinar las respuestas correctas y b) calificar en términos cuantitativos los diferentes niveles de conocimiento individual, expresados por la «nota de competencia», en este caso de los 44 entrevistados. Después de haber determinado todas las notas de competencia, se hizo un análisis de regresión lineal para determinar el efecto de las variables sociales sobre el nivel de conocimiento de los nombres de plantas. En particular, se compararon las distribuciones de los valores de las variables sociales de edad, nivel de educación formal, y capacidad bilingüe (habilidad en el idioma español) con la distribución de notas de competencia etnobotánica.

### *Resultados*

El análisis de consenso reveló que el nivel de competencia etnobotánica en la población es .61 (*i.e.* 61% de todas las respuestas son correctas), que indica un nivel relativamente alto de competencia para

identificar y nombrar las plantas silvestres entre toda la población muestreada. También se observó una amplia gama de variación de competencias individuales, de .148 al .929, y una desviación estándar alta de .228, datos que nos indican que el conocimiento etnobotánico es muy variable aquí.

Las notas de competencia individuales se representaron gráficamente contra las variables de edad, educación formal (*i.e.* años de escuela terminados), y capacidad bilingüe (véase las figuras 1, 2, y 3) y se calcularon los respectivos coeficientes de determinación ( $r^2$ ). La relación más fuerte se da con la edad ( $r^2 = .539$ ), segundo con la educación ( $r^2 = .22$ ), y tercero con la capacidad bilingüe ( $r^2 = .113$ ). Estas cifras indican una relación fuertemente positiva entre la edad y la competencia etnobotánica, una relación negativa relativamente débil entre el nivel de educación y la competencia etnobotánica, y una relación negativa muy débil entre la capacidad bilingüe y la competencia etnobotánica. A pesar del impacto observado de la edad sobre la nota de competencia, una inspección minuciosa de la distribución de estas dos variables señala que la relación no es estrictamente lineal. Dividiendo la población de muestreo en dos grupos, uno de 30 años en adelante y otro por debajo de los 30 años, encontramos distribuciones muy diferentes (véase la figura 4). En el segundo subgrupo, observamos una alza muy notoria en la nota de competencia con la edad creciente, mientras que en el primer grupo, observamos un cambio de competencia con edad casi nivelado o nulo. En otras palabras, la distribución observada demuestra una caída dramática en el nivel de conocimiento etnobotánico, correlacionado con la edad, en personas menores de 30 años.

Se llevó a cabo un análisis de regresión múltiple para determinar la interacción de los diferentes factores sociales en términos de su efecto sobre las notas de competencia. El modelo compuesto de Edad, educación, y capacidad bilingüe produce un coeficiente de determinación más alta ( $r^2 = .606$ ) que cualquier modelo de las variables sociales solitarias. Solamente la variable independiente de Edad ( $p = .0001$ ) resulta significativa (con  $\alpha = .05$ ) en el modelo de la regresión múltiple. Sin embargo, si se divide el muestreo en los dos subgrupos antes mencionados ( $< 30$  años,  $\geq 30$  años), se encuentran resultados muy diferentes. En el subgrupo

más viejo, se observa un bajo coeficiente de determinación ( $r^2 = .262$ ) y ningunas de las variables independientes son determinantes significativas de la competencia etnobotánica (al  $\alpha = .05$ ). En cambio, en el subgrupo más joven, el modelo de regresión múltiple produce un  $r^2$  de .527, y las dos variables sociales de edad y capacidad bilingüe son determinantes significativas de la competencia etnobotánica (al  $\alpha = .05$ ). Según estos resultados, podemos concluir que los factores de edad y capacidad bilingüe tienen un impacto estadísticamente significativo sobre la competencia etnobotánica, solamente entre el subgrupo de personas por debajo de 30 años. Aunque, no se observó como significativo el factor de la educación formal en los modelos de regresión múltiple utilizados aquí, es importante mencionar que se encontró una correlación fuertemente positiva ( $r = .842$ ,  $r^2 = .709$ ) entre las variables de educación y capacidad bilingüe entre el subgrupo de menos de 30 años. Según este cálculo, aparentemente, la educación formal ejerce un impacto indirecto (a través de la capacidad bilingüe) fuertemente negativo sobre la competencia etnobotánica. Tal resultado sugiere una relación mucho más compleja entre la educación y el conocimiento etnobotánico de la que se ha podido observar en este estudio, y se subraya la necesidad de conducir un estudio más detallado y completo de este fenómeno en el futuro.

En resumen, entre los Piaros encontramos una declinación abrupta de conocimiento etnobotánico en los varones adolescentes y adultos jóvenes (< 30 años), precisamente entre aquellos que han recibido una educación formal. Además del factor social de edad, se observa que este proceso ha sido fomentado directamente por la formación de la capacidad bilingüe e indirectamente por la educación formal.

### *Conclusiones*

En este trabajo, se ha enfatizado la prioridad de adaptar el currículum de la EA al nivel del contexto étnico y del ambiente local. El argumento discutido aquí, tiene una validez particular para el caso de las poblaciones rurales indígenas que confrontan problemas ambientales que son particulares de su situación actual. Esa situación se caracteriza por los

rápidos y violentos cambios culturales que amenazan su sobrevivencia como entidad cultural distinta, por las invasiones de sus territorios tradicionales por los incursores extranjeros, y por la implantación de nuevas estructuras económicas y políticas. Una consecuencia lamentable de ese trastorno cultural y ecológico ha sido la pérdida del conocimiento tradicional del ambiente biofísico. Se ha podido comprobar la realidad y los mecanismos de este proceso a través del estudio de la variación de conocimiento etnobotánico entre los Piaroas de la comunidad de Gavilán. Los resultados de este estudio señalan que el proceso educativo (i.e. las variables de capacidad bilingüe y años de educación formal) constituye un factor social que está contribuyendo a la pérdida de tal conocimiento. Por lo tanto, el currículum educativo actual del sector indígena, y en particular el componente de EA del mismo, debe ser modificado para que la educación se convierta de la causa a la solución de este problema. Sugerimos que una posible solución sería la implantación de un nuevo rumbo en el currículum de EA para las escuelas indígenas, alejándose de la parcialidad actual en favor de la ciencia occidental o global y acercándose a la integración equitativa de la etnociencia autóctona. Concretamente, se recomienda por lo menos en el caso de los Piaroas (al igual que para otros grupos rurales indígenas), que la etnobotánica y otros campos etnocientíficos sean incorporados explícitamente en el currículum de la EA para las escuelas indígenas.<sup>4</sup> Además, los administradores de la educación deben hacer un esfuerzo sincero para lograr una mejor colaboración entre la comunidad local y la escuela, en el sentido de solicitar la participación de los expertos etnocientíficos locales para el diseño y aplicación del nuevo currículum. Tal participación podría consistir en dar clases especiales en tópicos etno-ambientales o en la preparación de materiales de enseñanza (por ej. libros o materiales audiovisuales). Se cree firmemente que esta reorientación resultaría en una EA que es más relevante para las vidas de las comunidades indígenas en Venezuela.

## NOTAS:

- <sup>1</sup> Otros mecanismos legales que han contribuido a la definición e implantación teórica del REIB en las escuelas indígenas en Venezuela son: 1) Resolución No. 83 del Ministerio de Educación, de 15-03-1982, que autoriza el uso de lenguas indígenas como medio de comunicación y aprueba alfabetos para nueve lenguas indígenas; 2) Resolución No. 453 del Ministerio de Educación, de 10-04-1992, que autoriza el uso de ocho lenguas indígenas más en la segunda etapa del REIB; 3) Decreto No. 476 de la Gobernación del Estado Zulia, de 27-03-1992, que autoriza y promueve el uso y difusión de la Lengua Guajira (Wayú) en el campo educativo y cultural; y 4) Resolución No. 954 del Ministerio de Educación, de 06-08-1993, que extiende el REIB al nivel de preescolar (Villalón 1994:33-42).
- <sup>2</sup> La principal excepción la constituye La Escuela Bilingüe Yanomami en el Alto Orinoco, fundada a finales de los años setenta y administrados por la misión salesiana. En este programa, se utilizan libros publicados en el idioma yanomami y en versiones bilingües.
- <sup>3</sup> Aunque el REIB realmente no está funcionando hoy día, hay dos nuevos programas creados bajo la figura legal del REIB que podrían producir resultados más favorables. Por una parte, en la Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL) «El Macaró», se diseñó y abrió un currículum universitario, a nivel de licenciatura, con especialidad en la educación intercultural bilingüe, dirigido especialmente a la formación de docentes indígenas. En 1995 se graduó el primer grupo de maestros. Es interesante notar que este programa de estudios incluye un curso en EA y otro en ecología, aunque consideramos que los contenidos (ver UPEL 1987) son muy teóricos y poco prácticos. Por otra parte, en 1993 la Dirección de Asuntos Indígenas (D.A.I.) creó dos «Centros Pilotos de Capacitación Docente en el Régimen Educativo Intercultural Bilingüe», localizados en Maroa, Edo. Amazonas y en el Municipio Páez, Edo. Zulia. El propósito de estos centros pilotos es «entrenar a los maestros indígenas para que, con la ayuda de sus ancianos y especialistas tradicionales y mediante un proceso de investigación sobre sus propias culturas (o Etnografía Autóctona), elaboren el diseño curricular de Educación Básica para cada una de las etnias» (Vidal s.f.:1-2). Hasta el presente, este proyecto está todavía en la etapa de planificación.
- <sup>4</sup> Dos casos prometedores en este sentido son el de los Warao y el de los Piaroa mismo. Un libro básico sobre la etnobotánica warao dirigido a la educación primaria está en las últimas etapas de preparación para la publicación por la Fundación La Salle. Este libro contiene descripciones de 100 plantas medicinales y sus prescripciones, está escrito en idioma warao y español (W. Wilbert comunicación personal). En el segundo caso, Melnyck (1995:301) menciona la preparación de un libro bilingüe (Piaroa, Español) que describe las plantas alimenticias del conuco, rastrojo,

huerto doméstico y sabana de este grupo, así como datos sobre valor nutritivo y sugerencias para la conservación de dichas plantas.

REFERENCIAS:

- Balick, M. (1990) *Ethnobotany and the identification of therapeutic agents from the rainforest*. American Botanical Council Classic Botanical Reprint 229: 2-11.
- Berlin, B., D. Breedlove & P. Raven (1974) *Principles of Tzeltal Plant Classification: An Introduction to the Botanical Ethnography of a Mayan Speaking Community in Highland Chiapas*. New York: Academic Press.
- Biord, H. (1993) «Planificación educativa y valoración de las identidades étnicas y regionales en La Amazonia. Reflexiones a partir del caso venezolano», *Montalban* 26: 103-120.
- Breitbart, M. M. (1984) «Urban Environmental Education: A Subversive Form of Community Study?», *Massachusetts Review* 25(1): 658-667.
- Clay, J. (1988) *Indigenous Peoples and Tropical Forests*. Cultural Survival Report 27. Cambridge, Mass.: Cultural Survival, Inc.
- Conklin, H. C. (1957) *Hanunó agriculture, a report on an integral system of shifting cultivation in the Philippines*. (Forestry Development Paper 12). Rome: Food and Agricultural Organization of the United Nations.
- CDC (1981) *Environmental Education: A Sourcebook for Primary Education*. Canberra: Curriculum Development Centre.
- Daly, D. (1992) «The National Cancer Institute's Plant Collections Program: Update and Implications for Tropical Forests», en M. Plotkin & L. Famolare (eds.), *Sustainable Harvest and Marketing of Rain Forest Products*. Washington, D.C.: Island Press: 224-230.
- Disinger, J. F. (1983) *Environmental Education's Definitional Problem*. Information Bulletin N° 2. ERIC Clearinghouse for Science, Mathematics and Environmental Education.
- González Náñez, O. (1995) «La pérdida irreparable de una sociedad irrepetible», *El Universal*, Domingo 2 de julio de 1995: 2-9.
- Gozula, S. (1995) «Diagnóstico faunístico del Estado Amazonas. Propuestas para su manejo sustentable», en A. Carrillo y M.A. Perera (eds.), *Amazonas: Modernidad en Tradición*. Caracas: SADA-Amazonas, CAIAH/ GTZ: 247-294.
- Hidalgo, N. M. (1993) «Multicultural Teacher Introspection», en T. Perry & J.W. Fraser eds., *Freedom's Plow: Teaching in the Multicultural Classroom*. New York: Routledge.
- Huber, O. & C. Alarcón (1988) *Mapa de vegetación de Venezuela*. 1:2.000.000. Caracas: Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables, The Nature Conservancy.



- King, S. (1992) «Pharmaceutical Discovery, Ethnobotany, Tropical Forests, and Reciprocity: Integrating Indigenous Knowledge, Conservation, and Sustainable Development», en M. Plotkin & L. Famolare (eds.), *Sustainable Harvest and Marketing of Rain Forest Products*. Washington, D.C.: Island Press. pp. 231-238.
- Lagrotteria, M. y J. Affolter (1995) «The Sustainable Harvest of Medicinal and Aromatic Herbs in the Commons. Paper presented at the Conference», paper presented in the Conference *Ethnoecology: Different Takes and Emergent Properties*, University of Georgia, Athens, Georgia, April 7-8, 1995
- Linden, E. (1991) «Lost Tribes, Lost Knowledge», *Time* 138(12): 32-40.
- MARNR-ORSTOM (1988) *Atlas del Inventario de Tierras del Territorio Federal Amazonas*. Caracas: MARNR-DGSIIA.
- Martin, G. J. (1992) «Searching for Plants in Peasant Marketplaces», en M. Plotkin & L. Famolare (eds.), *Sustainable Harvest and Marketing of Rain Forest Products*. Washington, D.C.: Island Press. pp. 212-223.
- Melnyk, M. (1993) «The Effects of Sedentarization on Agriculture and Forest Resources in Southern Venezuela». *Rural Development Forestry Network Paper*, 16b: 1-16.
- \_\_\_\_\_ (1995) «Productos forestales comestibles: Una oportunidad para el desarrollo sustentable», en A. Carrillo y M.A. Perera (eds.), *Amazonas: Modernidad en Tradición*. Caracas: SADA-Amazonas, ORPIA, CAIAH, GTZ. pp. 295-310.
- Ministerio de Educación (ME) (1986) *Manual del Docente. Educación Básica. Sector Rural. Primera y Segunda Etapas*. Caracas: Ministerio de Educación, Oficina Sectorial de Planificación y Presupuesto. División de Currículo.
- \_\_\_\_\_ (1987) *Educación Básica. Régimen de Educación Bilingüe. Manual del Docente. Primera y Segunda Etapas*. Caracas: Ministerio de Educación, Oficina Sectorial de Planificación y Presupuesto. División de Currículo.
- Oficina Central de Estadística e Informática (1993) *Censo Indígena de Venezuela 1992*. Tomo I. Caracas: OCEI.
- Plotkin, M.J. (1988) «Ethnobotany and conservation in the Guianas: the Indians of Southern Suriname», en Almeda F. & C. Pringle (eds.), *Tropical Rainforests: Diversity and Conservation*. San Francisco: California Academy of Sciences. pp. 87-109.
- Plotkin, M. & L. Famolare, eds. (1992) *Sustainable Harvest and Marketing of Rain Forest Products*. Washington, D.C.: Island Press.
- Posey, D. A. (1983) «Indigenous Ecological Knowledge and Development of the Amazon», en E. F. Moran (ed.), *The Dilemma of Amazonian Development*. Boulder: Westview Press: 225-257.
- \_\_\_\_\_ (1990a) «Introduction to Ethnobiology: Its Implications and Applications», en D.A. Posey & W.L. Overal (eds.), *Ethnobiology: Implications and Applications*. Vol. I. Belem: Museu Paraense Emilio Goeldi: 1-7.
- \_\_\_\_\_ (1990b) «The Application of Ethnobiology in the Conservation of Dwindling Natural Resources: Lost Knowledge or Options for the Survival of the Planet», en *ibid.*: 47-59.

- Posey, D.A. & W. Balée, eds. (1989) «Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies», *Advances in Economic Botany*, Vol. 7. New York: The New York Botanical Garden.
- Posey, D., J. Frechione, J. Eddins, L.F. da Silva, D. Myers, D. Case, & P. MacBeath, (1984) «Ethnoecology as applied anthropology in Amazonian development», *Human Organization* 43: 95-107.
- República de Venezuela (1979) *Gaceta Oficial de la República de Venezuela* 31.825: 239.958 (20 de septiembre de 1979).
- \_\_\_\_\_ (1980) *Gaceta Oficial de la República de Venezuela* 2.635-Extraordinaria (28 de julio de 1980).
- Robottom, I. M. (1982) «What is: Environmental Education as «Education about the Environment», Paper presented at the *2nd National Conference of the Australian Association for Environmental Education*, Brisbane, Australia.
- Romney, A. K., S.C. Weller, & W.H. Batchelder (1986) «Culture as Consensus: A Theory of Culture and Informant Accuracy», *American Anthropologist* 88(2): 313-338.
- Romney, A.K., W.H. Batchelder, & S. C. Weller (1987) «Recent Applications of Cultural Consensus Theory» *American Behavioral Scientist* 31(2): 163-177.
- Salter-Stith, C., J. Washburn, & D. Barton (1994) *A Circle of Sharing: Making your Environmental Programs Multicultural*. Proceedings of the 1993 National Interpreters Workshop. Washington, D. C.: National Park Service.
- Schultes, R.E. (1992) «Ethnobotany and Technology in the Northwest Amazon: A Partnership», en M. Plotkin & L. Famolare, eds. *Sustainable Harvest and Marketing of Rain Forest Products*. Washington, D.C.: Island Press: 7-13.
- Stapp, W.B. (1969) «The Concept of Environmental Education». *The Journal of Environmental Education* 1(1): 30-31.
- UNESCO (1980) *Environmental education in the light of the Tbilisi Conference*. Paris: UNESCO.
- Universidad Pedagógica Experimental Libertador (1987) *Plan de Estudio. Especialidad: Educación Intercultural Bilingüe*. Caracas, Octubre 1987, 126 pp.
- Vidal, S. (s.f.) *Los Efectos de la Etnografía Autóctona y del Discurso de Chamanes, Dirigentes y Docentes sobre los Procesos de Etnogénesis entre los Arawakos del Noroeste Amazónico*. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Depto. de Antropología, ms.
- \_\_\_\_\_ (1995) «Ideological Restraints and Identity in Venezuela: The Case of the Mandate of Intercultural Bilingual Education», paper presented at the *94th Annual Meeting of the American Anthropological Association*, Washington, D.C., November 15-19, 1995.
- Villalón, M.E. (1994) *Educación para indígenas en Venezuela: una crítica razonada*. CEVIAP Documento de Trabajo N° 9. Caracas: Centro Venezolano de Investigaciones en Antropología y Población.

- Zent, S. (1992) *Historical and Ethnographic Ecology of the Upper Cuaio River Wōthiha: Clues for an Interpretation of Native Guianese Social Organization*. PhD Dissertation. Columbia University, New York, xii + 478 pp.
- \_\_\_\_\_ (1997) «Reinventando los sistemas de atención médica para las comunidades indígenas: el papel de las medicinas tradicionales», en J. Chiappino & C. Alès (eds.), *Del Microscopio a la Maraca*. Caracas: Ex Libris: 339-349.
- \_\_\_\_\_ (1998) «Independent yet Interdependent Isode: the Historical Ecology of Traditional Piaroa Settlement Pattern», en W. Balée (ed.), *Advances in Historical Ecology*. New York: Columbia University Press: 251-286.
- \_\_\_\_\_ (1999) «The Quandary of Conserving Ethnoecological Knowledge: A Piaroa Example», en T. Gragson y B. Blount (eds.), *Ethnoecology: Knowledge, Resources, Rights*, University of Georgia Press: 90-124.

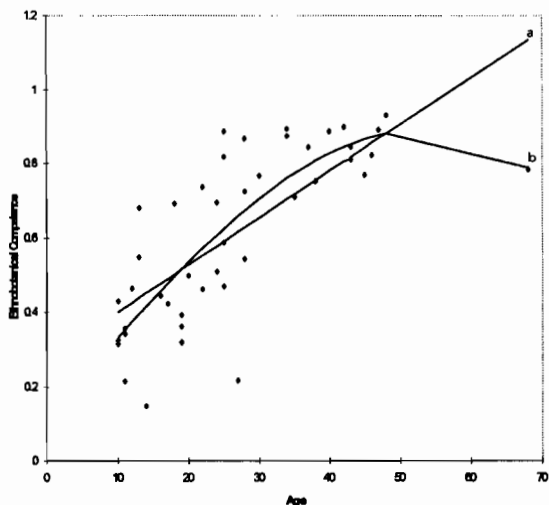


FIGURA 1. Regresión de la Edad y Competencia Etnobotánica. Las líneas de regresión representadas en la gráfica son: (a) modelo lineal o binomial ( $r^2 = .539$ ;  $y = .2739 + .0126x$ ); y (b) modelo curvilíneo o polinomial ( $r^2 = .625$ ;  $y = 8.3118 + .4465x - 3.3590x^2 - .0023x^3$ ).

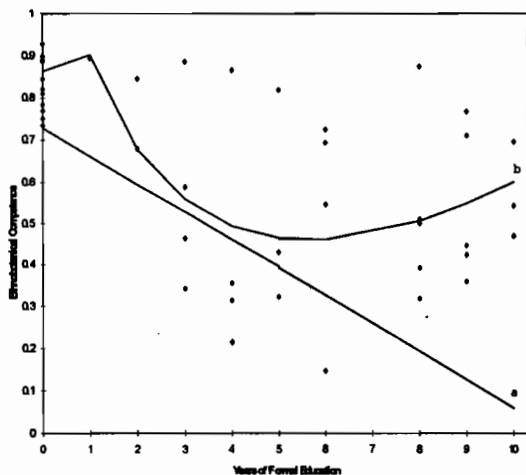


FIGURA 2. Regresión de Educación y Competencia Etnobotánica. Las líneas de regresión representadas en la gráfica son: (a) modelo lineal o binomial ( $r^2 = .22$ ;  $y = .7471 - .0307x$ ); y (b) modelo curvilíneo o polinomial ( $r^2 = .415$ ;  $y = 1.7739 + .2311x - 1.1022x^2 - .0009/x$ ).

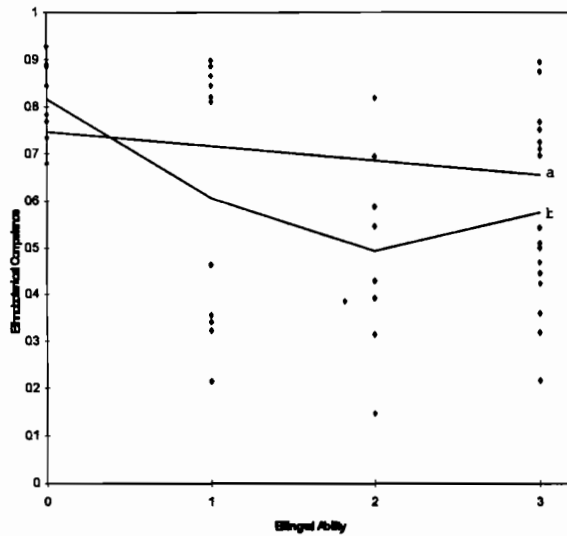


FIGURE 3. Regresión de Capacidad Bilingüe y Competencia Etnobotánica. Las líneas de regresión representadas en la gráfica son: (a) modelo lineal o binomial ( $r^2 = .113$ ;  $y = .727 - .0667x$ ); y (b) modelo curvilíneo o polinomial ( $r^2 = .209$ ;  $y = .8154 - .226x + .0162x^3$ ).

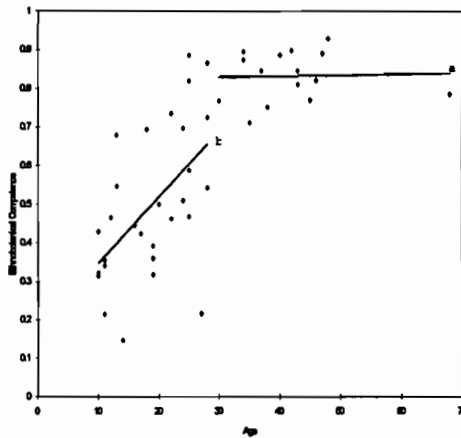


FIGURA 4. Regresión Lineal de la Edad y Competencia Etnobotánica según los Subgrupos de Edad. Las líneas de regresión representadas en la gráfica son: (a) modelo lineal para el grupo de  $\geq 30$  años ( $r^2 = .002$ ;  $y = .8176 + .00032x$ ); y (b) modelo lineal para el grupo de  $< 30$  años ( $r^2 = .296$ ;  $y = .1786 + .01x$ ).



## Capítulo IV

# ETNOECOLOGÍA Y ETNOEDUCACIÓN





## Los lingüistas y los antropólogos ante las lenguas y quienes las hablan

Michel Launey\*

El autor de estas líneas es lingüista, y sus investigaciones le han llevado más bien del lado de México que del lado de Venezuela. Las reflexiones que siguen, nacidas de su experiencia, podrían, sin embargo, compartirlas muchos especialistas de las lenguas y culturas indígenas de Venezuela. La razón de ello es que allende las fronteras y las latitudes, los indígenas americanos se enfrentan a problemas y desarrollan formas de acción, bastante similares, y que por lo demás, son probablemente bastante análogos a las situaciones de minorización lingüística que se encuentran en los demás continentes. Por otra parte, el inevitable encuentro y la obligada colaboración de los lingüistas de campo y de los antropólogos, han generado una ósmosis mayor entre las investigaciones y un respeto y una comprensión interpersonales igualmente mayores.

¡De buena nos hemos librado! Verdad es que la antropología y la lingüística del Nuevo Mundo nacieron aproximadamente en la misma época -hacia mediados de siglo XVI- con, respectivamente, la *Historia general* de Sahagún y el *Arte de la lengua mexicana* de Olmos. También es verdad que las diferentes sociedades americanistas y los congresos que organizaron a partir de 1875, funcionaron, desde el principio, bajo la cuá-

---

\* Université Denis Diderot (Paris 7) y Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.), Paris.

druple alianza de los etnólogos, historiadores, arqueólogos y lingüistas. Sigue siendo verdad que la lingüística norteamericana apareció a principios de este siglo como una rama de la antropología, y lo que se ha dado en llamar la «hipótesis Sapir-Worf» es, en sí misma, un programa de colaboración interdisciplinaria. Pero el afinamiento de las problemáticas de ambas disciplinas se construyó de manera autónoma, incluso si, durante mucho tiempo, una adhesión predominante común a la corriente estructuralista pudo ocultar parcialmente ese fenómeno, y enmascarar los malentendidos. La organización institucional, que nos confina en departamentos diferentes de nuestras universidades y nos hace depender de comisiones de ingreso y evaluación, separadas, ha llevado a una distensión de los vínculos, y a todo tipo de incomprensiones y desconfianzas recíprocas; el peso de nuestras atribuciones respectivas completa el cuadro.

Así es como los lingüistas acaban por convertirse muchas veces, ante los ojos de los etnólogos, en investigadores extraños, que se plantean acerca del lenguaje cuestiones sin interés cultural ni repercusiones sociales. Desde cierto punto de vista, tal vez tengan razón, ya que es comprensible que la frecuente tecnicidad y el tipo de problemas a los que la lingüística se entrega, sean motivo de perplejidad y susciten ineluctablemente un reproche de deshumanización. ¿Qué significan, para quienes hablan una lengua, esas representaciones cada vez más sofisticadas de sus sistemas fonológico o sintáctico? ¿En qué pueden atañerles, por ejemplo, problemas como el del funcionamiento del infinitivo en las lenguas que lo tienen, o las relaciones de correferencia entre un grupo nominal o un adjetivo posesivo? Veamos, por ejemplo, un problema típicamente lingüístico: en *Jean a vu sa soeur* (Juan vio a su hermana), puede tratarse de la hermana de Juan o de otra persona, pero en *Sa soeur a vu Jean* (Su hermana vio a Juan), no se trata por supuesto de la hermana de Juan. ¿La causa de ello es la posición anterior de *sa soeur* (su hermana) en la oración? No, puesto que en *Quand sa soeur l'a vu, Jean avait l'air préoccupé* (Cuando su hermana lo vio, Juan parecía preocupado), la ambigüedad de la primera oración reaparece: es evidente que nos encontramos ante un problema de estructura sintáctica (en este caso: cierto tipo de subordinación), y no solamente de orden de palabras.

¿Pero qué hacemos cuando estudiamos dicho fenómeno, y cuando elaboramos sus representaciones?

La posición aquí defendida, será firme y modesta a la vez. El interés por dichos problemas es legítimo, y es completamente natural que algunos profesionales o aficionados sientan ese interés, de la misma manera que es concebible que los fenómenos químicos apasionen a algunas personas y dejen indiferentes a muchas otras. Es más, a través de un cuestionamiento acerca del funcionamiento del lenguaje, se llega a una reflexión sobre los modos de conocimiento y representación, y sobre la construcción de la significación, y, después de todo, es difícil entender por qué habría deshumanización si se llega así a la conclusión de que los seres humanos son capaces de operaciones mentales abstractas y complejas. Pero esta defensa tiene una contrapartida: el centro de interés, aquí definido, es un *campo de investigación*, que tiene sus métodos y exigencias propias, y también su dignidad y límites. No cabe duda de que existe el derecho a plantear dichos problemas, problemas que pueden ofrecernos observaciones muy enriquecedoras acerca de la naturaleza del espíritu humano, pero que no agotan la naturaleza del lenguaje. Existen problemas estrictamente lingüísticos, pero en muchos casos pueden sacarse enseñanzas igualmente provechosas acerca del lenguaje, a partir de puntos de vista no lingüísticos como: lógico-matemático, psicológico, estético-literario, sociológico y, por supuesto, etnológico. El lingüista no es el amo del lenguaje.

Pero el lenguaje, si es, por supuesto, una facultad desarrollada por todo ser humano que vive en sociedad, no es directamente observable puesto que tiene, como modo de existencia, la diversidad de las lenguas particulares. Este dato constitutivo de la problemática lingüística -puesto que el lingüista va a tener que trabajar sobre esa relación dialéctica entre lo general y lo específico- representa para las relaciones entre lingüistas y antropólogos una fuente de malentendidos: unos y otros encontramos el lenguaje bajo la forma de las lenguas ¿pero hablamos realmente de lo mismo cuando hablamos de una lengua? A su vez, toda lengua es un objeto multiforme que acepta diferentes enfoques. En lo que aquí nos concierne: el punto de vista del lingüista tiende a ver en ella una de las manifestaciones del lenguaje humano, propiedad general de la especie,

mientras que el punto de vista antropológico (y no es el único que se encuentra en este caso) ve más bien uno de los elementos de la cultura. Y en esas condiciones, cada uno de esos puntos de vista tiende a retener, o a poner de relieve, aspectos diferentes de la lengua. La práctica profesional que impera entre los lingüistas consiste en trabajar sobre formas y configuraciones de orden fonológico, morfológico y sintáctico, y a plantear los problemas del sentido a partir de la construcción de la sintaxis y de los morfemas gramaticales. Si toman en cuenta la dimensión social o cultural, se ven empujados hacia los márgenes de la disciplina, generalmente poco valorados institucionalmente. En cuanto a los antropólogos, el encuentro con la lengua se hace preferentemente a través de los textos o de las taxonomías, y podrán, por ejemplo, preguntarse qué sistema de creencias y representaciones aparece a través de los mitos, las plegarias, etc., o en la semántica lexical. El punto de vista lingüístico tiene como objetivo la relación con lo universal del lenguaje a través de la ponderación de lo específico y lo generalizable. El punto de vista antropológico tratará, ante todo, de encontrar una coherencia entre manifestaciones heterogéneas de una cultura particular, lo que no le impide, evidentemente, buscar otras formas de generalizaciones. Ambos enfoques son dignos y legítimos, y por diferentes que sean, se caería en un error si se creyera que no pueden fecundarse recíprocamente.

Ante todo, cabe preguntarse si no hay en la lingüística riesgos de distorsión a partir del momento en que se dan las espaldas a toda manifestación natural y no solicitada del lenguaje, y se trabaja exclusivamente con enunciados de laboratorio, cuyo grado de probabilidad es, a menudo, prácticamente de cero. Evidentemente, es posible, mediante manipulaciones sofisticadas, descubrir relaciones inesperadas o regularidades ocultas, pero si esa investigación se hace fuera de lo verosímil, sus resultados no serán completamente convincentes. Y, desde luego, si las investigaciones se hacen teniendo en cuenta tan sólo los debates dominantes en determinado momento de la historia de la lingüística, se corre el riesgo de no ver fenómenos y problemas igualmente interesantes que podrían implicar un gran avance para la disciplina e incluso esclarecer los debates del momento. Desde este punto de vista, el estudio de *corpus* naturales y no

solicitados no dejará de presentar aspectos fecundos, aunque sólo sea por las sorpresas que pueden encontrarse cuando aparecen fenómenos inesperados que no son, o que todavía no han sido, objeto de discusiones.

Por otro lado, es igualmente necesario que los antropólogos adopten en su enfoque de las lenguas, ciertas reglas de rigor y de verosimilitud. No hay que olvidar que la especificidad lingüística se mueve dentro de ciertos límites y ciertas interpretaciones son extremadamente improbables, si se trata de una lengua natural hablada por seres humanos. No existen lenguas sin reglas morfológicas ni sintácticas, por ejemplo, y las reconstituciones etimológicas no pueden llevarse a cabo dejando de lado las reglas fonológicas o gramaticales. Por desgracia, me he encontrado muchas veces en la situación de tener que deplorar la publicación de «traducciones» del náhuatl clásico en las que se acumulaban los contrasentidos sintácticos burdos, o aquellas en las que las relaciones entre nociones se basaban en grafías erróneas o análisis fonológicos insuficientes, algo así como si un etnólogo que hubiera salido de un grupo lingüístico con tres vocales (por ejemplo: /i/, /a/ y /u/), y que como consecuencia de ello no «oyera» la diferencia entre /i/ y /e/ se lanzara a perorar sobre la filosofía báquica de los hispanohablantes que tienen la misma palabra para *vivir* (/bibir/) y *beber* (/beber/). Oposiciones de timbre, de longitud vocálica o tono, consonantes no transcritas o mal identificadas (por ejemplo, una oclusión glotal) constituyen diferencias que hay que tener en cuenta, incluso si nos entristece el tener que renunciar a ciertas relaciones picantes o estéticas que podrían hacerse si se ignoraran.

Así pues, el rigor del método y el respeto de la lengua se imponen a todos nosotros. Pero una colaboración interdisciplinaria confiada que se acopla a esta regla desemboca, a menudo, en resultados mucho más positivos y gratificadores. Efectivamente, el conocimiento y el hecho de tomar en consideración datos externos a la disciplina, imponen barreras a sus especialistas, pero pueden permitirles observaciones sobre aspectos mal explorados de la misma. El lingüista que restablece el verdadero sentido del texto eliminando contrasentidos arrastrados por la tradición, ofrece un documento más fiable al etnólogo que trata de entender la importancia de un mito o de un discurso, o al historiador que intenta restablecer

los hechos. El etnólogo que hace que el lingüista preste mayor atención a las taxonomías vegetales o animales, a los relatos mitológicos, o a las técnicas expresadas por tal o tal palabra, el historiador que restablece una cronología o sitúa un acontecimiento en su contexto, contribuyen, uno y otro, a una mejor comprensión del texto y, en ciertos casos, a un mejor conocimiento de la lengua: tuve muchas veces esta experiencia y siempre con emoción. Así, en el presente libro, Jean Chiappino (Cap. I) se plantea de manera pertinente el problema de las propiedades lingüistas (morfológicas y sintácticas) de los discursos chamánicos.

Así pues, somos varios los profesionales que podemos contribuir juntos a un mejor conocimiento de las lenguas y culturas llamadas minorizadas. Pero no se trata solamente de problemáticas teóricas: en tanto que especialistas de dos, o más, de estas disciplinas, estamos todos juntos implicados en problemáticas cuyas consecuencias y riesgos van más allá de nuestra estricta práctica profesional.

De hecho, desde hace unos decenios, en todas partes, a través del nuevo continente, se desarrolla un proceso de revalorización del estatuto de las sociedades indígenas. Hay, por supuesto, aspectos políticos, económicos y sociales, pero existe otro aspecto, que no hay que desestimar, una demanda social que pide que se preste más atención a sus formas de organización social, sus sistemas de pensamiento y, evidentemente, sus lenguas. Sobre este último punto, lingüistas y antropólogos son a menudo invitados a intervenir. Encontrándome en 1993 en Oaxaca, sudeste de México, unos intelectuales indígenas me interpellaron con amabilidad, pero de manera insistente acerca del tema: ¿pero qué hacen los lingüistas? Y la explicitación de su pregunta no podía dejar de turbar al teórico más empedernido (que, pese a todo, no creo ser). Necesitamos, decían, la ayuda de lingüistas porque necesitamos que mediante artículos de lingüística se ponga de relieve, ante los ojos de los investigadores foráneos, el interés de nuestra lengua, porque necesitamos método lexicográfico; porque necesitamos normalizaciones ortográficas, porque necesitamos material pedagógico y formación de maestros bilingües; porque la situación extremadamente dialectalizada de nuestra lengua nos plantea problemas difíciles y a

veces conflictivos que nos inducen a plantearnos la conveniencia de una koiné interdialectal.

Hay que reconocer que en esas situaciones la presencia de los lingüistas, con toda su ciencia, es, en la mayoría de los casos, insuficiente. Ahora bien, lo que está en juego es importante, ya que si abandonan el terreno ¿quién lo ocupará? Los charlatanes y los demagogos ya están instalados, dispuestos a todo tipo de falsificaciones, desde las comparaciones fantasmáticas de un comparatismo desenfrenado hasta un nuevo glotocentrismo puesto al servicio de las más sospechosas pulsiones identitarias. Por otro lado, cabe sorprenderse ante la ligereza con la que los lingüistas se conforman con la desaparición o riesgos de desaparición a mediano plazo de una gran parte de las lenguas del mundo que, como las especies animales, no volverán a aparecer, y que incluso en la óptica más teoricista pueden, no obstante, constituir campos de experimentación y evaluación de sus teorías. El interés bien entendido de la disciplina coincide con las exigencias éticas que se imponen, si no a todos y cada uno de los lingüistas, sí al menos a la colectividad.

Una ciencia del lenguaje tiene pues, que elaborar los medios de conocer mejor ese aspecto esencial de su objeto de estudio que es la variación lingüística, y sacar las consecuencias al nivel del financiamiento de las investigaciones, pero también de su evaluación. La lingüística es una disciplina plural por naturaleza, y cuyos diferentes campos de actividad -teorización, trabajo de campo, aplicaciones de todo tipo- exigen de sus especialistas respectivas cualidades diferentes. Las observaciones alimentan la teoría que se comprueba en ellas y permite afinarlas, y a su vez aquella ser afinada por ellas, del mismo modo que la teoría puede probarse en las aplicaciones, cuyos logros y fracasos son inestimables indicadores de su validez. En el caso que nos interesa aquí, el lingüista de campo y el teórico no son forzosamente una misma y sola persona, incluso si ello no es impensable. Pero tienen, como mínimo, que conocer sus problemáticas respectivas: el lingüista de campo caería en un error si no se sintiera afectado en su actividad profesional por los debates de la lingüística teórica; y la investigación de campo saca a la luz toda una serie de cuestiones -el dato bruto de la oralidad, los desfases de

representación y conceptualización- que son pertinentes para cualquier teoría del lenguaje.

Pero no se trata tan sólo de reclamar reconocimiento y dignidad para un sector de la investigación lingüística. Hay que preguntarse también en qué y cómo dicha actividad puede tener, para los grupos interesados, las repercusiones que esperan. Ya que la demanda social evocada más arriba es tan sólo el elemento más visible de una insatisfacción, que aparece pronto entre todos aquellos que, salidos de un grupo lingüísticamente minorizado, alcanzan un nivel de instrucción en el que se hallan frente a la problemática de la lingüística. Problemática que se plantea a menudo bajo la forma de un malestar: a la lingüística le cuesta asumir plenamente la diversidad de las lenguas, y una vez más las lenguas oficiales de los países industriales desarrollados -sus tipos sintácticos, sus modos de conceptualización- tienden a considerarse como la norma y los demás como marginales o desviantes. También en este caso, ese malestar puede recuperarse en desviaciones políticas dudosas. Si, como en todas las disciplinas científicas, o con vocación científica, la lingüística tiene vocación a la universalidad y a la transculturalidad, es necesario ponerla en práctica de una manera que pueda responder a esas expectativas.

Los lingüistas que trabajan sobre lenguas llamadas minorizadas, tienen pues que elaborar todos los medios de transmitir el conocimiento de esas lenguas. La notoriedad que garantiza a una lengua su presencia en los grandes debates de la lingüística teórica -una vez descontados los efectos de moda más o menos inevitables- puede infundir el deseo de profundizar la investigación, despertar el respeto e interés hacia la colectividad que la habla, y alimentar en ella, en ese caso sobre bases sanas, el sentimiento de dignidad: es de sobra conocida la conciencia de desamparo y la hipersensibilidad que mantienen, entre las poblaciones lingüísticamente minorizadas, la desvalorización económica e ideológica causada por imperativos de Estado y la arrogancia de ciertos defensores encarnizados de la lengua nacional.

En efecto, en este terreno, como en otros, el desprecio del otro sólo puede alimentarse de la ignorancia, a veces, deliberada y reivindicada. Un mínimo de experiencia de la diversidad de las lenguas, una vez supera-



da la fascinación del exotismo, permite darse cuenta muy pronto de la existencia de cierta forma de igualdad dentro de la diferencia. Las formas y configuraciones que pueden encontrarse, son a veces inesperadas, pero lo son tan solo dentro de ciertos límites, y constituyen la prueba de la utilización de los mismos principios fundamentales que no son, ni más ni menos, que los modos de construcción por y para el espíritu humano. Es, por ejemplo, una buena lección de modestia el darse cuenta de que un giro como el francés *C'est X qui/que* (Es, fue, X quien/(el/la) que/como/cuando) bautizado *galicismo* (es decir, si se entiende bien, propio de la lengua francesa y de acuerdo con su «genio») se encuentra de hecho en una buena mitad de las lenguas del mundo con los mismos efectos semánticos. Otro ejemplo, uno de los rasgos más notables de las lenguas del mundo es su propensión a desarrollar construcciones verbales con auxiliares: si se examina el sentido de esos auxiliares con relación a lo que expresan (variaciones de aspecto, modo, diátesis, etc.), se llega muy pronto a la conclusión de que los problemas deben plantearse en términos de relaciones abstractas (por ejemplo: el agente con relación a la acción que está realizándose o que ha acabado de realizarse). Esa necesidad se refuerza cuando uno se da cuenta de que las mismas palabras, o los mismos morfemas, funcionan a menudo de manera transcategorial, para marcar relaciones aparentemente heterogéneas: así *avoir* (haber/tener) o sus equivalentes para la expresión de la posesión, la localización, la existencia y/o el aspecto perfecto en numerosísimas lenguas; o, y en este caso, en la aplastante mayoría de las lenguas, los mismos pronombres o adverbios para expresar la interrogación, el indefinido, la ausencia (*nada* expresado como *ni qué*) o la concesión (*Quoi que tu fasses* (Qué que hagas/Hagas lo que hagas), etc. Los ejemplos de este tipo podrían multiplicarse para llegar finalmente a la siguiente conclusión: lo que hay de común entre formas de expresión, aparentemente discordantes, sólo puede entenderse como relaciones abstractas susceptibles de adquirir diferentes interpretaciones semánticas de acuerdo con los términos que están en presencia y las combinaciones en las que entran. Y su recurrencia a través de las lenguas, es un índice de la existencia de una misma capacidad de los individuos que las hablan, a desarrollar estrategias significativas que manejan esas relaciones abstractas.

La idea de igualdad se presenta entonces, no como una posición de principio humanista, sino como una conclusión a la que se llega al cabo de un estudio científico y corroborado por tantas observaciones como se quieran.

Sé, por experiencia, que una concepción operatoria de la sintaxis y de la semántica es fecunda y responde, al menos parcialmente, a lo que esperan de la lingüística, los grupos y asociaciones preocupados por revalorizar las lenguas minorizadas. Otros enfoques teóricos pueden igualmente tener efectos positivos, a condición, a mi juicio, de que se decidan por una firme opción tipológica: pese a las posibilidades de variación, los problemas de significación, tipos de formas lingüísticas, y principios de organización y combinación, son limitados y probablemente su número es pequeño. Al reconocer el tipo de lógica que subtiende la estructuración sintáctico-semántica de una lengua minorizada, el hablante de esa lengua aprende a explicitar su competencia lingüística, y así a poder ponerla en perspectiva con respecto a la lengua dominante, en una relación de mutua valoración.

Pero lo que precede es, tal vez, tan solo una manera de tener la conciencia tranquila sin hacer grandes esfuerzos, y seguimos confrontados a la demanda social para aplicaciones multiformes que permitan la revalorización de esas lenguas. Los lingüistas se encuentran ante una contradicción. Por un lado, tratan de proporcionar, para aplicaciones eventuales, la forma teórica más avanzada y más elaborada posible. Por otro, saben muy bien que su investigación es siempre susceptible de progreso y de ser puesta en tela de juicio, que, además, otras teorías concurrentes pueden tener las mismas pretensiones, y por último, que, de todas maneras, incluso las teorías más consensuales no dejan de ser susceptibles de ser puestas en tela de juicio. No obstante, caerían en un error si por ese motivo, retardaran de manera indefinida, la aplicabilidad, ya que no es imposible que la situación sea urgente, y que las personas concernidas inventen o adopten, de todas maneras, soluciones que corren el riesgo de tener graves consecuencias en el futuro. Por ejemplo, las decisiones ortográficas tomadas en el momento del paso a la escritura de una lengua de tradición oral, tienen una importancia capital. En efecto, cuando se empieza a escribir, se inicia una tradición con dos consecuencias: se desarrolla un corpus que desem-

pañará siempre un papel de refencia, y se instalan costumbres que a veces son difíciles de corregir, incluso cuando los defectos llegan a ser reconocidos. Ocurre lo mismo con la construcción de los paradigmas morfológicos o con la formulación de las reglas sintácticas, aunque, en este caso, los defectos sean, tal vez, menos visibles, dado que están reservados al marco escolar y, por ende, más fácilmente modificables mediante un cambio de programas o una sustitución de manuales.

Si ante un conjunto de fenómenos lingüísticos, diferentes teorías se hallan en competición, o si el carácter reciente de su aceptación por los lingüistas deja suponer que su interpretación no es segura o es tan solo provisional, no debemos por ello llegar a la conclusión de que la única posición razonable es la de seguir esperando. En efecto, a cada nivel de la elaboración teórica, a cada avance en la comprensión de los mecanismos de la lengua, pueden aparecer posibilidades de aplicación, o de mejorar las aplicaciones existentes. Convendría que aprendiéramos a hacer entrar en nuestra competencia profesional de lingüistas, una capacidad de evaluación de esas aplicaciones posibles, de las ventajas e inconvenientes de las soluciones propuestas.

Aquí aparece por otro lado una dimensión que va muy probablemente a confirmarse cada vez más en los próximos años: es posible que esa competencia de los lingüistas tenga que ponerse al servicio de la revalorización de las lenguas, pero en ese proceso los lingüistas intervendrán cada vez más como expertos, no como decididores. Necesitarán hacer uso de toda su fuerza de convicción para demostrar las consecuencias de tal opción en la ortografía -ventajas e inconvenientes respectivos de una graffa fonológica y de una graffa morfofonológica, por ejemplo- o en la elaboración de una koiné -promoción de una verdadera forma interdialectal contra la presión de un grupo dialectal dominante-, o incluso en la explicitación pedagógica de las formas de la lengua. Hay ahí un trabajo de sensibilización de las personas afectadas a los problemas de su propia lengua, uno de cuyos aspectos puede ser pura y simplemente la formación de lingüistas indígenas. Es muy probable que estos últimos, si se les dan los medios de existir y trabajar, aporten a la disciplina ideas y orientaciones que la renovarán de manera positiva.



## Situación de las lenguas indígenas de Venezuela: supervivencia y porvenir

Marie-Claude Mattéi Muller\*

La población indígena de Venezuela cuenta hoy en día un poco menos de 320.000 personas<sup>1</sup> (el último censo de 1992 daba la cifra de 315.815)<sup>2</sup> lo que representa apenas 1,5% de la población total de este país. Esta situación es común a varios países latinoamericanos. Si excluimos los países andinos y meso-americanos en los cuales la población indígena logra, en algunos casos, superar el 70% como en Guatemala, en los demás países, dicha población oscila entre el 0.5% (Brasil) y el 2% (Chile). Sin embargo, la particularidad de Venezuela radica en que estas minorías étnicas son precisamente las que pueblan sus fronteras, por lo menos en un 80% y aún más en algunas áreas. Esta realidad, un tanto insólita, no escapa a las autoridades nacionales y regionales que consideran estos grupos como marginales en todos los sentidos: lingüístico, cultural, geográfico y, obviamente, económico. Pero lo que muchos ignoran es que este ínfimo porcentaje de la población venezolana ofrece una extrema diversidad de sistemas lingüísticos, los cuales no sólo son portadores de un conjunto de datos valiosísimos para las teorías lingüísticas sino también fuentes inestimables de conocimientos en cualquier campo de la etnociencia.

Hoy en día todas estas culturas minoritarias están sufriendo, en un mayor o menor grado, un proceso de deterioro, hasta podríamos decir

---

\* Universidad Central de Venezuela, Caracas, y CELIA, Paris.

de aniquilación en algunos casos, siendo sus lenguas uno de los puntos más vulnerables de su supervivencia. En Venezuela algunas lenguas indígenas desaparecieron en los últimos veinte años, muchas otras están a punto de desaparecer. Son muertes lentas y silenciosas que, por lo general, no perturban la conciencia nacional. Son más bien tácitamente aceptadas como una fatalidad inexorable y a veces deseadas por las diversas autoridades que tienen competencia en sus territorios.

Presentaremos el estado de plurilingüismo en el cual se encuentra actualmente Venezuela, haciendo particular hincapié en las lenguas en peligro de extinción. Ahora bien, frente a esta situación, ¿cuáles son los avances de la investigación etnolingüística en Venezuela? Además surgieron, desde hace algunos años en América Latina, nuevos planteamientos referentes a lo que se ha llamado la etnoeducación. ¿Existe, en este sentido, una política lingüística en Venezuela? Analizaremos brevemente estos puntos en conclusión.

### *Balance de la situación lingüística en Venezuela*

Un número de 28 lenguas indígenas son todavía habladas en Venezuela, siendo diez de ellas también habladas en los países vecinos -Brasil, Colombia, Surinam y las Guyanas francesa y británica. Es importante señalar que sólo ocho etnias reagrupan más de 88% de la población indígena (Wayuu 53,4 %; Warao 7,6%; Pemón 6%; Añu 5,5%; Yanomamí 4,7 %; Hiwi 3,6%; Piaroa 3,6 %; Kari'ña 3,5 %). Eso significa que las demás etnias corresponden a grupos muy pequeños.

Además, según los datos proporcionados por las respuestas a los cuestionarios del censo de 1992, más de 80% de los indígenas declaran conocer un idioma indígena, sin embargo más de 76% son ya bilingües (idioma indígena-español), y el español tiende a extenderse poco a poco como lengua de comunicación, sobre todo en las comunidades cercanas a los poblados criollos. Por lo tanto las estadísticas dadas por la OCEI<sup>3</sup> no nos deben engañar: los porcentajes no corresponden siempre al número de hablantes sino al número de personas que se han identificado como indígenas pero que no hablan necesariamente el idioma de su grupo.

Existen en Venezuela una gran variedad de familias lingüísticas pero dos están ampliamente representadas: la familia Caribe y la familia Arawak.

### *Familia Caribe*

Consta de 8 etnias, distribuidas sobre todo en el Sur del país (estado Bolívar y estado Amazonas) así como en el estado Anzoátegui y Monagas (Kari'ña) y Zulia (Yukpa): Akawaio también llamado Kapon (811); E'ñepa (3.134), conocida con el nombre de Panare; Kari'ña (11.411); Wanai (178), más conocida con el nombre de Mapoyo; Pemón (20.607); Yawbarana (319); Ye'kuana (4.472), también conocida con el nombre de Makiritare; Yukpa (4.174).

Con un total de casi 43.000 hablantes, si juntamos todos los hablantes de la familia Caribe, Venezuela es sin ninguna duda el país más caribe del continente, dado que concentra en su territorio la mayoría de los Caribe-hablantes de América latina, en el sentido histórico-lingüístico de la palabra. En efecto, existen hoy en día una 20 lenguas clasificadas en la estirpe caribe, repartidas en seis países (Brasil, Colombia, Guayana francesa, Guayana británica, Surinam y Venezuela), sin embargo muchas de las lenguas caribes habladas fuera de Venezuela son grupos pequeños (entre 2.000 y 1.000), algunos muy pequeños (entre 1.000 y menos de 100). No tengo conocimiento de un censo preciso de estas poblaciones. Pero hace unos veinte años, representaban unas 10.000 personas y Venezuela ya tenía en aquel entonces más de 50% de las poblaciones caribe-hablantes.

El grupo caribe más importante de Venezuela es el Pemón con los distintos subgrupos Arekuna, Taurepang, Kamarakoto y Makushi, situado en la parte sureña del estado Bolívar, fronteriza con Brasil. Reúne casi 20.000 personas. A pesar de un importante bilingüismo (50%), este grupo es todavía lingüísticamente fuerte, dado que más de 5.000 Pemón son todavía monolingües.

Dos otros grupos, aunque demográficamente más pequeños, no dejan de ser todavía lingüísticamente vigorosos:

Los Ye'kuana (4.472 personas) ocupan un territorio inmenso, entre el estado Bolívar y Amazonas. Constituyen uno de los grupos más diná-

micos por su conocimiento y su uso de la flora y la fauna del área (en particular en el campo de la etnomedicina) así como por sus nuevas orientaciones económicas (creación de las primeras cooperativas indígenas, cultivo del cacao, comercio de la miel, calidad de su artesanía). Por ser un grupo extremadamente móvil gracias a sus capacidades comerciales, la mitad de su población podría ser hoy bilingüe.

Los E'ñepa están ubicados en el nordeste del macizo guayanés en el estado Bolívar. Con sus 3.134 personas, es uno de los pocos grupos de una cierta amplitud demográfica que tenga un alto porcentaje de monolingües (casi 80%), a pesar de encontrarse en zonas de ocupación criolla.

Los Yukpa con el subgrupo Japrería, ubicados en la parte occidental de Venezuela, a la frontera con Colombia, constituyen un grupo caribe demográficamente bastante importante (4.174 personas), pero culturalmente débil, por encontrarse en un área dominada por los Wayuu, grupo arawak (ver más abajo). La mayoría de los Yukpa son bilingües.

Los Kari'ña cuya población alcanzaba en 1992 en Venezuela las 11.411 personas están ubicados en el estado Anzoátegui y Monagas. Tienen también representantes en Surinam (Carib) y en Guyana Francesa (Galibi). A pesar de ser un grupo demográficamente importante, su vitalidad cultural y lingüística es aún más debilitada que la de los Yukpa. De hecho, más de 50% hablan sólo castellano. Casi 3.000 Kari'ña se dicen bilingües y unos 300 todavía serían todavía casi monolingües, pero 92,8% utilizan el castellano como lengua dominante de comunicación. Además, hoy en día, la mayoría de los niños hablan sólo castellano.

El grupo Akawayio, también conocido como Kapon, está ubicado en la frontera entre Venezuela y Guyana. Es uno de los grupos más pequeños: sólo 811 personas, pero todas tienen conocimiento de la lengua indígena. Unas 120 son todavía monolingües, 454 son bilingües Akawaio-Español y 70 bilingües Akawaio-Inglés.

El grupo Yawarana consta de 319 personas ubicados principalmente en San Juan de Manapiare y sus alrededores en el estado Amazonas, con algunos dispersos en algunas ciudades del país (Puerto Ayacucho, Ciudad Bolívar, Maracay y Valencia según la información que recogimos recientemente). Unos veinte Yawarana se habrían instalado, hace ya algu-



nos años, en Colombia, en la región del Guaviare, según un Yawarana actualmente residenciado en Chirinos, a lo largo del Parucito. Pero no tenemos más detalles al respecto. De la población mayor de 5 años, 134 hablan sólo castellano, 111 dicen ser bilingües. Encontramos todavía algunos ancianos cuyo conocimiento de la lengua Yawarana era muy superior al del castellano.

El grupo Wanai (Mapoyo) consta de 178 personas ubicadas en el Municipio Cedeño del estado Bolívar, a proximidad de la mina de Bauxita de los Pijiguaos. Actualmente, de las personas en edad de hablar, sólo tres, una bastante mayor, conocen todavía la lengua de los Wanai pero no la practican con sus hijos y por haber vivido aisladamente por muchos años (una, la mayor vivió en Caicara del Orinoco hasta hace algunos años, el otro vive todavía en Puerto Ayacucho y el tercero, el menos conocedor de la lengua, vive en la propia comunidad de Palomo donde están ubicados hoy en día el grupo Wanai).

Un caso queda por ser aclarado: los Chaimas. Este grupo, bien conocido en la literatura etnográfica (Ver textos de los Padres Tauste y Ruiz Blanco en el siglo XVII) ocupaba la Costa Oriental de Venezuela, entre Puerto Píritu, Cumaná y Caripito. Se consideraba hasta hace poco como una lengua extinta pero un investigador de la Universidad de Cumaná (Andrés Romero) dijo haber encontrado algunos de los últimos chaimahablantes. Ahora bien, en julio de 1995, una pequeña delegación de personas que se identificaron como Chaimas se presentó a la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Educación en Caracas. Pero hasta la fecha, no tenemos mayor información en cuanto a su competencia lingüística en el idioma indígena.

### *Familia Arawak*

Es la familia amerindia más importante de Venezuela, demolingüísticamente hablando. Consta también de 8 etnias, distribuidas entre el occidente del país (Península de la Guajira) y el estado Amazonas, en particular la región de San Carlos de Río Negro: Wayuu, (casi 170.000) también conocida con el nombre de Guajiro; Añu (17.440), más conocida como el grupo Paraujano; Baniwa (1.192); Baré (1.226);

Kurripako (2.816); Lokono (248), también llamada Arawak; Piapoko (1.833); Warekena (428).

Los Wayuu representan no sólo más de la mitad de la población indígena de Venezuela sino más de 80% de la familia arawak, todavía existente en este país. Ubicados en la región occidental de Venezuela, cerca de Maracaibo y en la Península de la Guajira, tienen frecuentes relaciones con las comunidades wayuu residenciadas en Colombia. Constituyen sin ninguna duda el grupo indígena más fuerte no sólo por su importancia demográfica y su vitalidad cultural sino también y sobre todo por su dinamismo económico y su fuerza política en el área.

Los Añu, también en el occidente cerca de la laguna de Sinamaica en los alrededores de Maracaibo, son 17.440 personas pero 99% habla sólo español. Una de las razones que fue adelantada para explicar la brutal desaparición de esta lengua es la dominación lingüística, política y económica de los Wayuu en la misma área. De los hablantes mayores de cinco años, 222 personas se declararon bilingües añu-español y el número de monolingües sería reducido a 2 personas ya ancianas. Unos Añu manifestaron el año pasado su ansiedad ante tal situación, pidiendo ayuda a la Dirección de Asuntos Indigenistas del Ministerio de Educación para que algunos trabajos de rescate de su patrimonio cultural y lingüístico sean realizados lo más pronto posible.

Los Lokono, ubicados al Sur del Delta del Orinoco, en la parte oriental de Venezuela fronteriza con Guyana, cuentan con una población limitada a 248 individuos. Son casi todos bilingües (lokono-español, o lokono-inglés), a excepción de dos adultos que serían monolingües en lokono.

Los Warekena, en el Sur del estado Amazonas, constituyen un grupo pequeño de 428 personas. De su población 40 % ya no conoce el idioma warekena y habla sólo español. Los demás son en su mayoría bilingües (warekena-español), salvo unas siete personas que serían monolingües.

Los Baré, son unas 1.300 personas. Pero, más de 80% de ellas ya no conocen el idioma Baré y hablan sólo español. Las demás conocen el idioma indígena pero usan el español en su vida diaria.

Los Baniwa, dispersos en grupos pequeños en el estado Amazonas, no alcanzan las 1.000 personas en Venezuela. Más de 50% no conoce

el idioma indígena y los demás son bilingües. Existen comunidades Baniwa en Brasil que nos hacen pensar que el peligro de extinción del Baniwa no es inminente.

Los Kurripako (también escrito Curripacos) están divididos en pequeños grupos a lo largo de la frontera entre Venezuela y Colombia, al sur de San Fernando de Atabapo. La gran mayoría (unos 6.000 aproximadamente, Jorge González comunicación personal) vive en territorio colombiano mientras que unos 3.000 están ubicados en territorio venezolano. Además un pequeño grupo llamado kurripako-baniwa viviría también en Brasil (datos de Gerald Taylor). En Venezuela 60 % de los Kurripako son bilingües y unos muy pocos monolingües aparte (300 según el censo de 1992) los demás ya no hablan el idioma indígena.

Los Piapoko, también menos numerosos en Venezuela (1.833) que en Colombia (unos 5.000 según Jorge González, comunicación personal) están ubicados cerca de Puerto Ayacucho. En Venezuela 80% se dice bilingüe y un 15% sería monolingüe y los demás hablan sólo español.

Además de las dos Familias Caribe y Arawak, existen, en Venezuela, representantes de las Familias Chibcha, Maku y Tupi.

### *Familia Chibcha*

El único representante es el grupo Barí, que apareció también en la literatura etnográfica bajo el nombre de Motilones. Dicha apelación se extendía a todos los grupos indígenas sin diferenciación étnica ubicados en la Sierra de Perijá en la parte noroccidental de la frontera Venezuela-Colombia (los Motilones abarcaban los Barí y los Yukpa, grupo caribe presentado más arriba). Los Barí constituyen un grupo de 1.520 personas cuya mayoría conoce el idioma indígena. Sólo 21 personas declararon no conocer su idioma materno. Pero, la situación de los Barí, aunque en menor grado que sus vecinos Yukpa, se está deteriorando de una manera bastante alarmante por estar en esta parte tan conflictiva de la frontera entre Venezuela y Colombia (problema de ocupación y propiedad de la tierra, comercio ilícito de drogas entre otras cosas).

### *Familia Maku*

Los Puinave, mucho más numerosos en territorio colombiano, son en Venezuela unos 800 individuos cuya mayoría es bilingüe puinave-español. Loukotka, retomando las afirmaciones de Rivet mantiene el Puinave en la familia maku, pero esta filiación requiere una comparación más detenida con los grupos Maku de Colombia en particular (Nukak y Kakwa) sobre los cuales existe todavía una muy pobre información. Algunos trabajos están actualmente en curso tanto sobre el Nukak como sobre el Kakwa, lo cual debería permitir una clasificación más acertada del Puinave dentro de la familia Maku.

Los Hodí (llamados también Hoti) están recién llegados en la literatura etnográfica, dado que no se sabía prácticamente nada de ellos antes de 1973. Ubicados en la Sierra de Maigualida en el Alto Cuchivero entre el estado Bolívar y el estado Amazonas, constituyen un grupo de casi 1000 personas (643 personas según el Censo), mayoritariamente monolingües. Por vivir aislados de los poblados criollos, sólo 8 Hodí tenían algún conocimiento del español. Sin embargo, una parte del grupo se ha instalado en Kayama donde vive una comunidad panare. Las dos etnias conviven en buena armonía, pero la «panarización» de los Hodí es obvia en muchos aspectos (indumentaria, construcción de la casa, preparación de más grandes conucos, mayor sedentarización por ejemplo). En colaboración con Paul Henley y Howard Reid presentamos diversos datos que nos permitieron lanzar la hipótesis de una filiación maku del grupo hodi (Congreso Internacional de Etnología en Méjico, 1992). Pero falta más información tanto lingüística como demográfica sobre los diversos grupos Maku que viven dispersos entre Venezuela, Brasil y Colombia para consolidar dicha hipótesis. Trabajos en curso en estas regiones podrían a lo mejor aportar, a corto plazo, una respuesta más contundente.

### *Familia Tupi*

La lengua Yeral es hablada en Venezuela por un pequeño grupo de 750 personas, ubicadas principalmente en el Sur del estado Amazonas, cerca de San Carlos de Río Negro. Unas pocas se instalaron en Puerto Ayacucho y San Juan de Manapiare. Unas 500 dicen ser bilingües (Yeral -

Español o Yeral- Portugués a la frontera con Brasil) y los demás (20%) ya no hablan su idioma. Dado que el Yeral se encuentra en un área donde las lenguas de filiación arawak dominan, muchos lingüistas ya señalaron una lenta arawaquización de la lengua yeral tanto del lado venezolano como del lado brasileño.

### *Familias Independientes*

Entre las familias independientes, existen 4 grupos importantes demográficamente cuya supervivencia lingüística no está amenazada a muy corto plazo: Guajibó que se autodenomina Hiwi en Venezuela y Sikuaní en Colombia, con el subgrupo Kuiva, Piaroa, con el subgrupo Mako, generalmente asociado a la lengua Sáliva, Pumé, también conocido como Yaruro, Warao, Yanomamí, con el subgrupo Saníma.

Los Hiwi cuentan con 11.608 personas ubicadas en su mayoría en el estado Amazonas, en las cercanías de Puerto Ayacucho, a excepción del subgrupo Kuiva que, en el estado Apure, no supera las 348 personas en Venezuela. 80% de la población mayor de cinco años, es ya bilingüe guajibó-español pero quedan todavía más de 1.200 personas absolutamente monolingües. Solo 631 personas declararon conocer solo español.

Los Piaroa (cuya autodenominación sería Wõtihü o Wóthihë escrito también Wótjüjä o Wothiha), se encuentran en su mayoría en el Estado Amazonas al Sur de Puerto- Ayacucho con algunas enclavas cerca de San Juan de Manapiare y en el Estado Bolívar cerca de los Pijiguaos. Constituyen un grupo de 11.194 personas. 50% de la población en edad de hablar es exclusivamente piaró-hablante, lo que significa una gran vitalidad lingüística. Menos de 100 personas no conocerían su idioma materno.

Al grupo Piaroa están asociados dos subgrupos de población muy reducida:

Los Mako, unas 345 personas, ubicadas por su mayoría en la comunidad de Toki, en el Ventuari y otros en los alrededores de San Juan de Manapiare (estado Amazonas). Casi todos hablan todavía su idioma. Pero su convivencia con el grupo Ye'kuana, fuertemente dominante, pone en peligro su supervivencia a muy corto plazo.

Los Sáliva son apenas 79 personas del lado venezolano y la mayoría habla sólo español. 17 personas declararon conocer todavía su idioma además del español. Sin embargo como en el caso de los Puinaves, Baniwa y Piapoko la lengua no estaría a punto de desaparecer dada la vitalidad del grupo del lado colombiano.

Ubicados en el delta del Orinoco, en el estado Delta Amacuro, los Warao son hoy en día un grupo de 24.005 personas. Más de 50 % habla todavía su propio idioma, los demás son bilingües warao-español. Menos de 500 individuos no tendrían conocimiento de su idioma materno.

Distribuidos entre Venezuela y Brasil, los Yanomamĩ constituyen en Venezuela un grupo de más de 15.000 personas, incluyendo el subgrupo Sanĩma (2.506). Las comunidades Yanomamĩ ubicadas en Brasil (Yanam, Nĩnam y Sanĩma) no alcanzan las 10.000 personas. Por su relativo aislamiento, los Yanomamĩ son el grupo más monolingüe en su lengua de todas las minorías étnicas de Venezuela. Obviamente en las comunidades cercanas a las misiones a lo largo del Orinoco, el bilingüismo Yanomamĩ-Español está progresando lentamente mediante y la implementación del programa intercultural bilingüe en las escuelas dirigidas por los Salesianos.

El grupo Pumé (o Yaruro) es uno de los pocos que se encuentran todavía en el Estado Apure (siendo el Kuiva el otro grupo del área (ver más arriba): 5.419 personas, 40% de las cuales serían todavía exclusivamente Pumé-hablantes. Las demás son ya bilingües pumé-español, a excepción de unas 250 personas que hablarían sólo castellano. Aun cuando existe un porcentaje relativamente importante de Pumé-hablantes, este grupo está culturalmente en un proceso de deterioro acelerado, lo que pone en peligro también la supervivencia de su patrimonio lingüístico.

Dos lenguas independientes tienen menos de 100 hablantes: el Sapé, y el Uruak.

Ubicados en el Sur de Venezuela, entre los Pemón y los Yanomamĩ, los Sapé son los menos numerosos de todos los grupos indígenas de Venezuela: 28 personas, entre las cuales 15, de las que tienen más de cinco años, serían sólo Sapé-hablantes, y 10 serían ya bilingües sapé-español.

La situación de los Uruak, ubicados en una área contigua a los Sapé es sin embargo un tanto diferente de los Sapé. Serían: sólo 45

personas pero según los datos del censo serían casi exclusivamente Uruak-hablantes.

Agreguemos finalmente la lengua Mutus que Willem F. H. Adelaar menciona en su artículo «The Endangered Languages Problem: South America» (1991). Sería de filiación Timotocuica y, según la revista *The Ethnologue*, hubiera sobrevivido en el estado Barinas, al pie de los Andes venezolanos. No logramos conseguir ninguna información al respecto.

Estas cifras hablan por sí mismas: de las 28 lenguas, existentes en Venezuela, por lo menos 12 de ellas están en serio peligro de extinción: 5 de filiación caribe, cuatro de filiación arawak, una perteneciente al grupo piaroa y dos independientes.

De hecho siete podrían ya ser consideradas como moribundas: dos de filiación caribe (Wanai y Yawarana), dos de filiación arawak (Añu y Baré), el Mako y las lenguas Sapé y Uruak. Señalamos además que hace pocos años murió la última hablante de la lengua Yabitero de filiación arawak, sin contar el Guaiquiri, lengua caribe de la isla de Margarita que existía todavía hace unos cincuenta años y el caso del Chaima mencionado más arriba.

Y cinco ya perdieron su rol de lengua de comunicación en su respectivo grupo por ser sustituida por la lengua española: dos de filiación caribe (Akawaio y Kari'ña), tres de filiación arawak (Lokono, Warekena, Baniwa).

Ahora bien, haciendo el abogado del diablo, podríamos decir que esta situación no tiene nada de extraño. La muerte de las lenguas y con ellas de las culturas que vehiculan es un fenómeno histórico que ocurrió a lo largo de la historia de la humanidad y sigue ocurriendo, afectando a veces grandes civilizaciones (etrusca, hitita etc.). Sin embargo es importante destacar que este proceso de extinción lingüística se ha acelerado durante los últimos dos siglos. Centenares de lenguas, especialmente aborígenes en varios continentes, particularmente en las Américas y en Australia han desaparecido y están a punto de desaparecer.

En 1991, fue presentado ante la UNESCO el libro rojo de las lenguas en peligro de desaparecer en el mundo, elaborado por un conjun-

to de lingüistas que constituyeron el Comité Internacional Permanente de Lingüistas (CIPL). Las conclusiones de este informe son bastante abrumadoras: de aquí al año 2.000, de las 5.000 lenguas conocidas en todo el mundo, varios centenares de lenguas están destinadas a desaparecer y los más pesimistas lanzan la cifra de 2.000 lenguas que podrían morir durante este breve lapso. Eso significa que la aceleración del proceso de extinción se ha incrementado aún más en los últimos años.

### *Avances de la investigación etnolingüística en Venezuela*

El final de los años 60, la década de los 70 y comienzos de los 80 fueron una época privilegiada para el estudio de las lenguas indígenas de Venezuela, quizás favorecido por la prosperidad económica que estimuló la investigación, por la apertura de las autoridades competentes para el otorgamiento de permiso de trabajo en territorios indígenas, pero también por la buena disposición de la Dirección de Asuntos Indígenas adscrita al Ministerio de Educación que lanzó en 1979 el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (ver abajo).

Los primeros trabajos fueron realizados por los misioneros capuchinos (Diccionario Pemón-Español y Gramática del Pemón, Diccionario Warao-Español, Diccionario Yukpa-Español). De modo general, las lenguas más estudiadas fueron las que presentaban mayor número de hablantes tales como el Wayuu, el Warao, el Pemón, el Yanomamí.

Durante los últimos diez años fueron publicados un diccionario y gramática Wayuu, una descripción gramatical del Añu, un diccionario Panare-Español y diversos trabajos fueron realizados a nivel académico (tesis de grado o doctoral sobre algunos u otros aspectos del Kari'ña, del Ye'kuana, del Piaroa, del Panare-E'ñepa, del Barí y sobre varias lenguas arawak Warekena y Baniwa en particular).

Sin embargo todos estos trabajos quedaron incompletos (no hay por ejemplo análisis de los diferentes dialectos que caracterizan cada una de estas lenguas, son muy escasos los trabajos sobre la sintaxis de dichas lenguas, todavía faltan muchos diccionarios sobre dichas lenguas).



Existe hoy en día un material relativamente abundante sobre las lenguas de la familia arawak, en particular sobre el Kurripako, el Piapoko, el Warekena, en menor grado sobre el Baniwa. La importancia de dicho material se debe muy a menudo a trabajos realizados no sólo en Venezuela sino también y sobre todo en Colombia y Brasil donde están ubicadas comunidades de los respectivos grupos - excepción hecha por los Warekena (Gramática recientemente presentada de Omar González Nañez). Este fenómeno es extensivo a otras lenguas tales como el Guahibo - Hiwi, el Puinave y el Sáliva que han sido mucho más estudiadas del lado colombiano.

Infelizmente la investigación etnolingüística en Venezuela ha sufrido un severo descenso después de los años 80, si la comparamos a la de los países vecinos, tanto Brasil como Colombia.

En Brasil con los trabajos del Nucleo de Estudios Etnolingüísticos y Ambientales de la Universidad do Amazonas en Manaus, con el grupo de lingüistas que trabajan en la Universidad de Belem, de Campinas y de Río de Janeiro como en Colombia en el Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes (CCELA) y en la Fundación Etnollano, la investigación en etnolingüística amerindia se ha desarrollado con más coherencia y más empeño que en Venezuela. Dos factores pueden parcialmente explicar esta situación: la gravedad de la crisis económica y las dificultades, en particular para los investigadores extranjeros, para obtener permiso de estadía en territorio indígena. La crisis financiera redujo a su mínimo el presupuesto de la Dirección de Asuntos Indígenas cuyo monto no cambió desde los años 80, quiere decir que fue disminuido en diez.

### *Política lingüística, nuevos planteamientos en etnoeducación y organizaciones indígenas en Venezuela*

No existe en Venezuela, a los más altos niveles, una verdadera conciencia del pluralismo lingüístico y cultural que caracteriza este país. Eso puede explicar que los intentos de implementar una política educativa favorable al multilingüismo han fracasado hasta ahora.

El Gobierno de Venezuela, a través de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Educación quiso implantar al final de los '70 un Programa Intercultural Bilingüe: el decreto 283 aprobado por el Congreso en 1979 presentaba un primer grupo de siete lenguas con las cuales se iniciarían las primeras escuelas intercultural bilingüe con una enseñanza de la lecto-escritura en la lengua indígena. Este programa se pudo lentamente llevar a cabo en un grupo fuertemente monolingüe como los Yanomamí sobre todo gracias a la presencia de algunos misioneros salesianos que no sólo prepararon el material de apoyo sino que lo difundieron y lo promovieron en sus escuelas. En las demás áreas, este Programa Intercultural Bilingüe no funcionó hasta ahora por carencia de material coherente y adecuado en lengua indígena, por falta de formación de los maestros indígenas y de seguimiento de los talleres que se dieron para iniciar este proceso de formación. Hubo débiles ensayos entre los Ye'kuana, los Warao, los Hiwi pero el mismo Gobierno no manifestó un gran interés para dicho Programa después de la crisis monetaria de 1983.

Hoy en día no vislumbramos una política educativa definida por el Gobierno central para las minorías indígenas, y esta ausencia de política es una manera de negar a estas minorías sus «derechos lingüísticos». El único proyecto educativo en pro de una lengua y una cultura indígena se está desarrollando en el Zulia con los Wayuu. Se trata de un programa de cooperación entre los Ministerios de Educación de Venezuela y Colombia que debe favorecer y mejorar la enseñanza del Wayuu y de sus características culturales en las escuelas Wayuu en los dos países.

Sin embargo a pesar o quizás a causa de la situación un tanto «catastrófica» de las lenguas minoritarias, las manifestaciones de interés por dichas lenguas brotan de diferentes frentes, pero particularmente de Organismos Internacionales, de Organizaciones no Gubernamentales y más recientemente en Venezuela de parte de Organizaciones Indígenas.

#### *Instancias Internacionales y No-Gubernamentales*

Durante la última Conferencia General de la UNESCO, en Octubre de 1995 en París, se creó una Sección especial para fomentar el estudio de las lenguas en peligro de desaparecer. Paralelamente se creó en

la Universidad de Tokio una rama particular de investigación sobre dichas lenguas con un órgano de difusión y promoción de proyectos de rescate de estas lenguas. Existe un Proyecto parecido de la Universidad de Los Ángeles financiado por la National Science Foundation.

Como mencionamos más arriba, un Comité Internacional Permanente de Linguistas (CIPL) tiene, desde 1991, como tarea principal, la de informar sobre la situación de las lenguas en peligro de extinción. En este sentido señalamos la reciente publicación (noviembre 1996) de un primer Atlas de las lenguas en peligro de desaparecer en el cual está presentada Venezuela, financiado por la UNESCO. Además este Comité se propone estimular todo tipo de investigaciones lingüísticas que pudieran favorecer el conocimiento y la supervivencia de estas lenguas. Sus miembros están distribuidos en distintos países (Secretaría General en la Universidad de Leiden con representantes en muchos países, en particular Australia, Alemania, Estados Unidos, Méjico, Japón, Francia, Italia, Venezuela).

Aún más recientemente, la Declaración de los Derechos lingüísticos, presentada en Barcelona (Octubre 1996) no es sino la culminación de un conjunto de resoluciones ya aprobadas en los últimos cinco años en las diferentes Conferencias Internacionales. Citemos brevemente las más relevantes: Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, Montreal 1992; Declaración de San José de Costa Rica, 18-22 enero 1993; Congreso Internacional sobre Educación en materia de Población y Desarrollo 1993, Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas (1995-2004) decretado por la Asamblea General de la ONU (resolución n° 48-163 del 12 de febrero 1993), Segunda Conferencia Mundial sobre los Derechos Humanos (Viena, 14-25 de junio de 1993), Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (1994), Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social (1995). Todas estas conferencias apuntan sin excepción hacia la obligación moral y la urgente necesidad de involucrar más directa y activamente las poblaciones autóctonas en los Programas de desarrollo, respetando sus lenguas, sus formas de vida, sus conocimientos del medio ambiente, sus saberes ancestrales.

### *Organizaciones indígenas*

Además, al lado de las organizaciones internacionales y no Gubernamentales y a veces mediante ellas y/o gracias a ellas, se han levantado muchas voces indígenas en pro de la defensa de su lengua, de su cultura y de su tierra. En Venezuela, en los últimos quince años, los Indígenas se han organizado en numerosas asociaciones de diversa índole y diversa importancia: existen hoy en día más de 40 organizaciones locales y regionales con una instancia de coordinación (el Consejo Nacional Indio de Venezuela CONIVE creado en 1989) que tiene poder de convocatoria y sobre todo capacidad de intervenir en los más altos niveles del Gobierno y de la Asamblea Nacional. Entre todos estos movimientos (federaciones, asociaciones, parlamentos indígenas) cabe destacar una de las últimas organizaciones que se constituyó en el estado Amazonas en Septiembre de 1993: Organización Regional de Pueblos Indígenas del Estado Amazonas (ORPIA).

Muchas de estas organizaciones han entendido que sus reivindicaciones no pasan sólo por la tenencia de tierras o la asistencia sanitaria sino también por el respeto de su lengua, por lo tanto de su promoción y difusión a través de un sistema educativo más idóneo a su cultura, a su saber, a sus principios pedagógicos. De allí este concepto de etnoeducación que empezó a desarrollarse en Venezuela a partir de talleres y de nuevas publicaciones (en lengua Yanomamí, en lengua pemón y en lengua e'ñepa) que toman mucho más en cuenta la literatura oral, el saber de los ancianos y de una manera general la vida de cada cultura en todas sus facetas (económicas, sociales, rituales, festivas etc.). Asistimos a un renacimiento de interés de parte de los indígenas por su propia lengua, sobre todo cuando ésta está a punto de desaparecer como es el caso de los Wanai y de los Yawarana.

Este conjunto de fuerzas internacionales, no-gubernamentales e indígenas parece prometedor y muy alentador para la investigación etnolingüística en Venezuela. Un hecho es cierto: la tarea es urgente no sólo para las lenguas en peligro de extinción sino para todas dado que, paralelamente a estos esfuerzos múltiples provenientes de los organismos más variados existen también planes de desarrollo del Sur y de todas las

fronteras de Venezuela, los cuales pueden drásticamente cambiar a corto plazo la situación de las minorías indígenas.

NOTAS:

<sup>1</sup> La mayoría de los datos demolingüísticos presentados aquí provienen de los resultados del Censo de 1992. Obviamente estas cifras no están ajustadas del todo a la situación actual, dado que las encuestas realizadas para dicho Censo remontan a más de cinco años y, en algunas áreas, difíciles de acceso, no pudieron cubrir la totalidad de las comunidades indígenas. Además existen posibles divergencias de interpretación con respecto a la «competencia lingüística» de los hablantes. Algunos indígenas que a veces han sido considerados como hablantes de una lengua aborígen pueden solamente entender rudimentos de la lengua de su grupo pero no la hablan (caso de los Mapoyos). A pesar de las distorsiones inherentes a este tipo de encuesta, el censo de 1992 nos parece una buena base de datos para nuestra evaluación.

<sup>2</sup> La mayoría de los datos demolingüísticos presentados aquí provienen de los resultados del Censo de 1992. Obviamente estas cifras no están ajustadas del todo a la situación actual, dado que las encuestas realizadas para dicho Censo remontan a más de cinco años y, en algunas áreas, difíciles de acceso, no pudieron cubrir la totalidad de las comunidades indígenas. Además existen posibles divergencias de interpretación con respecto a la «competencia lingüística» de los hablantes. Algunos indígenas que a veces han sido considerados como hablantes de una lengua aborígen pueden solamente entender rudimentos de la lengua de su grupo pero no la hablan (caso de los Mapoyos). A pesar de las distorsiones inherentes a este tipo de encuesta, el Censo de 1992 nos parece una buena base de datos para nuestra evaluación.

<sup>3</sup> Oficina Central de Estadística e Informática (OCEI) que, en coordinación con la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Educación, elaboró y procesó los cuestionarios de encuesta para dicho Censo.

REFERENCIAS:

- OCEI (1993) *Censo Indígena de Venezuela 1992*. Tomo 1, OCEI, Caracas.  
\_\_\_\_ (1995) *Censo Indígena de Venezuela 1992, Nomenclatura de Asentamientos*. OCEI, Caracas.  
Robins & Uhlenbeck, eds. (1991) *Endangered Languages*, Berg Publishers.  
Wurm, S., ed. (1996) *Atlas de las Lenguas del mundo en peligro de desaparición*. UNESCO.



# La situación de las lenguas indígenas de Colombia: prolegómenos para una política lingüística viable

Jon Landaburu\*

Si queremos ir más allá de la proclamación de piadosos principios de reconocimiento y de tolerancia entre lenguas, la invención de una política lingüística inteligente, fiel a estos mismos principios, supone como primera condición, un adecuado conocimiento de la realidad social y cultural sobre la cual se pretende intervenir. Supone también confrontar este conocimiento con el que nace de la observación de situaciones sociolingüísticas muy diferentes. Esta confrontación tiene efectivamente una función heurística importante, pues a la vez que amplía el universo de referencia inicial, permite poner a prueba la validez de las soluciones propuestas y ayuda a discutir la pertinencia del marco conceptual dentro del cual se trabaja.

El examen de la situación de las lenguas indígenas de América y más concretamente de Colombia, nos puede servir para este propósito, precisamente por las grandes diferencias que encontramos al compararlas, por ejemplo, con la situación de las lenguas de Europa. Para ilustrar una de estas diferencias, tal vez la más importante, está claro que el conflicto

---

\* Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Paris, y director científico del Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes (CCELA) de la Universidad de los Andes, Santafé de Bogotá.

lingüístico en las sociedades indígenas americanas involucra contrastes culturales mucho más marcados que los que se pueden encontrar en Europa occidental, y obliga por lo tanto a integrar a la reflexión teórica sobre política lingüística un componente antropológico poco atendido en esta misma Europa. En ella es común asumir el problema de las lenguas minorizadas como un problema técnico-político: dotar estas lenguas de las capacidades expresivas y significativas adquiridas por las lenguas dominantes y fomentar, dentro de un marco político-administrativo más favorable, el uso de estas capacidades, esencialmente en el sistema escolar y los medios de comunicación modernos. La política lingüística es entonces concebida como «normalización» en el sentido de la sociolingüística catalana (cf. R. Ninyoles 1975).

En un contexto cultural relativamente homogéneo es de esperar que el hecho diferencial del significante, el «cómo se dice», se imponga sobre el hecho diferencial del significado, el «qué se dice». Se presupone en este contexto que todos decimos lo mismo (o cosas muy parecidas) y que lo importante es que, nosotros también, lo podamos decir a nuestra «manera», con «nuestra» lengua (la lengua es entonces pensada más como un instrumento de comunicación, identificado por sus unidades y sus reglas -su «gramática»-, que como la expresión-memoria de un modo de vivir y pensar). Estas presuposiciones configuran un modo particular de pensar la identidad, lo político, lo lingüístico, su mutua articulación. Esta situación y esta ideología no son por lo demás propias del universo europeo. Las hemos visto, *mutatis mutandis*, en áreas culturales amerindias homogéneas donde la diferenciación lingüística puede ser considerable y donde lo lingüístico es asumido como un emblema identitario por grupos por lo demás muy semejantes.

En cambio, en un ámbito cultural muy heterogéneo como el que se da a veces entre grupos indígenas disímiles o, desde luego, el que se da entre todos los grupos indígenas y el mundo occidental, lo cultural, la atención a «lo que se dice», se vuelven decisivos. «Lo que dice» el indígena (su vida) suele ser muy distinto de «lo que dice» el blanco o el indígena de otra cultura y el «cómo lo dice» no es entonces sino una diferencia más. En esas condiciones lo lingüístico es uno de los factores, generalmente ni



el primero ni necesariamente el máspreciado, de la identidad del grupo, ella sí siempre muy valorada<sup>1</sup>. La política lingüística apropiada para tal contexto - y nace la idea de política lingüística porque ha surgido en estos grupos la conciencia de la necesidad de proteger y valorar su lengua - no puede entonces separar el enfrentamiento lingüístico del enfrentamiento cultural y el papel del experto-lingüista, si sigue siendo necesario, tiene que ser complementado no tanto por el administrador sino por la misma gente. Surgen mecanismos de mediación intercultural e interlingüística que podrían constituir elementos de una política alternativa no únicamente tecnocrática. Está claro que en Europa occidental también, hay espacios de heterogeneidad cultural y de creatividad lingüística que podrían implicar otro concepto de política lingüística.

Otra dimensión que se enriquece mucho también al tratar de entender la situación de estas lenguas de pequeñas minorías, es la sociolingüística, en particular el entendimiento de su multilingüismo. Es cierto que la relación de estos grupos con el mundo exterior castellanoparlante tiende a ser dominante pero todavía se dan muchas prácticas lingüísticas entre lenguas vernáculas distintas y entre dialectos distintos de un mismo sistema lingüístico. Las relaciones entre estos códigos son a veces paralelas, a veces complementarias. Nos remiten a una situación sociolingüística no intervenida por la realidad de un Estado que trata de imponer compulsivamente la norma lingüística como es el caso europeo occidental desde el siglo XVI. Obligan a desarrollar una noción de diglosia (o de tri-, tetraglosia, etc.) más amplia y más cercana a las ambiciones de Ferguson en 1959 (cf. Ferguson 1991). Es muy posible que el fantasma del Estado haya estado excesivamente presente en estas discusiones sobre diglosia, por lo menos en Europa, y que no haya habido suficiente atención al dinamismo propio de las situaciones de multilingüismo fuera de la intervención normativa de la institución pública de carácter estatal.

Como siempre el avance de la reflexión no se produce separando un «nosotros» de un «ellos», los «indios» de los «blancos», sino mostrando de qué manera se da un «ellos» en el «nosotros» y un «nosotros» en el «ellos». Esa es la ventaja heurística que mencionamos al principio. La com-

prensión del otro conlleva un replanteamiento de lo propio. Para avanzar en este recorrido, daré unos datos sobre la diversidad lingüística y cultural de los indígenas colombianos, haré un breve recuento de los cambios políticos y legales de estos últimos años y esbozaré algunas reflexiones sobre las condiciones de una política lingüística.

Las diversas circunstancias de la colonización europea siguen siendo la clave del entendimiento de la situación lingüística actual de Suramérica. La profundidad temporal variable del impacto (a veces antigua cuando data de la conquista ibérica, a veces reciente con migraciones o colonizaciones de estas décadas), las particularidades de la historia precolombina según las regiones y la diversidad extrema de la geografía americana crearon una gama de procesos muy variados que podríamos, sin embargo, tratar de clasificar muy aproximadamente en cuatro tipos de contextos político-lingüísticos, en función del grupo demográficamente mayoritario dentro de los Estados modernos.

Al Sur tenemos regiones mayoritariamente «blancas», como Argentina, Uruguay, el sur de Brasil y Chile. Son países de clima templado, históricamente poco ocupados por indígenas americanos, fuertemente colonizados por oleadas de inmigrantes recientes (siglos 19 y 20). Aunque en estos últimos años las minorías indígenas de estos Estados (sobre todo en Argentina y en Chile) están expresando reivindicaciones, creando un «problema indio» en países donde el mismo término era casi tabú, lo cierto es que las grandes mayorías son y se precian de su estirpe europea. La diversidad de origen (generalmente europeo a veces asiático) y el mantenimiento de tradiciones lingüísticas propias de inmigrantes no han impedido que el castellano y el portugués funcionen masivamente como lenguas de integración en una situación lingüística que tiende al monolingüismo.

Al otro extremo, tenemos regiones con una presencia india considerable, que en algunas ocasiones rebasa la mayoría de la población. Estos son países andinos como Ecuador, Perú y Bolivia donde el campesinado indígena, demográficamente importante desde épocas remotas y posteriormente integrado políticamente dentro del Imperio Incaico, se ha mantenido en tanto que masa poblacional numerosa, y marginada, que sigue

en buena parte hablando variedades del quechua y también el aymara. En los últimos años, sobre todo en el Perú, fenómenos migratorios considerables han dado como resultado la presencia de contingentes importantes de indígenas hablantes de quechua en las ciudades y más que todo en Lima. Frente a este sector, la población de origen hispánico aunque se perciba como criolla, mantiene una lealtad lingüística fuerte al castellano y a los valores de la cultura europea. El castellano sigue conquistando posiciones, pero el tamaño de los grupos lingüísticos en presencia impide anticipar claramente la configuración futura de la situación lingüística de estos países.

Paraguay representa por sí solo en el continente el caso único de un Estado con una lengua indígena, el guaraní, hablada por la casi totalidad de la población. Bien cierto es que se trata de una población cultural y genéticamente muy mezclada. La lengua también ha sufrido un proceso de hibridación considerable con el castellano. Este último se mantiene como la lengua oficial, culta y de referencia. Hay actualmente intentos importantes de estandarización y modernización. No hay que olvidar que, como los demás Estados americanos<sup>2</sup>, Paraguay tiene también grupos tribales.

Al oriente y al norte del continente, Brasil, Venezuela y Colombia representan formaciones sociales intermediarias entre los dos primeros tipos mencionados. Por un lado, tuvieron una importante ocupación preibérica, aunque nunca tan numerosa como en los Andes centrales; por otro lado esa población se mestizó mucho con el inmigrante europeo. En la actualidad quedan en esos países un gran número de grupos indígenas pero poco importantes cada uno en cuanto a su tamaño demográfico. El resto de la población, por ser más mestizada y por contener también un fuerte componente negro de origen africano, ni reivindica la misma europeidad que los países del sur, ni tiene el referente indio de los países estrictamente andinos. El castellano y la lengua portuguesa son vehículos muy universalizados pero su aceptación es meramente pragmática. Procede del hecho empírico de haberse constituido históricamente en lenguas vehiculares más que de alguna legitimidad por ser normas-modelo o normas-emblema de identidad.

En el caso de Colombia que participa al mismo tiempo del mundo andino, del mundo caribeño y del mundo de las bajas tierras amazónicas

u orinoquenses, la fragmentación lingüística y la variedad de situaciones sociolingüísticas es especialmente notoria. En un Estado de 35 millones de habitantes, una población indígena que no alcanza 600.000 personas, pertenecientes a 81 identidades étnicas amerindias, está presente en 29 de los 32 departamentos que tiene el Estado. De esta población, unas 130.000 personas no hablan ninguna lengua amerindia aunque se identifican como indígenas y tienen hábitos sociales y culturales que los acreditan como tales. El resto habla 66 lenguas diferentes (algunas de ellas con variaciones dialectales importantes) reagrupables en 22 estirpes lingüísticas (12 familias lingüísticas y 10 lenguas aisladas)<sup>3</sup>. Las grandes familias lingüísticas suramericanas Arahua, Caribe, Quechua, Tupí y la gran familia centroamericana Chibcha coexisten con familias de ámbito más regional como la Tucano, la Guahibo, la Witoto, la Chocó, la Macú, etc., al lado de lenguas que hasta ahora no se han podido regrupar válidamente con otras, como la Paez, la Cofán, la Ticuna, la Andoke, etc.

La diversidad geográfica y cultural es también muy grande. Se encuentran comunidades de sabanas o praderas (llanos orientales del Orinoco), de bosque tropical húmedo (selvas amazónicas, costa del Pacífico), de desiertos semiáridos (península de la Guajira), de altas montañas (Andes meridionales, Sierra Nevada de Santa Marta), de costas desmontadas (litoral del Mar Caribe), etc. Estas comunidades pueden ser de pescadores, de horticultores semi-itinerantes, de agricultores estables, de nómadas recolectores, de pastores.

La mayor parte de la población colombiana vive en el centro de la geografía del Estado, básicamente en las tres cordilleras y en la costa atlántica. Es de lengua castellana aunque con muchas variaciones en el habla. En esa región están las grandes ciudades que concentran ahora la gran mayoría de los colombianos (Bogotá, Medellín, Cali, Barranquilla, Cartagena, Bucaramanga, etc.). Lo que ha podido subsistir de la población indígena se encuentra en zonas de refugio, de difícil acceso y/o de condiciones insalubres hasta hace poco (tierras bajas tropicales). En las tierras bajas del Oriente (Orinoquía y Amazonía) se calcula que puede haber unos cien mil indígenas; en las tierras bajas occidentales (Costa Pacífica y occidente de la Costa Atlántica) otros cien mil. La zona del sur

andino contiene unos doscientos mil; la zona norte (Guajira, Sierra Nevada de Santa Marta, Serranías de Perijá y de Motilones) unos ciento cincuenta mil.

La debilidad de esta demografía frente a la masa de la población mayoritaria se acentúa aún más si se toma en cuenta el tamaño de los grupos etnolingüísticos. De los 66 grupos identificados por su lengua, sólo tres tienen más de 50.000 personas (Wayúu [guajiros], Nasa [paeces], Embera [chocoes]); 29 tienen entre 50.000 y 1.000 personas; 34 tienen menos de 1.000 personas.

Es importante matizar estas cifras con dos consideraciones. Por un lado, globalmente, la población indígena está creciendo. Por otro lado, muchos de estos grupos están divididos por fronteras internacionales, de suerte que, frente al problema de la supervivencia lingüística o étnica, hay que tener en cuenta los miembros de las mismas comunidades etnolingüísticas que viven en Brasil, Venezuela, Ecuador, Panamá y Perú.

La situación sociolingüística de estos pueblos es muy variable y es en buena parte función de los antecedentes históricos y de la distancia económica, cultural y política actual al mundo occidental. Las consideraciones de política lingüística nacen del entendimiento de estas situaciones. No tenemos estadísticas sobre monolingües en lenguas indígenas, bilingües castellano-lengua indígena, bilingües lenguas indígenas, usos de las distintas lenguas y circunstancias de estos usos, actitudes, valores, etc. La sociolingüística de la Colombia indígena está por hacer. Lo que existe es una aproximación variable, a veces buena pero impresionista, a estas situaciones a partir de observaciones de antropólogos, lingüistas, algunos de ellos indígenas, líderes comunitarios, educadores, etc. Para dar una idea muy general de esta complejísima realidad en el marco reducido de esta charla, haremos un breve recorrido por la geografía indígena de Colombia tratando de tipificar la situación de las lenguas en relación con su entorno lingüístico, social y cultural.

Los pueblos de las llanuras bajas de la Amazonía y de la Orinoquía tuvieron hasta este siglo relativamente poco contacto continuo con la civilización europea. La gran diversidad de lenguas y de pueblos propia del mundo amerindio se mantuvo mucho más tiempo en esas regiones y

existe todavía, aunque con una vitalidad directamente proporcional a su alejamiento de la frontera de colonización campesina. De las 66 lenguas indias de Colombia, 50 son habladas en ellas. En este siglo y sobre todo en estos últimos treinta años este aislamiento ha venido cediendo. En el piedemonte andino-amazónico los procesos de colonización de campesinos mestizos se han acelerado, desplazando a los indígenas o encerrándolos en enclaves frágiles. En las vastas extensiones amazónicas y en la parte más oriental de los llanos del Orinoco, los indígenas, generalmente ubicados al borde de los ríos Amazonas, Putumayo, Caquetá, Apaporis, Guainía, Inírida, Guaviare, Vichada, siguen siendo la población mayoritaria. La penetración de las instituciones del mundo occidental se ha acrecentado aceleradamente. A la Iglesia Católica y a algunos comerciantes que eran prácticamente la única presencia blanca en estas inmensidades, se han sumado colonos, funcionarios de Estado de múltiples entidades oficiales, evangelizadores protestantes, investigadores científicos, personal de organizaciones no gubernamentales, etc. El desarrollo institucional indigenista del cual hablaremos más adelante y que, supuestamente, se fraguó para favorecer los pueblos indígenas ha acentuado al mismo tiempo su transculturación aunque tal vez permita también a algunos de ellos sobrevivir como entidades autónomas.

Se puede decir que estos grupos están sufriendo hoy, en las condiciones de nuestro siglo, la arremetida brutal que sufrieron los pueblos indígenas de los Andes o de las costas con la colonización española de los siglos XVI y XVII. Como en aquel entonces la mortandad cultural y lingüística va a ser probablemente considerable. Los pueblos de aquellos tiempos que sobrevivieron, desarrollaron procesos adaptativos culturales y lingüísticos que les permitieron llegar hasta nuestros días, sobre todo al amparo de ulteriores períodos de aislamiento. A los pueblos amazónicos les ha tocado, en este siglo y con los poderes de la tecnología contemporánea, la primera ofensiva del contacto masivo. Sin embargo las prácticas lingüísticas y culturales de esta gente son, aunque amenazadas, todavía vivas y no es fácil predecir cuáles van a subsistir y cuáles no. Como veremos, hay en este momento una real movilización para reafirmar, rescatar, implementar lo propio.

En el departamento del Vaupés (Amazonía fronteriza con Brasil) y sobre todo en sus zonas más apartadas, subsiste un sistema sociolingüístico que ha debido ser mucho más extendido en América tropical antes de la llegada del occidental y que tal vez explique el porqué de la gran variedad lingüística de esos pueblos. En esta área territorial muy extensa y relativamente homogénea (ecología, tecnología, economía, religión, patrones de hábitat, de parentesco, etc.), la identidad social (linaje, alianzas posibles) de una persona se expresa por la práctica de una lengua. Si mi padre es de lengua A, yo soy de lengua A (sea yo hombre o mujer). El principio básico es que no me puedo casar con una mujer (o un hombre) de lengua A cuyo padre sea de la misma lengua que mi padre. Dos hombres «definidos» por la misma lengua son vistos como consanguíneos. La hija de uno de ellos no puede ser dada al hijo del otro. Sería incestuoso. Además, como mi madre no era de lengua A, ella me enseñó su lengua, por ejemplo B. Los hermanos de mi padre, con quienes vivo, han podido casar mujeres de lengua B o C o D, lenguas que he oído de pequeño y que normalmente domino. Soy por lo tanto bilingüe, trilingüe o cuatrilingüe desde niño. Eso me permite casarme sin dificultades de comunicación con una mujer que sea de lengua B, C o D (cf. Soerensen 1967, Gómez-Imbert 1991).

Aunque cabría esperar que estas condiciones sean sumamente propicias a la convergencia-fusión de las lenguas de la región, que son además genéticamente muy cercanas, el principio de identidad y exogamia lingüística mantiene viva la diferenciación lingüística. Tal vez a razón de este mismo principio, ella es sistemáticamente cultivada por los adultos que son muy sensibles a la variación y a la norma lingüística. Existen hoy en el Vaupés 16 lenguas de una misma familia lingüística (Tucano oriental) habladas por grupos etnolingüísticos que en general no pasan de 1.000 personas. Esta situación es bien interesante y sirve para recordar a los que ven el problema lingüístico solamente en términos de economía de la transmisión de información -¿para qué hablar tal lengua minoritaria si todos entendemos la lengua mayoritaria?- que la lengua cumple funciones socio-culturales con implicaciones, absurdas según aquel punto de vista, que, sin embargo, han dado -y dan- nacimiento a formas organizativas duraderas.

No se puede sin embargo invocar la situación del Vaupés para afirmar que cualquier paralelismo lingüístico (la coexistencia estable de dos lenguas con las mismas capacidades expresivas y significativas) es siempre armonioso y estable. La viabilidad de todo complejo multilingüe depende de las necesidades que cumple, de su articulación y de la vitalidad de estas necesidades. En el caso del Vaupés, la fragmentación lingüística tan importante está ligada a esta formación social organizada en linajes, segmentos, *sibs*, casas colectivas patrilineares, fratrías, etc. y puede desaparecer fácilmente si desaparece el sistema de alianzas. De hecho el sistema social parece estar en crisis. Y volvemos a las consideraciones anteriores sobre el contacto acelerado reciente con la sociedad dominante occidental. Las casas colectivas están siendo abandonadas, la economía monetaria hace tambalear el régimen tradicional de prestaciones y contraprestaciones, la migración hacia las ciudades es importante. Algunas lenguas (Tucano, Cubeo, Desano) se están volviendo dominantes y el castellano está entrando con mucha fuerza en la región como lengua vehicular regional. Los esfuerzos de los abanderados de la diversidad lingüística encuentran probablemente ahí límites muy difíciles de traspasar. Sin embargo el futuro no está escrito en ninguna parte y es posible que pedazos enteros de este sistema puedan subsistir.

Los pueblos de las cordilleras andinas (la oriental, la central y la occidental) desaparecieron casi todos durante la colonia y sobre todo durante el siglo XIX cuando el apetito de tierras y la legislación liberal terminaron prácticamente con las comunidades indígenas. Sin embargo, las zonas más marginadas, especialmente aquellas donde se consolidó una especie de feudalismo de hacienda con una fuerte influencia clerical, lograron mantener una presencia indígena relativamente importante. Esto se dio más que todo en el sur del país, en el departamento del Cauca y de Nariño<sup>4</sup>. Las mismas condiciones sociales y el sistema de producción no permitían la fragmentación lingüística propia de las tierras orientales. En estas zonas (sobre todo en el Cauca) nace la reivindicación indígena contemporánea. Surge, antes de extenderse a todo el país con múltiples semblantes, como un movimiento agrario que busca abolir obligaciones de terraje y otros vestigios feudales y que quiere asegurar la tierra. Desde el



principio (1972), la temática indígena se afirma distinta a la de otros movimientos campesinos pues los objetivos del movimiento señalan la recuperación colectiva de la tierra, la revitalización de la cultura y de la lengua, la promoción de las formas tradicionales de autoridad.

Dos grandes ventajas comparativas tienen estos grupos en relación con los pueblos amazónicos. Por un lado su convivencia de siglos, a veces belicosa, a veces menos dramática aunque siempre sufrida, con el blanco, que les permite entender mejor la sociedad dominante y disponer por lo tanto de estrategias adaptativas más coherentes; por otro lado su tamaño demográfico (los guambianos son más de quince mil, los paeces más de cien mil personas). Aunque estén enclavados en un tejido ajeno y enajenante cada día más poderoso, estos factores les han dado en estos últimos veinte años solidez organizativa y avances serios en el diseño y ejecución de una política educativa y lingüística.

En la costa pacífica, selva tropical sumamente húmeda de acceso difícil, viven unas comunidades de hablas muy afines, los embera y los waunana. Juntos representan tal vez unas sesenta mil personas. Hasta hace unos veinte-treinta años, esta gente vivía muy dispersa en las cabeceras de los ríos y quebradas. En las últimas décadas se fue reagrupando, creando pequeños pueblos que han permitido el surgimiento de organizaciones étnicas y el montaje de programas escolares que tratan de utilizar la lengua vernácula. La facilidad de transporte ha permitido también el incremento de la comunicación entre indígenas. La lengua embera está muy dialectalizada pero no parecen existir procesos de mantenimiento de variantes con la función social que veíamos en el Vaupés entre lenguas, claro está. Más bien es muy posible que se estén dando las condiciones para el surgimiento de una *koiné* embera. El uso del castellano está entrando muy fuertemente pero sirve más para la relación con el mundo de la ciudad y para la relación con la población negra, muy numerosa en la región. Si la comunicación intercomunitaria e interdialectal indígena sigue intensificándose podríamos ver fortalecer una lengua vehicular autóctona. Mientras tanto los dialectos están muy vivos y los promotores de una educación bilingüe embera-castellano están enfrentados a serias dificultades de estandarización. Por lo demás el embera es un pueblo en expansión y ha

ido colonizando no solamente zonas de la costa atlántica occidental sino también ha entrado al piedemonte amazónico. En todos estos nuevos asentamientos el uso de la lengua sigue siendo muy vigoroso.

La costa atlántica fue el lugar del primer encuentro en el continente entre los ibéricos y los indios. El choque fue brutal y desaparecieron casi todos los pueblos de la zona. Algunas comunidades sobrevivieron pero fueron perdiendo su lengua (zenúes). Hoy están reivindicando su «indianidad». En la península de la Guajira semidesértica, zona inhóspita donde posiblemente se refugiaron y mezclaron indígenas de diversas procedencias, fue surgiendo una cultura y un pueblo, los wayú, hablantes de una lengua arahuaca de procedencia guayanesa. Los wayú se constituyeron en el único pueblo indígena de tierras tropicales que se dedicó a la crianza de animales (bovinos, caprinos, caballos). Supieron mantener una bravía independencia frente al poder de la Corona española y frente a la joven República colombiana. Es la etnia más numerosa de Colombia (120.000 personas) y con sus hermanos de Venezuela suman 320.000 personas. El grado de monolingüismo wayú es muy alto y su economía (pastoreo, contrabando) y su hábitat (rancherías aisladas) los ha mantenido relativamente inmunes a la influencia cultural y lingüística del mundo occidental. Como en la costa pacífica, la fragmentación lingüística y étnica no es importante, el acceso es geográficamente difícil, la demografía es más favorable. Podríamos tener aquí condiciones propicias a una expansión y modernización progresiva de la lengua. También como en la costa pacífica, el fraccionamiento del poder político interno puede sin embargo crear dificultades para armonizar tal política lingüística.

En esta misma costa atlántica, antes de la península de la Guajira, se da un resurgimiento de la cordillera de los Andes, el macizo de la Sierra Nevada de Santa Marta de unos 20.000 km<sup>2</sup> que culmina casi a 5.000 metros s.n.m. En ella viven tres pueblos indios que comparten una misma relación técnico-económica al entorno natural y social, un mismo sistema religioso, lenguas cercanas. Los tres grupos (kogui, ika y wiwa) no suman treinta mil personas. Sobrevivientes de una civilización precolombina importante, los Tairona, han mantenido su autonomía cultural y lingüística con mucho celo, aprovechando la difi-

cultad de acceso del forastero a unas montañas muy abruptas. El multilingüismo entre ellos no es raro, el desconocimiento del castellano es frecuente. Su rechazo al mundo del blanco (mundo del *bunachi*, i.e. «salvaje») es bastante fuerte. Sus distintos intentos de acercamiento no les han dado según ellos satisfacción y siguen cultivando un ideal religioso de aislamiento del mundo exterior, de diálogo exclusivo con sus divinidades. Sus sacerdotes constituyen una verdadera elite intelectual que mantiene, en ausencia de toda escritura, prácticas retóricas y mnemónicas de gran sofisticación.

Como lo patentiza este panorama, la diversidad de lenguas y la diversidad de sus condiciones es considerable. La definición de una política lingüística, cualquiera que sea el agente que se la proponga -estado, organizaciones indígenas de ámbito nacional, iglesias, ONG, etc.-, es por lo tanto muy arriesgada. A esta dificultad de interpretación de la realidad «objetiva» hay que añadir la dificultad de medir el impacto del cambio de actitudes de los indígenas hacia el mundo exterior en estas últimas décadas. La reafirmación de la dignidad del patrimonio cultural y lingüístico de los indígenas, y por los indígenas han inducido acciones de rescate y de fomento de sus lenguas cuyo éxito es todavía incierto pero que cambian el pronóstico que se podía hacer desde afuera y las perspectivas de una política diseñada por un agente exterior.

Desde el principio de los años 70, vuelven a surgir entre los indígenas de Colombia como de muchas otras partes de América movimientos reivindicativos importantes. Fundamentalmente preocupados al principio por la recuperación de sus tierras, van ampliando sus exigencias y casi todos dan un espacio cada vez mayor a procesos de reafirmación cultural y lingüística. Las luchas empiezan en la zona andina del sur, donde campesinos paeces y guambianos arremeten con éxito contra estructuras agrarias feudales y constituyen el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) que se va a constituir en ejemplo para otros movimientos. En pocos años surgen organizaciones indígenas en todo el país (en el Tolima (CRIT), en el Vaupés (CRIVA), en los llanos orientales (UNUMA), en el Chocó (UNDICH y OREWA), en Antioquia (OIA), en la Sierra Nevada de Santa Marta (COIA), etc.). En 1982 se crea la Organización indígena

na de Colombia (ONIC) que trata de constituirse en representante y coordinador de tantos y tan variados pueblos.

Este proceso organizativo va acompañado de enfrentamientos, represiones privadas o públicas muchas veces violentas, que hacen descubrir con asombro a la opinión pública colombiana mayoritaria la existencia en «su» país de esta abigarrada realidad que muchos daban por extinta. Los cambios -mundiales- de la sensibilidad política y cultural hacia las minorías étnicas y especialmente hacia la suerte de los nativos americanos, influyen también sobre la sociedad colombiana urbana y crean actitudes de simpatía que modifican el tratamiento, anteriormente etnocidio, de la cuestión indígena. En 1990, cuando las condiciones críticas de Colombia (violencia guerrillera, narcotráfico y narcoterrorismo, crisis institucional) obligan a un replanteamiento general del orden constitucional, los líderes indígenas ya se han ganado un reconocimiento nacional que se expresa en las votaciones y les permite participar en la elaboración de la nueva Constitución política (1991). En estas condiciones, los anhelos de la sociedad civil hacia un orden pacífico y tolerante permiten que buena parte de los planteamientos indígenas sean tenidos en cuenta.

La nueva Constitución apoya las formas propias de autogobierno de los pueblos indígenas (arts. 286, 287, 330, etc.), aboga por el respecto de las formas jurídicas tradicionales indígenas (art.246), garantiza las tierras de resguardo y protege el régimen colectivo de las tierras (arts. 63, 70, 329, 357), y establece mecanismos de participación indígena al poder político, local, regional y nacional (arts.40, 171, 176, 329, 339). En lo que concierne a la dimensión cultural y lingüística, los artículos siguientes son decisivos:

- Art.7: «El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana»,

- Art.8: «Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación»,

- Art.10: «El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe»,

- Art.68: «(...) Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural...»,

- Art.70: «(...) La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país».

El cambio en la normativa es revolucionario si uno rememora los textos y el espíritu de la Constitución política anterior, la de 1886, donde, amén de no mencionar ninguna singularidad étnica o cultural, el idioma de Colombia era taxativamente el español, su religión la católica. Como ilustración del concepto dominante del indígena en esa época, tenemos la muy importante ley 89 de 1890, posterior a la Constitución que se intitula «Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada». Clasifica los indígenas de Colombia en «salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones», y en «reducidos a la vida civil». Para los primeros, (Art. 1) «La legislación general de la República no regirá (...) En consecuencia el Gobierno, de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas». En cuanto a los segundos, (Art. 2) « tampoco se regirán por las leyes de la República en asuntos de resguardo... » y, (Art. 40) «(...) [son] asimilados por la presente Ley a la condición de menores de edad para el manejo de sus porciones en los resguardos (...)».

Frente a las lenguas también el cambio es drástico. Si la Corona española tuvo sus variaciones políticas, oscilando entre la prohibición y la utilización pragmática catequizadora (cf. Triana y Antorveza 1987) (implementación de lenguas generales, cátedras de lenguas indígenas, trabajos gramaticales de dominicos y jesuitas), la sociedad republicana animada por el sueño positivista del progreso, redujo generalmente su visión de la diversidad étnica y lingüística a vestigios sin futuro de un pasado incómodo de asumir. Hasta hace muy poco nadie podía sostener con cordura que las lenguas indígenas, se decía usualmente los «dialectos», pudieran ser introducidas en la escuela. En 1962, cuando el Gobierno nacional trae al «Summer Institute of Linguistics» (S.I.L.)<sup>5</sup> con el fin de estudiar y ayudar las culturas y lenguas indígenas sigue el mismo esquema

de someter lo indio a lo religioso, fuera del ámbito de la sociedad «normal», y como un mecanismo de tránsito hacia la modernidad. Con todas las críticas que le hacen las organizaciones indígenas por su acción transculturizante y por su conexión con la política oficial norteamericana (cf. Stoll 1982), la acción del SIL tiene sin embargo un impacto positivo en tanto que permite a muchos indígenas tomar conciencia de la posibilidad de escribir sus lenguas. Es el mismo impacto cuatro siglos después que el que tuvo la Reforma protestante sobre las lenguas vernáculas europeas.

Esta lección será retenida y cuando se den las condiciones políticas de autoafirmación en la década del 80 ayudará al planteamiento de programas de uso de la lengua vernácula en la educación. Por lo demás el conocimiento de las lenguas indígenas avanza mucho en esa misma década del 80. Además de los estudios del SIL, la comunidad académica colombiana empieza a aportar al área. Gracias a recursos de la cooperación francesa y con recursos propios, el Estado apoya la creación de un centro investigativo dedicado a formar lingüistas especializados en las lenguas «aborígenes» (indígenas y criollas), a investigar y publicar sus resultados<sup>6</sup>. Varias organizaciones indígenas mandan estudiantes nativos a este programa. En general se va extendiendo entre los grupos indígenas el interés de disponer de estudios sobre sus lenguas para escribirlas y producir material educativo y cultural.

En lo educativo también el cambio de posiciones es vertiginoso. Como en muchas partes, hasta recientemente, la institución escolar entre los indios, casi siempre religiosa católica, es etnocida y lingüicida. En 1978 surge la primera manifestación jurídica de la llegada de otros criterios. Después de unas visitas a las comunidades y escuelas arhuacas, funcionarios del Ministerio de Educación Nacional logran oficializar un texto que reconoce por primera vez el derecho de las comunidades indígenas de contar con una educación acorde con sus características. Es el decreto 1.142 de 1978 sobre el cual se van a apoyar las organizaciones indígenas para ir exigiendo un cambio en la organización de las escuelas, en el contenido de los *currícula*, en la capacitación de los maestros afectados a zonas indígenas. La década de los 80 ve florecer varios programas alternativos de educación a veces impulsados directamente desde el Mi-

nisterio. En ellos se trata de utilizar la lengua nativa. La Constitución ratifica con creces estos derechos y la ley 115 de 1994 desarrolla detalladamente la existencia institucional específica de una «etnoeducación» propia de los pueblos indígenas.

Como siempre la modificación favorable del marco legal ayuda pero no es decisiva. Es importante por lo demás recordar que el Estado colombiano es relativamente débil, que el país vive una crisis social y política seria y que la mayoría de los espacios abiertos por la nueva legislación no se llenarán si no son ocupados por los mismos indígenas. El cambio de discurso legal y de valoración hacia lo indígena no es meramente retórico<sup>7</sup> pero en lo lingüístico y lo educativo está casi totalmente supeditado a la dinámica de los pueblos indios, a la manera cómo van a ir resolviendo el problema del mantenimiento de su identidad cultural y lingüística frente a la modernidad occidental cada vez más agresiva.

Más allá del desarrollo del marco legal, la determinación de una política realista a favor de las lenguas indígenas nace entonces de la confrontación de dos factores:

- el entendimiento de la demanda real de las comunidades que no coincide necesariamente con el discurso ideológico de la recuperación étnica,
- la evaluación de los recursos razonablemente obtenibles en cada situación y a nivel global.

No trataremos aquí de los recursos sino, para terminar, de la posición de las comunidades frente al problema lingüístico, factor fundamental para medir la viabilidad de una política.

Si entramos a analizar la demanda de las comunidades, nos parece que hay un primer deseo que se ha ido manifestando con cada vez más fuerza y que es en buena parte el resultado de las luchas. Se quiere que la lengua sea revalorizada hacia afuera y que tenga una visibilidad más allá de su uso coloquial. Muy especialmente se valoriza el hecho de escribir la lengua. Hay intentos por los mismos hablantes y hay solicitudes reiteradas de ayuda a los lingüistas. La gente pide que haya libros escritos en su lengua -aunque no se usen-, que la lengua sea utilizada en lugares de prestigio (reuniones importantes, etc.), que haya programas radiofónicos donde se hable en la lengua vernácula, que la lengua aparezca en la toponimia

oficial, que los nombres tradicionales sea reconocidos, que la lengua sea contabilizada en los inventarios oficiales, etc.

Es claro que esta demanda procede del deseo de reconocimiento de sí por el mundo exterior, deseo de dignidad muy enraizado por todas las tribulaciones históricas. El indio colombiano -y en parte esta proposición es ampliable al indio americano- no desea eliminar al advenedizo, ni tomar su sitio, ni construir algo semejante a lo del blanco aunque fuera controlado por él. Quiere ser reconocido en su diferencia, ser aceptado, pero en un lugar propio. El nuevo marco constitucional y legal ha ayudado a satisfacer esta aspiración de *status* también frente a las lenguas. La puesta en práctica de una política que la tenga en cuenta no parece irreal. Los lingüistas se han multiplicado. La mayoría de lenguas tienen su sistema gráfico. La producción de textos elementales, de programas radiofónicos (ya existen varios), el reconocimiento de la onomástica autóctona son operaciones o en curso o asequibles.

La demanda de enseñar la lengua en la escuela es menos clara. La escuela es una institución del blanco que hasta ahora poco se ha apropiado el indio. La considera muy importante, más que todo como un medio para conocer mejor el mundo blanco. La teme por sus consecuencias sobre la cultura y sobre los individuos que constata de mucho tiempo atrás (discursos sobre los niños que se vuelven perezosos, torcidos moralmente, alejados e ignorantes de las tradiciones del grupo). La ve más como un mal necesario y como el precio a pagar para mantenerse en relación con el mundo exterior. No entra fácilmente en sus esquemas la idea de introducir en ella la enseñanza de prácticas y saberes tradicionales y especialmente la lengua. Contrariamente a los blancos «progresistas», no suele creer que nuevos modelos pedagógicos o nuevos contenidos la vayan a cambiar profundamente. Mas no cierra la puerta. Un buen maestro que perfecciona el léxico y los medios de expresión en lengua vernácula de los niños es apreciado, sobre todo en aquellos grupos donde los mecanismos tradicionales de socialización de los niños (casas colectivas, ritos frecuentes) han perdido su vitalidad. Hasta aquí no se trata sin embargo más que de restauración de capacidades expresivas.



La expansión del uso de la lengua a nuevos contenidos curriculares podría ser aceptada siempre y cuando no perjudique la función escolar de conocimiento del mundo blanco. Es cierto por otro lado que, como la escuela tradicional tampoco cumplía esa función, muchos padres están ahora dispuestos a intentar nuevas fórmulas. Lo que es comúnmente aceptado es el aprendizaje de la escritura en lengua vernácula. Sobre todo por dos razones. Primero, y es la razón de *status* expuesta en el parágrafo anterior, porque escribir en lengua dignifica al grupo; segundo, porque se alcanza a comprobar, aunque no siempre, que el aprendizaje de la escritura a partir de la lengua «materna» facilita el aprendizaje de la escritura en castellano. Muchas experiencias de «etnoeducación» supuestamente bilingües e interculturales están en este momento en desarrollo. Algunas llevan casi veinte años. No se ve todavía ningún modelo claro, más allá precisamente de la alfabetización en la lengua del grupo y de rudimentos de matemáticas. Es probablemente demasiado temprano para evaluar estos intentos y su repercusión sobre la práctica lingüística.

La demanda de adaptación o de normalización lingüística es todavía menos clara. Podemos subdividir esta cuestión en tres partes.

1.- ¿Existe una demanda de modernización de la lengua? Las múltiples reuniones de lingüistas -nativos o no- con «intelectuales» nativos con el fin de crear vocabularios en matemáticas, gramática, ciencias naturales, etc. suelen ser muy bien acogidas, provechosas y creativas. Es cierto que uno siente a veces que tanto o más que desarrollar una nueva práctica o un nuevo tipo de reflexión, se trata de mostrar que «nosotros también somos capaces de decir este tipo de cosas». Demostrada esta capacidad, se pasa fácilmente al castellano (cuando es posible) para hablar de las cosas nuevas puesto que está claro para todos que son cosas del blanco. Es previsible que a falta de un entorno que dé validez práctica a este esfuerzo, no se vaya mucho más allá. Sin embargo no se puede desdeñar la dinámica social y cultural que engendra la construcción en la lengua local de nuevos temas de comunicación y de reflexión.

Un sector donde la modernización lingüística es tal vez más deseada es el de la legislación y del derecho. Aunque muchos dirigentes hablan el castellano y son capaces de ayudar a sus compatriotas en el manejo

de los conflictos y acuerdos, es frecuente que los individuos manifiesten su preocupación ante la complejidad del mundo jurídico del blanco y su anhelo de poderlo entender mejor desde su lengua. Hay cada vez más intereses en juego. Más específicamente los nuevos textos legales relativos a los derechos y obligaciones de las comunidades suponen para su aplicación una comprensión fina de las situaciones creadas por la modernidad. Todo ello implica un trabajo sobre la lengua que se suele hacer espontáneamente pero que muchos intuyen que sería más efectivo con la ayuda de especialistas. Ya se está viendo la extensión de esta demanda hacia el campo de la administración y de la contabilidad. La timidez de la demanda hacia la modernización de la lengua no implica desde luego el no llevarla a cabo. Es poco común, en ese tipo de situación, que la gente tenga conciencia anticipada de los beneficios que pueda traer. Con todo hay que recordar que lo extremado de la distancia cultural y las condiciones demográficas de la mayoría de los grupos vuelven imposible que se liberen energías locales suficientes para llevar a cabo una modernización sistemática.

2.- ¿Existe una demanda de estandarización de la lengua? Es poco probable. Vimos que en algunos contextos como la Guajira o el Chocó, la coordinación de las iniciativas escolares y el aumento de la comunicación regional podría requerirlo. En general los indígenas manejan la comprensión interdialectal o el multilingüismo con mucha agilidad y prefieren esta situación a la imposición de la norma de un clan o de una etnia sobre las demás. La escuela podría tal vez en algunos casos favorecer el multilingüismo.

3.- ¿Existe una demanda de la expansión del uso de la lengua en otros medios de comunicación? En parte contestamos más arriba con el examen del problema de la escritura. Sin embargo, más allá de su función de confortar la identidad étnica, las perspectivas de uso práctico de la escritura son escasas y la gente no tiene mayor claridad sobre este punto. Es cierto que una demanda que concierne prácticas en buena parte desconocidas no puede ser claramente formulada. Habrá que experimentar allá donde las circunstancias demográficas, culturales y sociales sean más favorables. No conviene de todos modos olvidar que lo vernáculo difícilmente traspasa los límites de su comunidad de uso y que la dimensión de ésta

circunscribe la realidad de todos los intentos. Pensar en un bilingüismo de sustitución en donde la lengua indígena asumiría también las funciones del castellano es hoy, para estos pueblos, una quimera o una mistificación. El uso radiofónico de la lengua, que se está dando en la Guajira, el Cauca, el Guainía, parece viable y generalizable. También se podría favorecer la utilización de grabadores y cintas-*cassettes* ya practicada para enviar mensajes.

El diseño de una política lingüística hacia las lenguas indígenas (y criollas) está por hacer en Colombia. Su bondad dependerá de la manera cómo integrará estas múltiples dimensiones que hemos tratado de evocar.

NOTAS:

- <sup>1</sup> No hay que olvidar que estas sociedades, en parte por la acción reductora de la conquista y de la colonización que destruyó niveles de mayor complejidad social, en parte porque algunas siempre debieron ser comunidades tribales, se construyen, se organizan y se segmentan a partir de relaciones de parentesco, directas o simbólicas. De ahí que el fundamento de la identidad de estos grupos provenga más del compartir una misma «sangre» (se habla también de carne, de cuerpo, etc.) que de practicar hábitos semejantes. Obviamente la lengua, el vestido, la música, los dioses, la comida, etc., pueden también ser vistos por ellos como participación a esta identidad. La ponderación de estos factores es variable según las situaciones. En estos momentos se dan precisamente cambios importantes en cuanto a la valoración de la lengua que no podemos entrar aquí a analizar. Véase por ejemplo: Echeverry y Landaburu (1995).
- <sup>2</sup> Con la excepción de Uruguay todos los Estados modernos americanos tienen minorías indígenas.
- <sup>3</sup> A estas lenguas hay que añadir dos criollas afro-europeas, una de base léxica inglesa hablada en el mar Caribe en las islas de San Andrés y Providencia (unas 30.000 personas), otra de base léxica española hablada cerca de Cartagena de Indias en el antiguo palenque de San Basilio (unas 3.000 personas).
- <sup>4</sup> Es interesante ver que están apareciendo últimamente en la zona central del país voceros de comunidades supuestamente desaparecidas que reivindican el estatuto, hoy favorable, de indígena. Estas comunidades son muy sensibles a su patrimonio lingüístico y cuando lo pueden implementan programas de recuperación lingüística (totoró, pirsá) o cultural (pasto, tolima, etc.).
- <sup>5</sup> Instituto Lingüístico de Verano. Organización mundial de iglesias y sectas protestantes de Estados Unidos que tiene como objetivo la evangelización de poblaciones tribales o autóctonas, traduciendo la Biblia a sus distintas lenguas.

- <sup>6</sup>El Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes (CCELA) de la Universidad de los Andes en Bogotá.
- <sup>7</sup>Si bien la pequeña relevancia del problema indígena puede autorizar al Estado a cambios drásticos legales sin que se vean afectados los intereses primarios del sistema dominante -a diferencia por ejemplo de países como Perú, Ecuador o Bolivia-, hay que recordar que el reconocimiento de la propiedad de tierras a los indígenas (más de 200.000 km<sup>2</sup> están ahora en sus manos) y las transferencias de fondos a las comunidades ordenadas por la Constitución son realidades bien tangibles.

#### REFERENCIAS:

- Arthur, Jr. (1967) «Multilingualism in the Northwest Amazon», *American Anthropologist*, vol.69.
- Echeverry, J. y J. Landaburu (1995) «Los Nonuya del Putumayo y su lengua: huellas de su historia y circunstancias de un resurgir», *La recuperación de lenguas nativas como búsqueda de identidad étnica*. Santafé de Bogotá: Memorias 3, CCELA-Universidad de los Andes.
- Gómez-Imbert, E. (1991) «Force des langues vernaculaires en situation d'exogamie linguistique: le cas du Vaupés colombien», *Cahier des Sciences Humaines* (Orstom/IRD) 27 (3-4).
- Ferguson (1991) «Diglossia revisited», *SouthWest Journal of Linguistics* V,1.
- Ninyoles, R. (1975) *Estructura social y política lingüística*. Valencia.
- Stoll, D. (1982) *Fishers of men or founders of empire? The Wycliffe Bible translators in Latin America*. Londres y Cultural Survival, Boston: Zed Press.
- Triana y Antorveza, H. (1987) *Las lenguas indígenas en el nuevo reino de Granada*. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

## Lengua e identidad afro-americana: el caso del criollo de Palenque de San Basilio (Colombia)

Yves Moñino\*

Estos últimos diez años, las comunidades negras de Colombia viven y desarrollan dos tendencias complementarias en cuanto a su identidad, una de integración a la sociedad hispanoamericana (mediante la denuncia del bajo nivel de vida, del racismo y la exigencia de que mejoren la salud, la educación) y otra de afirmación de especificidad (valorización de los orígenes africanos, de rasgos culturales como rituales, música o instituciones propias tradicionales y modernas). Este doble aspecto en la construcción de su identidad se refleja en términos como «afrocolombianos», «negrocolombianos», que emplean cada vez más los líderes y la gente sensibilizada para autodesignarse globalmente. Hasta se empieza a hablar, y esto es objeto de debates y controversias entre ellos, de «etnia negra», para poder beneficiarse de las ventajas sociales y políticas otorgadas por la ley a las comunidades indígenas, definidas como *etnias* en la Constitución de 1991.

Las comunidades negras de Colombia representan cerca de dos millones de habitantes, que viven esencialmente en la costa pacífica (Chocó) y en la costa atlántica (Bolívar, Magdalena, Guajira). Sus medios de subsistencia son variados (agricultura, ganadería, pesca, minería), así como

---

\* LLACAN, Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.), Paris.

sus costumbres e instituciones socioculturales : a pesar de las mezclas forzadas y radicales entre diferentes «naciones» provenientes de Africa en la época de la esclavitud, hay pueblos, sobre todo antiguos palenques de Cimarrones, con huellas de influencias culturales nigerianas (yoruba llamados «lucumi», igbo o «carabalí»). Otros pueblos, como el Palenque de San Basilio, muestran influencias congo-angolesas dominantes (kongo sobre todo). Todos estos pueblos, salvo San Basilio, no hablan sino variedades de español, con rasgos fonéticos y acentuales propios, pero que están fundiéndose progresivamente en un español regional costeño. De la variedad más tradicional, ya casi desaparecida, atestigua la poesía de Candelario Obeso, que en el siglo XIX transpuso al escrito, aunque de manera muy estetizante y limitándose a rasgos fónicos, el habla de los pescadores del río Magdalena, como en este fragmento de la *Canción der boga ausente* :

Que trite que etá la noche,  
 La noche que trite etá  
 No hai en er Cielo una etrella  
 Remá, remá.  
 La negra re mi arma mia,  
 Mientras yo brego en la má,  
 Bañaro en suró por ella,  
 Qué hará ? Qué hará ?  
 Tar vé por su zambo amao  
 Doriente suspírá,  
 O tar vé ni me recuecda  
 Llorá, llorá!

Son notables el trueque *d/r* (*re, bañaro, suró*), la eliminación de los grupos *r* +consonante por geminación (*recuecda*, que probablemente representa una *-dd-*; y en el mismo poema, *acte, ficme*, o sea *atte, fimme*), la desaparición de *s* en los grupos *s* +consonante (*trite, etrella*) y de la *-r* final (*remá, má, suró, llorá*). Todos estos rasgos están vigentes en palenquero, en el español hablado por las comunidades negras del departamento de Bolívar, y con la excepción del trueque *d/r*, en el español cartagenero. Señalemos al respecto que las formas *der boga, er Cielo, arma, tar vé*, son incompatibles con lo que sabemos de las hablas negrohispanas

del Caribe, y parecen más bien artificios literarios inspirados por el estereotipo romántico de un castellano peninsular campesino; se esperarían aquí o geminadas (*de bboga, amma, ta bbé, es Cielo*).

Que sepamos, la poesía de Obeso es la única tentativa literaria de caracterizar a los afrocolombianos con una pronunciación española específica. Hoy en día, los afrocolombianos no parecen valorar su forma de hablar español como parte de una identidad específica, sino por lo contrario el español los hace colombianos (chocoanos, costeños). La lengua es más bien un factor de integración, que de particularismo cultural.

La situación es diferente en el Palenque de San Basilio, en donde se ha conservado una lengua criolla con base lexical española, la única de este tipo aun hablada en América. Antes de analizar el lugar que ocupa esta lengua en la conciencia identificatoria de los Palenqueros, expondremos brevemente los datos sobre este pueblo y su lengua, y los estudios etnolingüísticos que ha suscitado.

### *La comunidad del Palenque de San Basilio y su lengua*

Desde 1550 se señalan palenques (pueblos fortificados) de cimarrones (negros rehusando la esclavitud, sobre todo *bozales* procedentes de África pero también *ladinos* nacidos en América), alrededor de Cartagena y en el río Magdalena. Existirían unos treinta palenques libres en 1650 en Nueva Granada, y todavía unos diez en 1750. San Basilio es fundado en su lugar actual hacia 1670, a partir de varios palenques destruidos por los españoles, y su independencia es reconocida por el rey de España, tras varias guerras de resistencia, en 1713. Con las negociaciones de paz se menciona por primera vez una lengua propia que hablan además del español. Durante el período republicano, los Palenqueros se dejan olvidar (así mismo las otras comunidades negras después de la abolición de la esclavitud en 1858), y a partir de 1910 empiezan a salir de su pueblo para emplearse en las bananeras y azucareras de la Costa. Hoy cuentan unos 3500 residentes, sin hablar de los miles de migrantes económicos en Cartagena, Barranquilla, Maicao, Caracas y Panamá, que conservan generalmente lazos estrechos con el pueblo (Arrázola, Escalante, de Friedemann).

### *Estudios lingüísticos sobre el palenquero*

Después de un período en que el palenquero fue descrito como un español mal hablado, Bickerton lo identificó como criollo en 1970 (De Granda había planteado la hipótesis dos años antes). Recordemos que un criollo es una lengua nacida de contactos entre gente de hablas diferentes, en general con un léxico indoeuropeo (portugués, francés, inglés, holandés, etc.) y una gramática propia con poca morfología. Siguieron descripciones de la lengua (Lewis, Granda, Megenney, Patiño, Schwegler, Goury), y de sus relaciones tipológicas y genéticas con los otros criollos (Bickerton, de Granda, Schwegler, Maurer), el portugués (Granda, Megenney) y las lenguas africanas (Granda, del Castillo, Megenney). Estos estudios han alimentado hipótesis contradictorias sobre un origen poligenético de los criollos de América (sostenida por Holm, Lipski, Maurer, entre otros) o monogenético común (Granda, Megenney, Schwegler), para quienes el palenquero sería el desarrollo particular, por relexificación, de un protocriollo único de base portuguesa, originado éste en un pidgin portugués usado en los establecimientos esclavistas de África costera, como São Tomé y Barlovento del Cabo-Verde.

También se ha tratado de demostrar la existencia de un substrato lexical y gramatical africano. Términos palenqueros van así relacionados, de manera hipotética puesto que faltan criterios comparativos fijos, con decenas de lenguas africanas, costeras o no (Megenney, del Castillo). Granda y Schwegler, con más método y acierto, relacionan los africanismos del palenquero exclusivamente con el kikongo y el kimbundu. Sin embargo, ninguno de estos estudios fue hecho por africanistas, y por eso es interesante complementar los trabajos hechos por lingüistas hispanistas con un punto de vista africanista.

El estudio que estamos llevando a cabo en el marco de la operación «Contactos de lengua: América, Europa, África» del grupo de investigaciones «Lenguaje, lenguas y culturas en África negra» del CNRS (Centro nacional de Investigaciones Científicas de Francia) se propone comparar los criollos atlánticos, con otros investigadores africanistas, a niveles fónico, morfosintáctico, semántico y discursivo comunes, caracterizando las similitudes en términos de origen común, de préstamos o de



convergencia funcional. Este conjunto de similitudes es también enfrentado con las de las lenguas vehiculares y vernaculares de Africa negra, desde un punto de vista tipológico, y en los casos en que se pudieran establecer, genético. Se pone atención en distinguir, con este propósito, los elementos que son comunes porque podrían tener un origen propiamente africano, de los rasgos que se «parecen» por convergencia funcional: Gabriel Manessy demostró que lenguas vehiculares africanas como el lingala, el swahili, el diula o el sango llegaban a presentar más similitudes entre sí (caída de las consonantes finales, simplificación o desaparición de los tonos y clases nominales, etc.) que con cada una de las lenguas de las cuales provienen genéticamente.

Para llevar a cabo una comparación de calidad, es necesario profundizar los datos sobre estas lenguas, especialmente etnolingüísticos (semántica gramatical, campos semánticos, representaciones de la lengua que influyen en su estatuto, etc.)<sup>2</sup>.

### *La lengua palenquera*

Sus locutores la llaman *lengua* no más, y como se ha dicho es un criollo en situación de diglosia con el español costeño. El palenquero presenta raíces castellanas en un 95%, algunas raíces portuguesas (ej. *báe* «ir», *bó* «tú», *éle* «él») y un 4% de raíces africanas, cuya escasez es compensada por la importancia social y simbólica de dichas palabras, como : *mondá* «niño», *tatá* «padre», *ngómbe* «ganado bovino», *lungá* «morir», *kutú* «fuerza», *burú* «dinero», etc., y algunos nombres de animales y plantas, como *ngubá* «maní» o *gongoricí* «ciempiés». El origen de casi todas se puede identificar como kikongo, una lengua bantú de Congo y Angola, del grupo H según la clasificación de Guthrie.

En fonología, tres hechos notables son la existencia de fonemas prenasalizados, de consonantes fuertes o tensas, y de una entonación específica (llamada «tonada» por los locutores, que tienen conciencia de ello): las prenasalizadas sonoras *mb*, *nd* y *ng* existen en inicial y en intervocálica de palabra, como en los ejemplos siguientes :

<i>mbálo</i>	«barro»	<i>tjémbo</i>	«tiempo»
<i>mbúlo</i>	«burro»	<i>komblá</i>	«comprar»

<i>ndá</i>	«dar»	<i>pwénde</i>	«puente»
<i>ndrumi</i>	«dormir»	<i>kundi</i>	«esconder»
<i>ngatna</i>	«gallina»	<i>palénge</i>	«palenque»
<i>ngritá</i>	«gritar»	<i>lénghwa</i>	«lengua»

El hecho de que se trata de fonemas únicos, y no de grupos de consonantes en contacto de sílabas, está comprobado por las numerosas ocurrencias iniciales, y por el corte silábico efectuado por los locutores: los jóvenes, en un juego verbal que consiste en prefijar el elemento *chi-* a cada sílaba, segmentan *tjembo* en *chitjé-chimbó*, *kwando* en *chikwá-chindó*, y nunca \**chitjém-chibó* o \**chikwán-chidó*. Para verdaderos grupos de consonantes en frontera silábica, cortan entre los dos elementos: *chikwán-chitó* para *cuanto*, *chilán-chiká* para *lanká* «arrancar», etc.

Patiño fue el primero en destacar las prenasales, pero las considera como variantes libres de *b*, *d*, *g*, basándose en la variación que existe para muchas palabras entre *b/mb* y *g/ng*: *burú* = *mburú* «dinero», *bóka* = *mbóka* «boca», *gódodo* = *ngólo* «gordo». Sin embargo, el hecho que la gran mayoría de las palabras con orales sonoras o con prenasales no sufra variación nos inclina a considerar *b*, *g*, *d* (este fonema muy escaso y alternando con *r*), y *mb*, *nd*, *ng* como seis fonemas distintos. Podemos oponer: *bó* «tú» a *mbó* «bollo», *lénghwa* «lengua» a *légwa* «legua». La variación que se observa en un 15% de palabras, casi todas de tipo *b/mb*, es también característica de muchas lenguas africanas con oposición orales sonoras/prenasalizadas sonoras, tanto en sus modalidades como en su frecuencia. Interesante para nuestro tema es el hecho que con la presencia de lingüistas que señalaron a sus informantes que estos sonidos eran de origen africano, los nativos «concientizados» los han integrado como rasgo de identidad africana, e insisten en su pronunciación, esencialmente en la inicial, y sobre todo en el género discursivo de la «citación» de palabras en listas.

Las consonantes fuertes *pp*, *tt*, *kk*, *bb*, *dd*, *gg*, *mm* y *nn*, existen en intervocálica de palabra, como en los ejemplos siguientes:

<i>kwéppo</i>	«cuerpo»	<i>ebbí</i>	«hervir»
<i>kattahéna</i>	«Cartagena»	<i>tádde</i>	«tarde»
<i>pwékkó</i>	«puerco»	<i>kaggá</i>	«cargar»
<i>ammarfjo</i>	«armadillo»	<i>ónno</i>	«orno»

Aquí también se trata de fonemas únicos y no de grupos C + C, pues aunque no se hallen en inicial de palabra, el juego verbal susdicho nos muestra un corte silábico antes de la secuencia consonántica: por ej. *chiká-chiggá* para *kaggá*, y nunca \**chikág-chigá* o \**chikár-chigá*. Schwegler y Goury (ésta considera como fonemas solo las sonoras y las nasales) fueron los primeros en presentarlos en términos de oposición geminado/simple, o tenso/relajado: *kaggá* «cargar» se opone así a *kagá* «cagar», o *ammartjo* «armadillo» a *amartjo* «amarillo».

Este rasgo se presenta también en el español costeño, principalmente en Cartagena y en el departamento de Córdoba. La geminación o tensión de las consonantes no es, por sí mismo, un fenómeno lingüístico africano: las tensas no son muy frecuentes en las lenguas Niger-Congo. La simplificación de la estructura CVCCV en CVCV, que resulta de la reducción de los grupos de consonantes C + C del español en fonemas únicos tensos, tampoco es un rasgo propiamente africano, pues muchas lenguas Niger-Congo tienen consonantes finales y grupos consonánticos en interior de palabras; pero es muy frecuente en las lenguas africanas de contacto (como en kikongo vehicular del antiguo reino de Congo, o en lingala hablado hoy en día en el Congo y Zaire), y en las hablas criollas de América. Se podría entonces atribuir este rasgo no a una lengua africana particular, sino a un pidgin vehicular de base española o portuguesa que pudo existir en ciertas áreas del Caribe como Cartagena en los primeros siglos de la colonia.

La «tonada» o curva melódica del palenquero es muy parecida a la de una lengua tonal (como son casi todas las lenguas de África negra, y también muchas lenguas amerindias). En tales lenguas, la altura musical con que se pronuncia cada sílaba es fija y significativa: por ejemplo en gbaya de Centroáfrica, *nú* «boca» (voz alta) y *nù* «tierra» (voz baja) no difieren sino por la altura. Este fenómeno no se da en palenquero, que fonológicamente es una lengua acentual como el español, y no tonal:

*bóngo* [bó:ngò] «árbol sp.», contrasta con *bongó* [bòngó] «tambor sp.».

Sin embargo, la sílaba acentuada que en español es de intensidad, se realiza aquí fonéticamente con elevación de la voz cuando es final, y combina voz alta y alargamiento de la vocal cuando no lo es: [kòlélé] «correr»

(realizado como bajo-alto), [pàlé:ngè] «palenque» con [é:] larga y alta. Podemos oponer:

*í kelé ma-pélo nú* «yo no quiero perros» (yo-querer-los-perros-no)

*í kelé má pélo nú* «yo no quiero más perros» (yo-querer-más-perros-no).

En una oración palenquera, se puede observar una caída progresiva y sistemática de la curva melódica, según la regla : toda sílaba acentuada siguiendo una no-acentuada es realizada con un tono musical menos que una acentuada anterior a ambas; el intervalo musical entre sílaba no acentuada y sílaba acentuada es constante (dos tonos y medio, o sea por ejemplo do-fa, o si-mi). Una oración con sólo acentuadas se realiza con la misma nota, sin descenso, pero una oración con no acentuadas, que son la inmensa mayoría, presenta fonéticamente una entonación descendiente:

*í nú ndó nú !*      *neg-dar+lo-neg* «¡ No lo des !»  
 [ - - - ]      fa fa fa

*él-á tré bó* *el-acabado-traer-te*      «El te traje»  
 [ - - - - ]      fa fa fa fa

*¿kúmó tán kré ke súdo tán sigí asína?*  
 [ - - - - - - - - - - - - ] fa-fa fa fa do mi-si re la-do sol-si-fa

*cómo+tú-virt-creer-que-nosotros-virt-seguir-así*  
 «¿Como puedes creer que nosotros seguiremos así?»  
 (kúmó = kúmo + bó «como tú...»)

*í kelé ma-pélo nú* «yo no quiero perros»  
 [ - - - - - ]      fa do-mi si-re-la do

*í kelé má pélo nú* «yo no quiero más perros»  
 [ - - - - - ] fa do-mi mi mi-si re

El patrón entonativo de la lengua, sucesión de contrastes de altura muy llamativos (y particularmente claros en el habla de las mujeres), es de procedencia claramente africana, teniendo en cuenta que su funcionalidad no es puramente opositiva como la de los tonos en las lenguas tonales del

continente negro, sino contrastiva en la mayoría de los casos. Esta característica de la melodía de la lengua también se da en el «kateyano» de los palenqueros, que si bien ha sido notada por muchos autores como específica del habla costeña, no había sido identificada como huella fonética de los sistemas tonológicos propios de las lenguas del África subsahariana.

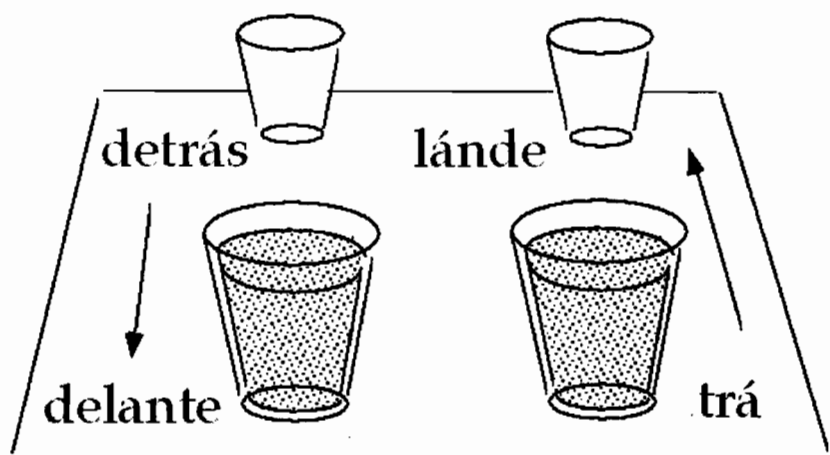
En el uso de palabras organizadas en varios campos semánticos del palenquero, también aparecen semejanzas con las lenguas africanas. Tomaremos el ejemplo de los morfemas posicionales, bien estudiado por ej. por C. Hill (1991) en Níger y por S. McKenna entre los negros de Nueva York con los morfemas *front/back*). Las experiencias que estamos llevando a cabo en Palenque demuestran que la gran mayoría de los locutores utilizan los términos «delante» y «detrás» (*lándé* y *trá* en palenquero) como los Africanos suelen hacerlo con los equivalentes de sus lenguas, y no como los colombianos de origen europeo. El locutor en posición estática viendo a dos objetos alineados uno tras otro tiene dos soluciones para ubicarlos uno con otro en relación a él:

– puede considerar que los dos objetos son un todo que le hacen frente, y dirá que el más cercano a él está «delante» del otro más alejado, que está «detrás». Esta es la visión de frente, característica de casi todos los europeos, cualquiera que sea su lengua, y de los colombianos de origen europeo;

– o puede considerar que los objetos son una prolongación de sí mismo, e incluirse en lo que está viendo, y en este caso dirá que es el objeto más lejano que está «delante» del más cercano a él, este último estando «detrás». Aquí tenemos una visión en línea, que es la de la gran mayoría de los palenqueros y de los africanos.

Notemos que esta oposición sólo vale para un locutor inmóvil: si está en movimiento, dentro de un carro o a caballo por ejemplo, el europeo también tiene una visión en línea, y viendo dos árboles seguidos que bordean el camino, dirá del más alejado que está «delante» del otro.

Cabe anotar por otra parte que, contrariamente a lo que ocurre en las lenguas africanas, en donde la orientación del tiempo se expresa con los morfemas direccionales del espacio (el pasado es «delante» y está frente al locutor, el futuro es «detrás» y está a sus espaldas), el palenquero usa los adjetivos «proximo» y «pasado» y los ubica corporalmente como los otros locutores colombianos.



Visión de frente (europea)

Visión en línea (palenquera y africana)

La figura ilustra estas representaciones opuestas que pertenecen a la semántica cognitiva. Un colombiano blanco dirá «el vaso lleno está *delante* del vacío», mientras el palenquero dice, en lengua o en kateyano, «el vaso lleno está *detrás* del vacío».

*posijo jeno á tá trá posijo loke tén natta nú* (vaso-lleño-acabado-estar-detrás-vaso-relativo-tener-nada-neg)

### *Las representaciones de la lengua en Palenque*

Desde su fundación, Palenque como pueblo libre de cimarrones nunca fue aislado de los pueblos vecinos, como Malagana que está a sólo cuatro km, o María la Baja, cuyos habitantes, en su mayoría negros, los palenqueros llaman aún hoy en día con cierto desprecio, «esclavos». Por esta razón hay que suponer que al menos los hombres eran bilingües, y existen indicios de ello, como escritos españoles mencionando el hecho en el siglo XVIII.

Cuando los palequeros empezaron a salir del pueblo a principios del siglo XX, las mujeres para comerciar y los hombres para buscar empleo, los otros negros se burlaban de su lengua, que percibían como un español mal hablado. Sintieron vergüenza de ella, y asimilándola a una

marca de atraso campesino, se pusieron a hablar *kateyano* a sus hijos. Este sentimiento de vergüenza y de molestia frente a la lengua es muy perceptible en los mayores de edad, de más de sesenta años. Han seguido sin embargo hablándola entre sí hasta ahora, esencialmente en situaciones de confianza y de intimidad en el vecindario, pero de hecho el castellano es la lengua de intercambio de este grupo de edad en la casa y en la calle en un 80%.

La generación de treinta a sesenta años sabe hablar en lengua, pero no la usa para nada en el pueblo, salvo en situaciones de afirmación de su «palenqueridad» frente a gente de otros pueblos, con dos o tres oraciones no más. Fuera del pueblo, en Cartagena o Barranquilla por ejemplo, es más frecuente oír lengua entre amigos que quieren comunicarse sin ser entendidos. Funciona aquí como un argot, como lengua de convivencia entre socios. Los locutores de este grupo piensan en su mayoría que la lengua es símbolo de ruralidad y atraso, pero le tienen menos vergüenza que los ancianos, y no se sienten acomplejados en hablarla delante de extranjeros, ni en informarles acerca de ella.

Para no ser entendidos, por ejemplo de los niños, los locutores utilizan un morfema parásito que sufijan a casi todas las palabras, como en el ejemplo siguiente de «retaila», que muestra la función críptica que puede tener la lengua. El morfema temporal *-ba* «pasado durativo» se sufija no sólo a los elementos auxiliares del verbo (*séba, aséba*), lo que es gramatical, sino también a los mismos radicales verbales y a los substantivos, para despistar al oyente:

á tjémboba, kwandí séba báeba pa sankajetánoba,  
 í a-séba minába,  
*real* tiempo-*ba*, cuando+yo *habitual-ba* ir-*ba*  
 para San Caetano-*ba*, yo*real-habitual-ba* mirar-*ba*,  
 tó ma kúsaba, loke sankajetánoba tenéba.  
 todo *plural-cosa-ba*, relativo San Caetano-*ba* tener-*ba*

« Hace tiempo, cuando yo solía ir a San Caetano, yo solía mirar todas las cosas que San Caetano tenía»

La oración no criptada sería: *á tjémboba, kwandí séba báe pa sankajetáno, í a-séba miná, tó ma-kúsa, loke sankajetáno tenéba.*

Los jóvenes de menos de treinta años, salvo unas excepciones que se pueden contar en los dedos de una mano, no hablan nunca en lengua. Su lengua materna es el español, pues sus padres nunca les han hablado palenquero. En el mejor de los casos tienen del criollo un conocimiento pasivo, por oírlo de vez en cuando en las conversaciones de barrio entre ancianos, pero muchos ya ni lo entienden. Lo consideran como cosa del pasado, valorizada como signo cultural prestigioso, pero totalmente inútil en la vida moderna: “eso ya no sirve para nada, nadie nos comprende en el exterior” es una reflexión oída mil veces entre los jóvenes.

Frente a esta situación de desaparición progresiva pero inexorable de la lengua, un grupo de jóvenes palenqueros militantes de las negritudes, pertenecientes al movimiento nacional «Cimarrón» o a los sectores de la etnoeducación, han desarrollado desde 1989 una acción de rehabilitación de la lengua y de las tradiciones culturales. Sus actividades empezaron con unos sesenta residentes del pueblo, de todas edades, recogiendo artesanías en desuso (cestería, alfarería), cuentos, vocabulario de la lengua, historia del pueblo, etc. Elaboraron un programa pedagógico para la enseñanza de la lengua, de la historia palenquera y de trabajos de artesanía en el colegio secundario y en las escuelas primarias de Palenque (así como en la escuela del barrio palenquero de Barranquilla), que es efectivo desde 1991, con cinco profesores nativos. Las clases de lengua consisten sobre todo en aprendizaje de vocabulario, y en expresión oral de la lengua por medio de diálogos. Las demás materias escolares se dan, por supuesto, en español.

La acción de los militantes de la etnoeducación tiene efectos positivos en lo que ha contribuido a cambiar radicalmente la imagen de su lengua que tienen los palenqueros de menos de sesenta años: de símbolo del atraso y de la pobreza, se ha convertido en un tesoro cultural que hay que rescatar y valorar como testimonio de la riqueza cultural de la comunidad. El interés de los numerosos investigadores que vienen del mundo entero también ha contribuido a este cambio. Pero si la lengua es ahora objeto de orgullo para muchos, hay que constatar que su práctica no ha progresado fuera de las aulas, y que la mayoría de los alumnos la considera como una materia escolar, noble quizás y que inspira el respeto que provoca la visita de un museo, pero sin consecuencias en la vida cotidiana o proyectada.



Nos pueden ayudar a entender esta paradoja las representaciones que construye la comunidad de su identidad palenquera. Esta sigue siendo extraordinariamente viva y fuerte, en todos los grupos de edad, y tanto en el pueblo como en el exterior, en los barrios palenqueros de Barranquilla, Cartagena o Caracas. En toda conversación sobre lo que distingue a los palenqueros de los otros negros, viene el sentimiento de libertad, el no haber aceptado la esclavitud, y el de solidaridad, que se manifiesta a través de instituciones propias: los «cuagros», grupos de ayuda mutua basados en la generación, los ritos funerarios del *lumbalú*, y prácticas simbólicas relacionadas con la brujería (la cual, como en África, es un nivelador social, un freno a las disparidades sociales). El hecho de tener una lengua propia también se menciona, pero ya no es considerado como un rasgo indispensable de identidad comunitaria: el trauma de la humillación que vivieron los palenqueros en las primeras décadas del siglo XX a causa de la lengua les hizo abandonar su transmisión a las nuevas generaciones, y contribuyó a que se limitara a la función de reconocimiento entre paisanos lejos de su pueblo, dejando de ser un emblema de la «nacionalidad» palenquera reivindicada frente a la región costeña. El palenquero ya no es la lengua de Palenque como entidad sociopolítica independiente: la única función que le queda es la de complicidad entre paisanos del mismo pueblo frente a los miembros de una sociedad global en la cual estos paisanos están incluidos, y que al hablar en lengua excluyen a esos miembros. Esta función argótica de la lengua en un grupo particularizado perteneciente a un conjunto social más amplio, debió existir desde los tiempos de la colonia, pero en aquel entonces era una función marginal del palenquero.

## NOTAS:

<sup>1</sup> Nuestra transcripción del palenquero difiere en algunos puntos de la transcripción normativa del español: [k] representa la oclusiva velar sorda, y corresponde a la *c* «dura» y a la *qu*; [g] es la oclusiva velar sonora, y tiene siempre el valor de la *g* «dura», incluso ante *e*, *i*; [h] representa una fricativa glotal, pronunciación de la «jota» en el español de Colombia; [j] es una aproximante palatal, que corresponde a la «ye» castellana, y también a la *i* en los grupos *i* + vocal de la escritura tradicional; [w] es una aproximante labio-velar, pronunciación de la *u* en los grupos *u* + consonante del castellano. Como las reglas de acentuación de las palabras son

diferentes de las del castellano, se indica el acento gráfico [´] en todas las sílabas acentuadas sin excepción.

REFERENCIAS:

- Amselle, J.-L. (1990) *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.
- Arrázola, R. (1970) *Palenque, primer pueblo libre de América: Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Cartagena: Hernandez.
- Bickerton, D. & A. Escalante (1970) «Palenquero: a Spanish-based creole of Northern Colombia», *Lingua* 24: 254-267.
- Castillo Mathieu, N. del (1982) *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- \_\_\_\_\_ (1984) «El léxico negro-africano de San Basilio de Palenque», *Thesaurus* 39 [separata n° 656: 1-90].
- Escalante, A. (1954) *Palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones*. Barranquilla: Editorial Mejoras, [2a edición 1979].
- Friedemann, N. & R. Cross (1979) *Ma-Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia.
- Friedemann, N. y C. Patiño Rosselli (1983) *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Goury, L. (1995) *Propuesta para un análisis morfosintáctico del palenquero*. Tesis de posgrado de la Universidad de los Andes. Bogotá.
- Granda, G. de (1970) «Cimarronismo, palenques y hablas 'criollas' en Hispanoamérica», *Thesaurus* 25.
- \_\_\_\_\_ (1971) «Sobre la procedencia africana del habla «criolla» de San Basilio de Palenque (Bolívar, Colombia)», *Thesaurus* 26: 1-1 [separata n° 342: 1-11].
- \_\_\_\_\_ (1978) *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispanicos y criollos*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, M. (1967-1970) *Comparative Bantu. An introduction to the comparative linguistics and prehistory of the Bantu languages*. Farnborough: Gregg Press. 4 vol.
- Hill, C. A. (1991) «Recherches interlinguistiques en orientation spatiale», *Communications* 53: 171-207.
- Lewis A. (1970) *A descriptive Analysis of the Palenquero Dialect*. Kingston: University of the West Indies.
- Lipski, J. & A., Schwegler (1993) «Creole Spanish and Afro-Hispanic», in R. Posner & J. N. Green, eds., *Trends in Romance Linguistics and Philology, 5: Bilingualism and Linguistic Conflict in Romance*: 407-432. Berlin-New-York: Mouton de Gruyter.
- Maurer, Ph. (1987) «La comparaison des morphèmes temporels du papiamento et du palenquero: arguments contre la théorie monogénétique de la genèse des langues créoles», in Ph. Maurer & T. Stolz, eds., *Varia Creolica*: 27-69. Bochum: Brockmeyer.

- Megenney, W. (1986) *El palenquero. Un lenguaje post-criollo de Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Schwegler, A. (1989) «Notas etimológicas palenqueras «casariambe», «túngananá», «agüe», «monicongo», «maricongo» y otras voces africanas y pseudo-africanas, «, *Thesaurus* 44: 1-28.
- \_\_\_\_\_ (1996) «*Chi ma "kongo*». *Lengua y rito ancestrales en El Palenque de San Basilio (Colombia)*. Frankfurt-Madrid: Vervuert.



## Participar en un programa de etnoeducación. Algunas reflexiones y experiencias

Marie-France Patte\*

He escogido presentar algunas reflexiones sobre el tema de la etnoeducación. En efecto, aunque no me considere particularmente autorizada para hablar de etnoeducación pues no tengo inserción permanente en una sociedad indígena y mis intervenciones en este campo han sido puntuales y siempre limitadas en el tiempo, sin embargo el trabajo con las comunidades despierta en el investigador interrogantes, un sentimiento próximo al reconocimiento de una deuda. Además, en el transcurso del trabajo de campo, uno recibe peticiones de parte de las poblaciones con las que entra en contacto.

Presento aquí las reflexiones sobre etnoeducación que han surgido a lo largo del ejercicio de mi profesión de lingüista. ¿Cuál puede ser la participación de un lingüista en un proyecto de etnoeducación? Me limitaré a dos temas, entre los que, personalmente, más me han interrogado: la adopción de un sistema gráfico y la transmisión de las tradiciones orales.

### *Sistemas gráficos*

La adopción de un sistema gráfico –si bien puede ser vista como una cuestión secundaria cuando se trata de implementar un programa de

---

\*Centre National de la Recherche Scientifique, CELIA, Paris.

etnoeducación— puede ser considerada como «ejemplar» en cuanto nos plantea una serie de interrogantes en diferentes aspectos y a varios niveles. El sistema gráfico es la llave que permite el acceso a lo escrito y por lo tanto no puede dejar de plantearse a todos los que están involucrados en un proceso educativo.

Nos encontramos ante una pluralidad de casos que evidencian la situación del grupo y la historia de los contactos. Ciertas lenguas han sido poco estudiadas y, por lo tanto, no disponen aún de una graffa fundamentada sobre un análisis de su sistema fonológico; otras lenguas, al contrario, se encuentran dotadas de varias «escrituras» nacidas en épocas, o en regiones diferentes. Puede ser una lengua marcada por una fuerte fragmentación dialectal, a veces hablada por grupos divididos según varias entidades políticas, o instituciones afiliadas a ideologías distintas. A menudo, el criterio científico no será sino uno de los varios que intervienen en la adopción de una graffa y otros factores pueden tener un peso mayor. Sin embargo estos serán algunos de los parámetros que se contemplan: el peso de una tradición en la transcripción de la lengua aborigen; el peso del aprendizaje de la lecto-escritura en una lengua no-amerindia (que sea el español u otra lengua); el reconocimiento de las variantes dialectales.

#### *Peso de la tradición de lo escrito*

En la lengua autóctona, generalmente, los hablantes de una lengua determinada están bastante apegados al sistema de transcripción que ya conocen. En una ponencia, un estudiante colombiano guambiano contó al grupo de estudiantes del CCELA<sup>1</sup> al que pertenecía, cuál fue el proceso por el que pasó para adoptar un nuevo sistema gráfico, y cómo se logró la aceptación de la comunidad guambiana. Fue el fruto de un trabajo colectivo, de reflexiones y debates, y también de una actividad pedagógica. Creo que es a menudo un proceso largo, y no necesariamente lineal en el sentido en que puede haber varias etapas, varias tentativas —unas de las cuales, cuando sea posible, deberían probarse en publicaciones sin carácter definitivo, y debatidas en talleres y aulas. El mismo estudiante guambiano nos explicó que las resistencias al cambio venían mucho más de los maestros de escuela que ya practicaban y ense-

ñaban la lecto-escritura siguiendo el sistema antiguo, que de los jóvenes alumnos que estaban aprendiendo el nuevo.

No sería difícil añadir otros casos. Es cierto que es una responsabilidad grande cambiar un código gráfico en el que se ha producido cierta cantidad de textos y en el que han sido educados los hablantes. Se rompe con una tradición, se opera una ruptura con costumbres adquiridas, así que parece razonable primero aclarar sus métodos de análisis y buscar el consenso antes que tratar de imponer lo que fácilmente podría ser considerado como una decisión unilateral del investigador o del docente.

En la lengua en la que se efectuó el aprendizaje de la lecto-escritura, por otra parte, ocurre frecuentemente que el aprendizaje de la versión escrita de la lengua materna se halla bajo la influencia del código del idioma por el que empezó la enseñanza de la lecto-escritura. Cuando la primera lengua que se aprende a leer y escribir es la natal, se facilita enormemente el proceso de distanciamiento y de simbolización que implica el paso a la escritura y, lejos de obstaculizar el dominio de otra lengua, permite al contrario un mejor aprendizaje de ésta —tanto oral como escrita.

Se ha podido comprobar que las capacidades requeridas para descifrar un código gráfico ajeno están en relación directa con la soltura en el manejo del código con el que se empezó el aprendizaje de la lengua escrita.

### *Fragmentación dialectal*

A veces, el apego a un sistema gráfico es el resultado de consideraciones de otra índole. Me sorprendía al ver que un joven ashéninka<sup>2</sup> consignaba con mucho cuidado lo que eran meras variantes condicionadas, hasta que comprendí que eso le permitía dar cuenta de la especificidad de su propia variante dialectal. Al no reproducir estas variantes, no hubiera habido muchas diferencias con el asháninka, ni tanta con el machiguenga. Su transcripción le permitía preservar una diferencia que él consideraba como esencial.

Otro caso aparentemente opuesto, lo ilustra la anécdota siguiente: me acuerdo haber preguntado a un hablante kari'ña de la Guyana francesa si no era muy difícil leer el kari'ña tal como lo transcribe un Kari'ña del lado venezolano. Me contestó que a pesar de las diferencias en el léxi-

co, podía entender el mensaje sin mayores problemas. Al apuntar el léxico como el campo donde se observan las diferencias más notables, demostraba la facilidad con la que puede descifrar un sistema gráfico bastante diferente del que viene practicando.

De manera más general, el tomar en cuenta las variantes dialectales es frecuentemente antagónico con el proceso de normalización que es uno de los criterios a menudo contemplados cuando se trata de adoptar una graffa. Otro factor que dificulta la adopción de una graffa uniformizada se encuentra cuando la lengua autóctona se halla hablada en diferentes países, la comunidad lingüística dividida por diferentes entidades políticas, cuyas lenguas oficiales son diferentes. Cabe preguntarse por lo demás, la conveniencia de tal uniformización...

### *Transmisión de las tradiciones orales*

Quisiera tocar además el aspecto de la recopilación de las tradiciones orales. Eso puede llevarse a cabo por medio de varias técnicas. Métodos audiovisuales u otros canales de información –como por ejemplo programas radiofónicos– pueden ser un vehículo eficaz de las culturas minoritarias. En Surinam, una federación arawak<sup>3</sup> tiene un espacio diario en un canal nacional. Es también el caso de los Sames en el norte de Suecia. Por otra parte, técnicas gráficas, tales como dibujos, ilustraciones, tiras cómicas han sido probadas con éxito: más espontáneas, más inmediatas, abren un espacio alternativo a la expresividad.

Como se sabe, el receptor, el recopilador, tiene alguna influencia sobre el emisor, y el mensaje producido. Durante una visita en una clase de adolescentes machiguengas, se improvisó un taller sobre su tradición oral. Fue muy esclarecedor para mí escuchar cómo interpretaban uno de sus mitos, Yakónero, y comprobar cómo en la misma comunidad existían variantes diferentes. Lo más interesante fue poder confrontar las diferentes versiones y las explicaciones que se les dieron. De la pluralidad de enfoques surge el enriquecimiento de las visiones. Por ser interactivos, los talleres en tradición oral despiertan reflexiones fecundas sobre el papel esencial de toda tradición oral, que tal vez sea el de transmitir a los indivi-



duos el conocimiento de las prácticas religiosas y sociales mediante las cuales el hombre puede ubicarse en su grupo y en la sociedad que lo rodea. Aunque no sea necesariamente el objetivo principal, se observan a menudo además efectos secundarios sobre el adiestramiento en lecto-escritura, porque estos intercambios abren frecuentemente el debate sobre las divergencias entre los dos registros, oral y escrito, y los procedimientos estilísticos propios de cada uno de ellos.

El hecho de asociar en una participación activa a las comunidades —o a las personas con quienes trabaja el lingüista— les permite reapropiarse parte de su cultura, no tanto al recibir informaciones que pueden ser de difícil acceso para ellas (como textos y documentos antiguos por ejemplo), sino también al afirmarse como agente dinámico frente al investigador-receptor y frente a la sociedad que éste representa. Al hacerse una mejor representación del trabajo de investigación, se llega a operar un distanciamiento y por consiguiente una mejor configuración del objeto del estudio.

Estoy convencida de que, en muchos casos, los grupos amerindios están en capacidad de evaluar ellos mismos sus necesidades, hacer un balance de las fuerzas interactuantes, y tomar las decisiones oportunas a base de su percepción de la situación. Eso no quiere decir que los investigadores no tengan ninguna responsabilidad, ni que no tengan algún papel que jugar. Idealmente, la relación entre el investigador y el grupo con el que trabaja debe ser participativa, interactiva y aclaratoria, aunque tal vez lo más importante sea sembrar reflexiones, despertar inquietudes y dejar lo más claro posible sus objetivos así como ofrecer las herramientas y las técnicas que tiene a su disposición. Es altamente deseable el aprendizaje escrito de la lengua materna porque a través de él se hace posible para los pueblos indígenas objetivar su imagen y su alteridad cultural, enfocar desde otro punto de vista, y por lo tanto afianzar, por medio de un movimiento autoconsciente, sus propios valores y su identidad.

Por fin, tomaré un ejemplo sobre el tema muy específico de las denominaciones. Cuando empecé a trabajar con los Añún, grupo étnico que vive en la Laguna de Sinamaica (Venezuela) y en sus alrededores, el nombre con el que eran conocidos, tanto localmente como en la literatu-

ra, era «paraujano». Descarté este término por la connotación netamente negativa que tenía en la región y adopté el vocablo añún, que significa «humano, gente» y es la auto-denominación del grupo. Esta denominación no era muy conocida, sino por las pocas personas que seguían teniendo algún conocimiento de la lengua, y cuando se creó un grupo de trabajo en la Laguna de Sinamaica, se llamó «Movimiento Cultural Paraujano», lo que puede ser visto como una reapropiación, por su propia cuenta, de la imagen negativa que vehicula localmente la palabra «paraujano». En lo que se refiere a los Arawak de las Guayanas se llaman ellos mismos Arhoaka cuando tratan con extranjeros. La autodenominación es Loko (plural Lokono). El primer término no parece ser percibido como peyorativo, es el más antiguo en la literatura, aunque esté hoy en día en competencia con «Lokono» en publicaciones más recientes (ver Patte 1978, 1981, 1986a, 1986b, 1989, 1990, 1992, 1993, 1997, 1998, 1999).

Los puntos evocados aquí no son sino algunos de los que más me han interesado en mi práctica de lingüista. No son sino el reflejo de las reflexiones surgidas de experiencias vividas, y si volvemos a mi pregunta inicial ¿cuál puede ser la participación de un lingüista en un programa de etnoeducación?, estoy consciente de haber dejado de lado muchas cuestiones esenciales, aun cuando la misma pregunta encierra en sí unos límites precisos. La dificultad radica en la desproporción entre lo que se define como una experiencia personal y un problema de dimensiones eminentemente sociales, por lo tanto enmarcado en una realidad nacional. En la mayoría de los casos, las respuestas no pueden ser encontradas, sino de manera muy específica, en el espacio y en el tiempo.

La concepción y la realización de un programa en etnoeducación implican generalmente el conocimiento de varios parámetros que requieren la colaboración de varios investigadores, expertos, y especialistas de diferentes disciplinas (etnología, sociología, lingüística, pedagogía, etnohistoria, etc). Por mi parte, veo esta participación como esencialmente puntual, y de carácter técnico. Se trataría de un círculo cuyo inicio –la percepción y la evaluación de las necesidades educativas– y el final –los objetivos o el objetivo a realizar– deberían quedar en manos de la comunidad. El investigador o el especialista en una de las discipli-

nas necesarias para la realización del proyecto, debería servir de agente de transmisión en un momento u otro del ciclo que va desde la formulación del proyecto hasta su realización. Su papel debería ser acompañar y sostener dentro de los límites de sus capacidades, los proyectos que generalmente nacen localmente.

NOTAS:

- <sup>1</sup> Centro Colombiano de Estudio en Lenguas Abórigenes, Universidad de los Andes/ CELIA del CNRS, Bogotá.
- <sup>2</sup> Ashéninka, Asháninka y Matsichenga (o Machitsenga), todos de la familia arawak, son idiomas de la Selva central peruana muy estrechamente emparentados (ver Patte 1994).
- <sup>3</sup> Arawak: se trata aquí del nombre del grupo que vive en la costa atlántica desde Delta Amacuro hasta la Guyana francesa, pasando por Guyana y Surinam.

REFERENCIAS:

- Patte, MF. (1978) " Etude phonologique de la langue añun parlée dans la région de Sinamaica (Venezuela) " *Amerindia* 3: 57-83.
- \_\_\_\_\_ (1981) " Les préfixes personnels en añun – Morphophonologie " *Amerindia* 6: 7-16.
- \_\_\_\_\_ (1986a) *La langue añun (ARAWAK) - Etude descriptive*, Thèse de 3ème cycle, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), 236 pp.
- \_\_\_\_\_ (1986b) *De los Añún*, Chantiers Amerindia, 44 pp.
- \_\_\_\_\_ (1989) "Estudio descriptivo de la lengua añún (o «paraujano») " *Paramillo* 8, UCAT, San Cristóbal (Venezuela), 132 pp.
- \_\_\_\_\_ (1990) "Entre Guajiros et Espagnols, les Humains - Récits añun " *Bulletin de l'IFEA* XIX n°2 : 499-506.
- \_\_\_\_\_ (1992) "Kentyoreri et Korinto - Le piège de la trahison" *Journal de la Sté des Américanistes* LXXVIII-II: 184-203.
- \_\_\_\_\_ (1993) "Variations d'actance en añun " *Modèles linguistiques* 28: 75-87.
- \_\_\_\_\_ (1994) "La fiancée de l'Arc-en-ciel, mythe ashéninka, *Amerindia* 18: 109-138.

- \_\_\_\_\_ (1997) *Manuel de langue arawak* (traduction et présentation de *Arhwaka Lokonong Djang*, Université de Amsterdam-Ikyoshie, 1989, Pays-Bas), Ed. du Saule, Paris, 128 pp.
- \_\_\_\_\_ (1998) "De trois marques aspectuelles en arawak" *Actances* 9.
- \_\_\_\_\_ (1999) "Le participatif, une solution moyenne en arawak des Guyanes" *Amerindia* 24: 53-72.

## **El proyecto Unuma: la capacitación de maestros indígenas para la promoción de la lengua pemon**

Haydée Seijas\*

La gradual desaparición de las lenguas aborígenes es un problema generalizado en todos los continentes. Krauss (1996: 19) estima que más del 90 por ciento de las 6.000 lenguas que se hablan en el mundo están amenazadas de extinción; los datos censales de Venezuela muestran sin lugar a dudas que las lenguas indígenas que se hablan en este país se incluyen en esa triste mayoría, y por lo tanto se hace necesario establecer programas que permitan contrarrestar esa tendencia aniquiladora de la diversidad lingüística.

En este trabajo presentamos los aspectos esenciales del proyecto Unuma, un programa de acción que tiene entre sus objetivos la promoción del idioma pemon por medio de la capacitación de los maestros indígenas en lingüística y otras disciplinas necesarias para la producción y promoción de materiales de lectura en sus propias lenguas. Como marco para la descripción del proyecto y sus logros, ofrecemos una breve caracterización de la sociedad Pemón, y de los principales aspectos sociolingüísticos que en ella se observan.

Los Pemón están ubicados en la porción sureste de Venezuela, en el estado Bolívar; allí también residen otros 13 grupos étnicos diferencia-

---

\* CEVIAP/Unuma, Caracas.

dos, además de la población criolla dominante. Tal como sucede con los otros grupos indígenas venezolanos, los Pemon confrontan discriminación y violación de sus derechos fundamentales, incluyendo la pérdida de sus tierras ancestrales ante invasores interesados en las riquezas que ellas contienen, entre las que se cuentan oro, diamantes, maderas, potencial hidroeléctrico y grandes atractivos para el turismo.

El censo indígena de 1992 registra la población pemon en 19.129 personas (Venezuela 1993: 32), pero si se toman en cuenta tanto las omisiones censales como el crecimiento vegetativo, la población pemon actual se puede estimar en por lo menos 30.000. Ella representa aproximadamente el 7 por ciento del total de indígenas en el país, la tercera en tamaño, después de los Wayuu y los Warao.

Tradicionalmente los Pemon han ocupado las áreas de sabana próximas a ríos, viviendo en comunidades pequeñas, generalmente en viviendas multifamiliares. Como muchos otros grupos de la región Amazónica, la economía tradicional de los Pemon se basa en la horticultura, la pesca, la caza y la recolección. Los Pemon más conservadores mantienen el sistema tradicional de subsistencia que también incluye alfarería, tejido y comercio; pero a medida que las presiones sobre sus tierras han ido en aumento, y también en respuesta a las necesidades de la vida moderna, muchos Pemon se han desplazado a los pueblos y ciudades vecinas, y han adoptado nuevos medios de subsistencia, incluyendo el trabajo asalariado en los sectores gubernamental, minero y turístico. Dada la carencia en Venezuela de programas y estímulos para que los indígenas puedan proseguir estudios y entrenamiento en carreras gerenciales o técnicas, los Pemon más emprendedores generalmente se desempeñan como maestros o enfermeros —dos de las ocupaciones más prestigiosas y mejor pagadas en las sociedades indígenas en Venezuela.

El primer contacto de los Pemon con representantes del mundo no-indígena ocurrió hacia mediados del siglo XVIII (Armellada 1960); a partir de esa fecha y hasta principios del siglo XIX, tuvieron contactos esporádicos con los colonizadores, especialmente con los misioneros franciscanos quienes hacían visitas periódicas al territorio pemon en busca de «almas» que luego trasladaban a las misiones del Bajo Caroní. Hacia 1840

el culto del Aleluya, un movimiento religioso sincrético originario de la Guayana Inglesa (hoy República de Guyana) comenzó a ganar terreno entre los pemon; hacia principios del siglo XX los Franciscanos establecieron misiones permanentes en territorio pemon, y hoy día misioneros católicos y protestantes (principalmente adventistas) ejercen su oficio en ese territorio.

Probablemente debido a la temprana influencia de las misiones, en comparación con otros grupos indígenas del país, los Pemón presentan una tasa relativamente alta de alfabetismo en español; también la casi totalidad de las escuelas de su zona están atendidas por indígenas (Venezuela 1994); pero a pesar de esto y del Decreto 283 (del 20 de septiembre de 1979) que establece el Régimen de Educación Intercultural Bilingüe (REIB) en las escuelas de las zonas con población indígena de Venezuela, el español constituye la lengua de instrucción en todas ellas.

### *Aspectos sociolingüísticos*

El pemón pertenece a la familia lingüística Caribe, una de las más importantes de América del Sur en términos del número de lenguas que la constituyen. En Venezuela se hablan 8 lenguas Caribe además del pemón, y 5 de ellas (Akawayo, Wa'nai o Mapoyo, Kari'ña, E'ñapa o Panare, y Ye'kwana) se hablan en el estado Bolívar. En la porción oriental de esta entidad federal, en la zona colindante con Guyana, también se habla inglés, además de lenguas indígenas de las familias Arawak y Caribe (Akawayo y Kapon); en esta zona algunos pemón hablan inglés y las lenguas Caribe de Guyana, pero allí, como en el resto de su territorio, el más frecuente e intenso contacto de los Pemón es con el español, la lengua dominante.

La variabilidad dialectal del pemón es más compleja de lo que hasta ahora se ha descrito —aun en la literatura especializada. Generalmente se reconocen solamente tres variantes del pemón: Kamarakoto, Taurepan y Arekuna.<sup>1</sup> Pero hay que tener en cuenta que, tal como señala Villalón en este mismo volumen, las fronteras dialectales del pemón no están claramente definidas y por lo tanto se produce una gradación dialectal a lo largo de todo el territorio tribal. También es conveniente tener en cuenta que el Makushi, que se habla en Brasil, probablemente es una variante del

pemon y no un idioma separado, como se había creído. Existe además una tendencia unificadora del idioma, generada por la dinámica de los internados indígenas, los matrimonios entre personas de diferentes zonas, y las migraciones.

Para la escritura del pemon se han propuesto hasta ahora no menos de 5 alfabetos y/o sistemas ortográficos diferentes, de los cuales 3 están asociados a grupos religiosos (1 católico, 2 protestantes); a éstos se añade el llamado alfabeto «oficial»,<sup>2</sup> y el sistema de escritura utilizado dentro del proyecto Unuma. Adicionalmente hay que tener en cuenta que dos de los lingüistas que han participado en ese proyecto difieren en la interpretación de algunos aspectos específicos de la fonología pemon, especialmente sobre el alargamiento vocálico, la predictibilidad del acento y el *status* de la oclusiva glotal.

### *La competencia lingüística*

El pemon es una lengua vigorosa, ya que la mayoría de los integrantes de la etnia la hablan fluidamente; esto es especialmente cierto en las comunidades pequeñas y más aisladas que conservan el patrón cultural tradicional. Las cifras del Censo Indígena de 1992 para la población Pemon de 5 años y más muestran que el 98 por ciento de esa cohorte habla la lengua indígena, incluyendo un 34 por ciento que es monolingüe en pemon, y un 63 por ciento que es bilingüe en pemon y castellano. Desafortunadamente esta misma fuente indica que un 2,4 por ciento de los Pemon mayores de 5 años ya no hablan la lengua materna (Venezuela 1993: 231, Cuadro 5).<sup>3</sup> Tomando en cuenta la omisión censal de los Pemon residentes en zonas urbanas (Heinen y Seijas 1996), es muy probable que la proporción de no hablantes de pemon sea más alta que la que se puede calcular a base de las cifras oficiales. Pero aun estas cifras parciales muestran que la proporción de no hablantes de pemon creció más de dos veces en el período de 11 años transcurridos entre el censo indígena realizado en 1981 y el de 1992. En este mismo período la proporción de personas bilingües en pemon y en español creció de 55 por ciento a 66 por ciento (Seijas 1996).



Las cifras censales indican una preocupante tendencia de la concentración del monolingüismo en español en la población joven: el 96 por ciento de los Pemon que no hablan su lengua tienen menos de 30 años; se observa, además, una pérdida progresiva de la lengua materna a medida que se avanza en el tiempo, como se evidencia en la siguiente distribución de la proporción de no hablantes de la lengua autóctona por grupos de edad en la población Pemon de 5 años y más:

Grupos de edad	Proporción de no hablantes (%)
30 y más	4
20-29	7
15-19	10
10-14	26
05-09	52
Total	100

(Venezuela 1993: 231, Cuadro 5).

En las comunidades más apartadas, los niños pemon aprenden el español en las escuelas; pero en los contextos más aculturados el español constituye la lengua de comunicación entre los padres menores de 40 años y sus hijos.

No tenemos datos censales sobre la distribución regional de los no hablantes de pemon, pero -tal como sucede en otros grupos étnicos- es probable que éstos tiendan a concentrarse en las ciudades y pueblos criollos cercanos a su territorio tradicional. Se puede predecir que con el incremento de las presiones sobre la tierra y la necesidad de obtener trabajos asalariados, aumentará el número de pemon que quieran o se vean forzados a migrar a las áreas urbanas; muy probablemente esto tendrá como consecuencia la acentuación del riesgo de pérdida del idioma materno que parece estar asociado con la residencia urbana de los indígenas.

Actualmente no se dispone de información estadística sobre la distribución de la competencia lingüística por sexo, pero se observa que entre los Pemon las mujeres tienden a ser más conservadoras en cuanto a

la adquisición y uso de la segunda lengua. En la población más tradicional las mujeres entienden el español, pero no lo hablan; esto es particularmente cierto en las mujeres mayores de 40 años. Los hombres, quienes con frecuencia salen de sus comunidades en busca de trabajo asalariado, tienen mayor necesidad y más oportunidades de hablar español. Un hombre soltero puede viajar solo o en compañía de otros jóvenes; cuando un hombre casado sale a trabajar fuera de su comunidad, generalmente su esposa lo acompaña, pero usualmente ella no entra en contacto directo con los criollos.

### *Las lenguas de instrucción en las escuelas indígenas*

La educación intercultural bilingüe se oficializó en Venezuela en el año 1979 (Decreto presidencial 283 del 20 de septiembre). De acuerdo a los programas oficiales, los estudiantes indígenas deben aprender a leer y a escribir en la lengua materna; el idioma castellano debe introducirse gradualmente y usarse como lengua de instrucción única a partir del 4º grado. No obstante la letra y el espíritu de la ley, el Estado ha hecho muy poco para poner en práctica el Régimen de Educación Intercultural Bilingüe: los programas oficiales sólo se desarrollaron para el primer grado, el entrenamiento especial para los maestros indígenas es prácticamente inexistente, las necesarias investigaciones lingüísticas, sociológicas, antropológicas y pedagógicas están por hacerse, los textos de enseñanza y otros materiales de apoyo docente que debieron escribirse y publicarse en las lenguas autóctonas permanecen inéditos (Villalón 1994), los cargos directivos y supervisorios continúan en manos de los miembros de la sociedad dominante o de sus protegidos indígenas.

La educación intercultural bilingüe en Venezuela se mantiene sólo nominalmente y con un mínimo apoyo del indigenismo oficial, un sector carente de poder dentro de la burocracia gubernamental. Si no fuera por la perseverancia de muchos de los maestros indígenas, quienes sienten un sincero compromiso con el programa, éste hubiera desaparecido hace mucho tiempo.<sup>4</sup> Pero es poco lo que los maestros indígenas pueden hacer dentro del contexto oficial, más allá de sus intentos poco exitosos de

enseñar a sus estudiantes a leer y escribir en la lengua autóctona. La carencia de materiales de lectura en su propia lengua, así como la falta del entrenamiento adecuado de los maestros en la lectura y la escritura, y en las técnicas para la enseñanza de estas habilidades, se cuentan entre los principales factores que han contribuido al fracaso de la única parte del programa intercultural bilingüe que se mantiene en las escuelas indígenas.

Muchos maestros pemon genuinamente interesados en la promoción de su lengua, desearían continuar usándola como lengua de instrucción más allá del primer grado, y podrían hacerlo; pero se encuentran con la oposición de muchos padres y representantes quienes opinan que sus hijos van a la escuela principalmente a aprender español y otras materias que les permitan tener éxito en la sociedad dominante: una vana ilusión.

### *El proyecto Unuma*

En conocimiento de las variables y los factores descritos en la sección anterior, y ante el reiterado fracaso del sector oficial en atender las necesidades de la población indígena, en 1990 un pequeño grupo de indígenas y criollos constituimos una asociación sin fines de lucro: Unuma, Sociedad Civil de Apoyo al Indígena.<sup>5</sup> Unuma está orientada a apoyar a las organizaciones indígenas, especialmente mediante la oferta de entrenamiento y capacitación en materias que contribuyan a atender los aspectos fundamentales de la problemática indígena. En base a este objetivo general, en colaboración con la Federación de Indígenas del estado Bolívar, en 1992 iniciamos un proyecto dirigido a entrenar a un grupo de maestros pemon en materias que puedan concurrir a su mejor desempeño como docentes indígenas, y a capacitarlos para la producción independiente de materiales de lectura en su lengua. Con nuestra acción esperamos coadyuvar a mejorar la calidad de la docencia en las escuelas pemon, a fomentar y preservar el acervo lingüístico y cultural de ese grupo étnico, y a sentar las bases para facilitar la difusión de información útil a las personas cuya lengua materna no es el español.

El proyecto se inició con 14 maestros pemon, y ahora, a finales de 1995, cuenta con 23 participantes de los cuales 4 son maestros Kariña (2

del estado Bolívar y 2 del estado Anzoátegui). Centramos nuestra acción en los docentes indígenas como medio para asegurar un efecto multiplicador inmediato y de largo alcance.

El proyecto está conformado por tres componentes principales:

- capacitación para la docencia en escuelas indígenas,
- edición de materiales de lectura (libros de papel y de tela) en pemon,
- promoción de la lectura.

### *Capacitación*

En la esfera de capacitación el proyecto se ejecuta a través de talleres y cursos intensivos. Ambos se enfocan hacia materias que contribuyan a elevar la calidad de la docencia en las zonas indígenas, a revitalizar los valores culturales y lingüísticos autóctonos, y a producir materiales de lectura en lenguas indígenas. Tanto los cursos como los talleres reciben acreditación de la Universidad Nacional Experimental de Guayana (UNEG).

Los principales temas de los cursos y talleres son:

- lingüística,
- experiencias innovadoras para la enseñanza y promoción de la lecto-escritura,
- pensamiento lógico-matemático,
- habilidad lectora y desarrollo de la expresión escrita,
- autoestima y reafirmación étnica,
- diseño gráfico e ilustración,
- uso de la computadora en la edición de textos,
- elaboración de libros en tela,
- derechos de autor.

Especial atención reciben las materias que contribuyen a mejorar la calidad de la educación en la primera etapa de la educación básica; se enfatiza todo lo relacionado con el aprendizaje y desarrollo de la lectura y escritura en lenguas indígenas, en concordancia con lo establecido en el Decreto 283, anteriormente citado.

### *La capacitación en lingüística*

La lingüística orientada a la escritura de las lenguas autóctonas constituye una de las piedras angulares de la capacitación ya que este proyecto implica necesariamente el desarrollo de normas para la versión escrita de lenguas hasta ahora de tradición oral. A los participantes indígenas del proyecto les corresponde la responsabilidad histórica de iniciar y dinamizar el proceso de normalización de sus lenguas escritas, y por lo tanto es muy conveniente que reciban la formación en lingüística que les permita tomar decisiones informadas a ese respecto (véase Villalón en este mismo volumen).

### *Las publicaciones*

La producción de materiales de lectura en lenguas indígenas que sean atractivos en cuanto a contenido y diseño es uno de los objetivos primordiales del proyecto. Hemos producido y continuaremos produciendo libros convencionales, pero dados los costos, el tiempo y la tecnología requeridos para este tipo de edición, hemos comenzado a explorar técnicas para elaborar libros que puedan producirse localmente utilizando métodos artesanales, y materiales fácilmente disponibles y de bajo costo.

### *Los libros en tela*

En esta búsqueda hemos comprobado que los libros elaborados en tela dan excelentes resultados en términos de su resistencia, durabilidad, bajo costo y facilidad de elaboración; una de sus desventajas es el limitado número de ejemplares que pueden producirse, pero estamos experimentando con éxito la técnica de la xilografía para producir libros estampados a mano, o con una prensa sencilla, sobre tela o papel.

### *Logros*

Desde el inicio del proyecto en enero de 1992 hasta diciembre de 1995 se han obtenido productos y logros diversos, y muy satisfactorios; en el área de capacitación se han ofrecido: 21 talleres sobre las diversas materias que componen nuestro programa, 3 cursos intensivos de lingüística, 1 curso de diseño gráfico e ilustración, 2 cursos básicos de computación, 1 seminario con participación internacional.

Dentro del proyecto se han producido las siguientes publicaciones: 3 libros de cuentos infantiles tradicionales en pemon, 26 libros en tela (23 en pemon y 3 en kari'ña), 4 libros tridimensionales (1 kari'ña y 3 pemon).

Adicionalmente, diversas obras ya están digitalizadas y en diferentes etapas de producción, incluyendo: 300 taren (invocaciones curativas y propiciatorias de los Pemon), 2 cuentos en kari'ña, 1 compilación de cuentos de animales en tres dialectos de la lengua pemon, numerosas narraciones de diversa índole.

Los libros convencionales se distribuyen gratuitamente, especialmente en escuelas y bibliotecas. Con los libros de tela y los libros tridimensionales se han conformado «cajas viajeras» que circulan periódicamente por las comunidades de diversos sectores indígenas, de acuerdo a un itinerario acordado por los representantes de esas comunidades.

#### *Logros no cuantificables*

En un proyecto como el que nos ocupa, los logros no cuantificables, especialmente los referidos a cambios actitudinales, tienen una importancia fundamental; entre ellos destacan:

- el fuerte compromiso de los talleristas con el proyecto,
- el interés en aprender a leer en pemon expresado por adultos indígenas que antes de conocer nuestras publicaciones no se habían interesado en aprender a leer en castellano,
- las acciones multiplicadoras que los maestros participantes realizan en sus comunidades y escuelas.

#### *Consideraciones finales*

Los productos y logros obtenidos hasta ahora son muy satisfactorios tanto para los participantes indígenas, como para los facilitadores y gerentes del proyecto. Creemos que el buen desarrollo de éste ha estado fundamentado, ante todo, en tres de los principios que orientan nuestra acción:

- voluntariado y compromiso en la participación tanto de indígenas como facilitadores,

- la paridad en la toma de decisiones, compartida por talleristas, facilitadores y gerentes del proyecto,
- alta calidad académica de nuestra oferta y exigencias.

Indudablemente nuestro proyecto ha tenido éxito hasta ahora, pero cabe preguntarse si podrá mantenerse en el tiempo, y contribuir de manera efectiva a que el pemon se continúe como una lengua viva y creciente, adaptada a la vida moderna, con una tradición literaria vigorosa que pueda atender a la necesidad de preservar los valores tradicionales y al mismo tiempo crecer con la creación de escritores pemon contemporáneos. La respuesta a esta interrogante dependerá de la medida en que los participantes indígenas hagan suyo el proyecto y lo gerencien eficientemente.

#### NOTAS:

<sup>1</sup> Véase por ejemplo Thomas (1983) y Alvarez (1994).

<sup>2</sup> A este respecto véase Villalón (1994).

<sup>3</sup> Los datos de este censo parecen más confiables para los Pemon de las áreas más tradicionales que para los residentes en zonas urbanas; las cifras censales reflejan una seria omisión de estos últimos (Heinen y Seijas 1996).

<sup>4</sup> Quizás la resistencia de los sistemas burocráticos a desaparecer también ha jugado un papel en la persistencia del Régimen de Educación Intercultural Bilingüe.

<sup>5</sup> La autora forma parte del grupo fundador de Unuma Sociedad Civil de Apoyo al Indígena, ejerce el cargo de secretaria ejecutiva de la asociación, y coordina el proyecto de producción y promoción de materiales de lectura en lenguas indígenas.

#### REFERENCIAS:

- Álvarez, J. (1994) «Bibliografía sobre pueblos y lenguas del área Circum-Roraima (con énfasis en el pemon y en la comparación de las lenguas caribes)», *Opción* 10 (13): 153-172.
- Armellada, C. (1960) *Por la Venezuela indígena de ayer y de hoy*. Monografía N° 5. Sociedad de Ciencias Naturales La Salle. Caracas: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.
- Fishman, J. A. (1991) *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Heinen, H. D. y H. Seijas (1996) «La actual coyuntura indígena en Venezuela», *Ms.*
- Krauss, M. (1995) «Status of native American language endangerment», en Cantoni G. (ed.) *Stabilizing indigenous languages*: 16-2; Flagstaff: Northern Arizona University 1.

- Seijas, H. (1996) «La sociolingüística de los grupos indígenas de Venezuela: Realidades y posibilidades», *Encuentros* 10 (30): 12-17.
- Seijas, H. y R. Lizarralde (1993) *Los indígenas de Venezuela y su relación armónica con el ambiente*. Caracas: CORPOVEN.
- Thomas, D. J. (1983) «Los Pemón», en *Los aborígenes de Venezuela*, Volumen I, W. Coppens Ed. Gen., Etnología Contemporánea I, R. Lizarralde y H. Seijas, eds.: 303-379. Caracas: Fundación La Salle.
- República de Venezuela, Oficina Central de Estadística e Informática (1993) *Censo Indígena de Venezuela*. Vol. 1. Caracas: OCEI.
- \_\_\_\_\_ (1994) *Censo Indígena de Venezuela 1992: Nomenclador de Asentamientos*. Tomo II. Caracas: OCEI.
- Villalón, M. E. (1994), *Educación para indígenas en Venezuela: Una crítica razonada*. Documento de Trabajo N° 9, Caracas: CEVIAP.
- \_\_\_\_\_ (1997) «Experiencias en la elaboración de materiales de lectura y desarrollo de una norma escrita en lengua pemón», en este mismo volumen.



## Experiencias en la elaboración de materiales de lectura y desarrollo de una norma escrita en lengua pemón

María Eugenia Villalón\*

En las páginas que siguen resumo brevemente algunas de mis experiencias como antropolingüista en un proyecto destinado a producir materiales de lectura en las lenguas indígenas de Venezuela. Dicho proyecto, realizado por Unuma Sociedad Civil de Apoyo al Indígena, con la participación de la Federación de Indígenas del estado Bolívar, tiene entre sus metas principales proveer las destrezas y recursos necesarios para que los participantes indígenas produzcan textos legibles, comprensibles y atractivos en sus respectivas lenguas. Como parte del equipo de Unuma, mi tarea es contribuir al desarrollo de las habilidades lingüísticas, técnicas y cognitivas necesarias para tal fin. Unos de nuestros grandes temas de reflexión conjunta a lo largo del proyecto han sido los siguientes: ¿cómo presentar una narración oral en forma escrita? y ¿cómo mejorar la redacción en la lengua natal?

Traducidas en acción, nuestras respuestas constituyen una intervención dirigida en el proceso de adoptar y generalizar el uso de la lectoescritura en el idioma natal. Intervenciones parecidas se han incrementado en Venezuela en la última década, en parte para llenar el

---

\* Universidad Central de Venezuela, Caracas.

vacío creado por el fracaso del Régimen de Educación Intercultural Bilingüe (REIB). Sin embargo, la originalidad de la nuestra radica en la importancia que le concedemos a la formación lingüística y literaria del participante indígena, con el fin de fomentar su iniciativa e independencia de criterio en el proceso de crear registros escritos en su lengua. Y aunque la lectoescritura nunca se recibe simplemente, ni se adopta en total pasividad, lo cierto es que en Venezuela nunca se le había prestado mayor atención a los aspectos sociolingüísticos de este proceso, ni se entreveía la necesidad de facilitar y fomentar el protagonismo indígena en el mismo. Estas pautas figuran entre las principales motivaciones antropolingüísticas del esfuerzo que describo aquí.

### *Organización del trabajo*

En la producción de libros de lectura los indígenas aportan los textos. Usualmente estos constituyen versiones escritas de una narración oral, condensada y transcrita según las mejores intuiciones del respectivo recopilador. Una vez que el grupo adopta un texto para su publicación, éste se trabaja colectivamente a lo largo de varios talleres, en los cuales se combina la corrección del texto, ilustraciones y maquetas de imprenta, con la instrucción lingüística y la práctica de otras destrezas. La producción de los dos primeros libros absorbió casi dos años -debido en parte a las circunstancias que describo abajo- pero este lapso se ha recortado notablemente con la experiencia acumulada.

### *Experiencias en la producción de libros de lectura en pemon*

Al poco tiempo de trabajar con los primeros textos pemon pude constatar que el alfabeto utilizado, adoptado a raíz de la efímera implantación del REIB, era deficiente. Por ejemplo, ignoraba contrastes fonémicos como el alargamiento vocálico y, por el contrario, marcaba contrastes no fonémicos como por ejemplo, los alófonos de la oclusión glotal y de la aproximante labiovelar. Adicionalmente, existían marcadas interferencias del castellano en el pemon escrito, especialmente en el orden de las pala-

bras, las normas ortográficas y estilísticas, y en la segmentación morfé mica. Así mismo, el pemon escrito no registraba ni consideraba la estructura discursiva de la lengua. Por último, la producción colectiva de los libros puso de relieve la naturaleza y grado de la variación dialectal existente en pemon.

En los párrafos siguientes describo algunas de las repercusiones que estos cinco factores -el alfabeto, la interferencia lingüística, la estructura del discurso, la variación dialectal y la normalización- tuvieron en el desarrollo de nuestro trabajo.

### *Sobre el alfabeto pemon*

Frente a las deficiencias ortográficas encontradas, y considerando que las metas del proyecto exigían desarrollar y ensayar colectivamente normas para incipientes registros escritos, tomamos dos decisiones simultáneas: 1) redimensionar el proyecto a fin de reforzar el entrenamiento lingüístico de sus integrantes indígenas, y 2) proponerle a los pemon algunas revisiones razonadas de su alfabeto. Por un lado, estimábamos que sería contraproducente publicar libros que reforzaran y perpetuaran esas deficiencias que, muy probablemente, estarían entorpeciendo el aprendizaje de la lectura y escritura en pemon. Y por el otro, estimábamos que si ellos debían decidir sobre su ortografía, necesariamente debían contar con las herramientas y criterios técnicos para tomar decisiones informadas. Como resultado de la primera decisión comenzamos a dictar talleres de lingüística, y a medida que avanzaba la sofisticación técnica de los pemon se fueron considerando las revisiones alfabéticas más importantes, enfatizando siempre su naturaleza experimental y elaborando los argumentos técnicos que las sustentaban. En busca del consenso, algunas decisiones tomaron casi un año en producirse, mientras que otras permanecen aún bajo consideración. Hasta agosto de 1996 los integrantes pemon del proyecto de Unuma habían adoptado las siguientes modificaciones al alfabeto empleado inicialmente: 1) marcar el alargamiento vocálico mediante el símbolo [ː]; 2) homogeneizar la ortografía de la oclusión glotal y sus alófonos preglotales y sonoros mediante un único símbolo [ʔ]; 3) homogeneizar la ortografía de la aproximante labiovelar y sus alófonos

fricativos bajo el símbolo [ w ]; y 4) escribir el segmento aproximante de los diptongos [iy] y [\*w] que la norma ortográfica en uso obligaba a representar como [üi] y [uu], con [y] y[w] respectivamente, quedando en la práctica las secuencias [üy] y [uw].

Las reacciones iniciales a las modificaciones propuestas fueron mixtas, variando desde la aceptación hasta el escepticismo y la renuencia. La resistencia era sobre todo de orden psicosocial y político. Aunque los talleristas ya disponían de las nociones elementales para entender el razonamiento y la justificación lingüística de las propuestas, se preguntaban si valía la pena el cambio. Pensaban que la gente se iba a confundir, y que el prestigio de los maestros y alfabetizadores se vería en entredicho. Quedaría al descubierto que habían estado enseñando «cosas incorrectas». Y después de todo, ¿qué garantías había de que no nos estaríamos equivocando como lo hicieron aquéllos que propusieron los alfabetos en uso? Por otra parte, en la dinámica sociopolítica de la misionalización y escolarización de los pemón, cada alfabeto utilizado constituye parte del «capital simbólico» del sector u organización que lo introdujo. Las letras, en este sentido y contexto, son un importante elemento sustentador del prestigio y autoridad de las diferentes instituciones que intervienen en la sociedad pemón. Se entiende así que cada una trata de conservar «su» alfabeto y generalizarlo lo más posible. Es por eso que nos ha parecido conveniente aprovechar las discusiones suscitadas para reflexionar en equipo sobre la naturaleza de los alfabetos, su fundamentación, y sus posibles impactos según los modos de introducción y adopción. En nuestros esfuerzos por contribuir a que los indígenas pudieran superar las dudas y encontrar respuestas a las múltiples interrogantes sobre cómo forjar una tradición escrita, enfrentamos las consecuencias de lo que a mi juicio conformó una de las más críticas debilidades de la implementación del REIB en Venezuela: pretender introducir la lectoescritura en una sociedad oral sin conocer las dimensiones sociolingüísticas del proceso, y desestimando el carácter experimental y participativo que debe imprimirse. Todo esto, pese a que el REIB se promovió como alternativa a la alfabetización pasiva y vertical que se venía impartiendo, especialmente por parte de las misiones (Villalón 1994). Así, transcurrida más de una década del fallido inicio del REIB, los pemón

confrontaron la necesidad de tomar decisiones históricas sobre su lengua para las cuales ese régimen no los había preparado. Con las publicaciones del proyecto comenzó a circular una nueva versión del alfabeto pemon, elevando a por lo menos cuatro las ortografías en uso. Esta realidad aliena entre los pemon la inquietud por iniciar el proceso de unificación de su escritura a fin de facilitar la comunicación intraétnica y avanzar en el desarrollo de una norma escrita.

### *Sobre la interferencia lingüística*

La comprobada interferencia del castellano en el pemon escrito, especialmente en el orden de las palabras, las normas ortográficas y de puntuación, y la segmentación morfémica, es uno de los principales legados de la alfabetización y escolarización que iniciaron los misioneros capuchinos en los años 30. Aparte de su empiricismo, los misioneros comparten la noción generalizada de que siendo el pemon una lengua minoritaria y subordinada, debe tomar el castellano como referencia para su transformación en lengua escrita y aún para su expresión oral. Muchos estiman que mientras menos sean las diferencias entre las lenguas indígenas y el idioma nacional, más se facilitará el diálogo intercultural e interlingüe. Sin embargo, esta posición no toma debida consideración del rol político, ideológico y simbólico que tienen las lenguas en contextos multilingües enmarcados por fuertes diferencias de poder y prestigio, y a la postre refuerza la subordinación del habla aborigen. En parte para balancear el discurso recibido, y en parte porque lo consideramos más adecuado, infundimos la idea, y demostramos continuamente en los talleres, que el pemon es analizable como sistema lingüístico único y como vehículo de expresión de una cultura particular, sin hacer referencia o comparación obligada con el castellano. Desde la producción de su primer libro, los pemon estaban en mayor o menor grado conscientes de la castellanización, pero no disponían de las herramientas para remediarla. Los talleres de lingüística, al enfatizar y demostrar la posibilidad de adoptar criterios más amplios y neutrales para analizar el pemon y tomar decisiones respecto a la redacción y la escritura, han ido llenado ese vacío. Por ejemplo, la familiarización con

nociones elementales de análisis morfológico ha permitido a los talleristas ensayar criterios para distinguir entre morfemas libres y ligados, y así superar la práctica recibida de unir ciertos morfemas a la palabra mediante guiones, o bien de escribirlos separadamente si el morfema análogo en castellano constituía palabra separada. En caso de duda, los talleristas discuten y razonan la solución que finalmente adoptan. Este procedimiento, a nuestro juicio, es mucho más fructífero y satisfactorio, pues aunque el tema de la segmentación morfé mica en pemon requiere más estudio, al menos los indígenas han adquirido mayor control e iniciativa en las decisiones lingüísticas que se van adoptando durante la elaboración de los libros.

Una situación similar existía con las convenciones de puntuación en pemon, las cuales habían sido calçadas enteramente del castellano. Por esta razón el texto narrativo pemon asumía el mismo aspecto que el nuestro (una sucesión de oraciones y párrafos), en completo desconocimiento de las grandes diferencias sintácticas y discursivas existentes entre los dos idiomas. Cuando los talleristas entendieron que podían desarrollar sus propias convenciones de puntuación, el horizonte de posibilidades se les ensanchó notablemente. Fue posible adoptar y asignarle usos propios a ciertos signos de puntuación tomando en consideración, inclusive, la estructura del discurso.

Sobre la estructura del discurso, una de las preocupaciones latentes del equipo de Unuma era asegurar que los textos publicados exhibiesen una estructura discursiva y una arquitectura textual adecuada. Habiéndole prestado atención a estos rasgos del lenguaje en un estudio anterior (Villalón 1995 [1992]), me acerqué a las narraciones pemon abierta a la posibilidad de encontrar en una estructura discursiva diferente de la nuestra. Después de todo, ¿qué criterios había, o qué criterios utilizaban los pemon para decidir dónde colocar un punto, una coma, o un signo de interrogación? Para comenzar a pensar las respuestas organizamos varios talleres sobre segmentación textual y demostramos a los talleristas que las convenciones estilísticas del castellano no eran únicas ni universales. Más importante aún, constatamos que podíamos adoptar la línea como constituyente primario del texto narrativo pemon, y ensayamos criterios para decidir qué constituye una línea y como organizar un texto con base en

ella. Los resultados fueron altamente positivos y los textos producidos resultaron mucho más legibles y comprensibles.

Todos los involucrados en la experiencia referida aquí hemos constatado que las innovaciones introducidas en el pemon escrito, desde la modificación del inventario fonémico hasta la reestructuración del texto en la página, han facilitado significativamente la lectura. Aunque aún falta mucho camino por recorrer, es evidente que el entrenamiento lingüístico le ha permitido a los talleristas producir textos mejor escritos, segmentados y compuestos que en el pasado, al tiempo que les ha devuelto parte de la iniciativa y el control que les corresponde sobre el proceso de adopción de la lectoescritura. Es decir, los está habilitando para forjar registros escritos en su lengua de manera crítica e informada.

### *Sobre las variaciones dialectales*

La caracterización generalizada del pemon es la de una lengua con tres dialectos definidos geográficamente, mutuamente inteligibles y equidistantes lingüísticamente: el pemon are:kuna, el tau:repan y el kama:rakoto. Esta visión de la variación dialectal se ha mantenido a pesar de que la evidencia no parece sustentarla (cf., por ejemplo, Villalón 1991) y de que las diferencias que distinguen las variantes mencionadas nunca han sido descritas con precisión. Los propios indígenas reproducen esta visión de su lengua, con el agravante de que el manejo inadecuado de la variabilidad lingüística (entre otros componentes sociolingüísticos) durante la introducción de la lectoescritura, afianzó el concepto reduccionista de que un dialecto debía prevalecer sobre otro por ser el más «puro». Igualmente, se reforzó y generalizó la idea de que las diferencias dialectales en pemon carecían de importancia y no afectaban la comprensión lectora. Sin embargo, el proceso de producción de libros de lectura puso de relieve que las mismas trascienden el plano léxico de la lengua y que pueden entorpecer la comprensión lectora. Asimismo, hemos constatado que la variación no posee fronteras geográficas nítidas, sino que se manifiesta a través de un número indeterminado de variantes que se entrecruzan, solapan y funden gradualmente. Entre los factores que afectan la dinámica dialectal

actual figuran el sistema de internados, que reúne a niños procedentes de distintos puntos de la geografía pemon, las migraciones, y la movilidad alentada por razones económicas y de trabajo. Ciertamente, a muchos pemon se les dificulta caracterizar su habla en términos de los tres dialectos tradicionalmente reconocidos. Ante esta realidad es fácil suponer que el tema de la variabilidad lingüística ocupa un lugar preponderante en el proceso de producción colectiva de los libros, principalmente porque los talleristas provienen de distintas zonas y poseen diferentes grados de familiaridad con las variaciones dialectales. Por este motivo, nuestras publicaciones identifican cuidadosamente el origen del texto y llevan un breve recuento de su transformación en libro. Esta información ayuda a identificar el habla de la publicación pero, claro está, no resuelve el problema de la variabilidad si lo que se busca es ensanchar el espacio social de la lectoescritura e incrementar el número de lectores. Esta meta exige disminuir al máximo el esfuerzo de traducción que implica la lectura transdiallectal. Luego de desechar la idea de incluir en cada uno de nuestros libros un glosario de equivalencias dialectales (la magnitud y naturaleza de la diferenciación lo hacía impracticable) decidimos ensayar con publicaciones bidialectales, incorporando al final del texto principal una traducción o versión en dialecto distinto. El hecho insoslayable, sin embargo, es que no contamos, ni contaremos a corto plazo, con una política satisfactoria sobre la variabilidad lingüística en pemon. Dicha política, demás está decir, deberá emerger de los mismos indígenas, una vez recabados, sistematizados y analizados los datos lingüísticos que permitan evaluar adecuadamente la diferenciación dialectal y tomar decisiones informadas.

### *Sobre la normalización de la lengua escrita*

Resulta evidente que la producción de materiales de lectura en lengua indígena según las pautas descritas anteriormente implica mucho más que sentarse al lado de un informante y transcribir palabras. Todo el proceso de producción colectiva supone la toma de múltiples decisiones sobre aspectos formales de la lengua -desde cómo escribir una palabra, hasta dónde colocar un punto- las cuales, en conjunto, proponen una norma para el pemon escrito.



Fuera de nuestros talleres y una vez distribuido el libro, ese cúmulo de decisiones fraguadas en la página escrita pasa al escrutinio del resto de la población. Con la discusión que ello suscita evaluamos y corregimos posteriormente nuestro trabajo. Esta fase de retroalimentación culmina el proceso de producción de un libro pemon, dando paso al siguiente. Esos libros, concebidos como proceso colectivo y comunitario, se erigen en objeto de reflexión sobre la lengua escrita, agudizan la conciencia en torno a ella y contribuyen a reducir la dosis de azar y equívocos que inicialmente acompañó su introducción.

Hemos visto que en las fases de producción de un libro pemon en las cuales interviene el antropolingüista, el trabajo se centra en la revisión y producción colectiva del texto, atendiendo los distintos elementos que entran en juego: la ortografía, la sintaxis de las frases y oraciones, la segmentación morfémica, la segmentación en líneas, la puntuación y, finalmente, la adecuada estructuración de la información. El producto final debe ser fácilmente inteligible y legible, pero al mismo tiempo inequívocamente pemon. Resta por aclarar que nuestros materiales de lectura se planifican monolingües en virtud de los objetivos propuestos: como medio de ensanchar el espacio social de la lectoescritura y como medio de reforzar el valor, uso y aprendizaje de la lengua autóctona. Se deja atrás la tradición de publicar libros de lectura bilingües en los cuales el texto indígena, como mero apéndice de la lengua dominante, aparece al lado de la traducción al castellano. El formato monolingüe equipara la condición del texto indígena a aquella del texto español en la sociedad mayoritaria, y por ende, contribuye a combatir la subordinación de la lengua aborígen.

REFERENCIAS:

- Street, B. V., ed. (1993) *Cross-cultural approaches to literacy*. Cambridge Studies in Oral and Literate Culture No. 23, Cambridge: Cambridge University Press.
- Villalón, M. E. (1991) «A spatial model of lexical relationships among fourteen Cariban varieties», en Mary Ritchie Key, ed., *Language Change in South American Indian Languages*: 54-94, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- \_\_\_\_\_ (1994) *La educación indígena en Venezuela: una crítica razonada*. Caracas: CEVIAP, Documento de Trabajo No. 9.
- \_\_\_\_\_ (1995) [1992] *Forma, significado y política de la narrativa heredada e'ñapa. Un análisis etnopoético*, Tesis doctoral. Ann Arbor: Michigan: UMI.

## Producción de material didáctico para la salud de las comunidades amerindias del Amazonas venezolano

Jean Chiappino\*

La obtención de la participación de las comunidades en el control de la salud constituye una de las mayores dificultades que encuentra el sistema sanitario planteado para los pueblos autóctonos. La biomedicina, por sí sola, no puede luchar en contra de las endemias sin la estricta observación, por parte de la población, de imprescindibles conductas terapéuticas y profilácticas. La tasa de las fiebres maláricas, por ejemplo, no puede retroceder si los enfermos, por un lado, no se tratan correctamente y siguen siendo portadores del *Plasmodium* –parásito responsable de la malaria–, y si el pueblo, por otro lado, no toma las medidas necesarias para luchar contra la propagación del zancudo, vector de transmisión de esta enfermedad.

Los médicos, enfermeros y auxiliares de salud del estado Amazonas, caso del cual hablaremos, saben bien que la falta de comprensión de las estrategias biomédicas por las comunidades es una de las causas que debe enfrentar el dispositivo de atención sanitaria. La inteligibilidad de las prescripciones médicas constituye para ellos, con el abastecimiento en remedios de los ambulatorios, una condición fundamental para que la presencia médica no siga siendo vana<sup>1</sup>.

---

\* Institut de Recherche pour le Développement (IRD), CELIA (CNRS), Paris.

Tomando en cuenta esta situación, se planificó un programa de investigación-acción principalmente basado sobre la aproximación de las ciencias sociales<sup>2</sup>. Su propósito consistía en elaborar un plan de educación sanitaria de los pueblos amerindios del Amazonas venezolano, focalizado en la comunicación de un mensaje médico claramente comprensible por las poblaciones<sup>3</sup>.

En este artículo trataremos de la producción de folletos bilingües<sup>4</sup> que se realizaron en el marco de este programa y, principalmente, de los aspectos relativos a la traducción de los preceptos biomédicos. Veremos que estos documentos responden a la aspiración de las comunidades en participar en el control de su salud. Constituyen unos de los instrumentos útiles para que se realice la necesaria colaboración entre las comunidades y el servicio médico-asistencial y se mejore el estado de salud de las poblaciones indígenas. Facilitando la comprensión de la acción médica, estimulan la participación de los pueblos en el control de las endemias. En su versión en lengua autóctona, representan un medio de comunicación susceptible de compensar la dificultad del personal de salud indígena del Servicio de Medicina Simplificada para transmitir prácticas que, en muchos casos, ellos mismos reconocen no entender muy bien. En su versión castellana, constituyen un modelo de expresión que puede ayudar a los médicos para ser comprendidos por los enfermos y agentes de salud indígenas, en la formación de los cuales ellos quieren colaborar activamente. En realidad, los indígenas capacitados conforman un personal local muy capaz de servirles en el desarrollo sanitario de las comunidades en las cuales ellos conviven de manera más continua que el personal exógeno.

### *Condiciones previas a la traducción de los folletos*

La producción de los folletos dedicados a reforzar la salud de los pueblos indígenas del estado Amazonas necesitó traducir y adaptar los preceptos médicos referentes a las mayores endemias presentes. A partir de la evaluación realizada por la Dirección Regional de Salud del estado se decidió considerar, en primer lugar, las enfermedades endémicas más graves para el porvenir de las poblaciones y los temas higiénicos necesaria-

mente complementarios. Se seleccionó así las diarreas infantiles, la malaria, la tuberculosis, las infecciones respiratorias agudas de los niños, las enfermedades sexualmente transmisibles y el SIDA, los problemas vinculados con el agua de beber, así como la higiene en general. Conforme a las dificultades vinculadas con las 19 lenguas habladas en la región (ver OCEI 1993), el programa se concentró en la traducción de las prescripciones médicas en las lenguas de los grupos numéricamente más importantes como los Yanomami, los Wothiha (Piaroa), los Hiwi (Guahibo), los Ye'kwana (Makiritare), los Kurripako y los Chase (Piapoco).

Dos objetivos guiaron el trabajo de producción de los documentos. Dar prioridad a la inteligibilidad del mensaje médico, y evitar la descalificación de las prácticas tradicionales así como la sobre-evaluación de la medicina moderna.

La comprensión de las conductas terapéuticas y profilácticas occidentales por las comunidades depende de la traducción del mensaje biomédico, pero ésta no puede considerarse como una traducción literal de las recetas prescritas por los médicos ni tampoco limitarse, como se suele pensar, a una simple transposición de ellas al lenguaje coloquial.

Para que el enfermo, indígena —o no—, hablante del castellano —o no—, siga el tratamiento y, por eso, frecuente debidamente el ambulatorio, se necesita que entienda la obligación de modificar su comportamiento habitual. Esta aceptación depende de todo un contexto socio-cultural que el mensaje médico debe integrar en el acto comunicativo que constituye la consulta. La transmisión de explicaciones es indispensable para que los elementos del diagnóstico y las prescripciones médicas sean aceptadas. Esta condición es sumamente importante para el médico o el enfermero a pesar de la dificultad inherente a la situación lingüística. En un caso de malaria o de cualquier otra enfermedad endémica, se entiende que la toma forzada de un comprimido que debe tragar el enfermo, gesto al cual puede considerarse que se reduce el acto médico en una situación de incomunicabilidad, no basta para curar el enfermo ni para resolver la situación mórbida. Además, provoca generalmente una resistencia a la medicina moderna. En la práctica médica, la comunicación forma parte de la relación que todo agente sanitario debe mantener con el enfermo y, mu-

chas veces, con sus familiares para que sean aceptadas las medidas indispensables para el establecimiento del diagnóstico, la terapia y/o la profilaxis. El texto de los folletos trata entonces de presentar todos los argumentos contextuales y socio-culturales necesarios para el entendimiento no sólo de la receta prescrita, sino también de los exámenes y controles indispensables para la cura de la enfermedad.

### *Traducción de los folletos*

La transposición y la traducción de los textos suponen un trabajo pluri-disciplinario. Resultan, en primer lugar, de las encuestas antropológicas organizadas para entender la concepción de las sociedades amerindias acerca del problema sanitario escogido, así como su manera de pensar la enfermedad y la salud en general.

En nuestro caso, este trabajo, además de haber beneficiado del avance de las investigaciones y análisis ya realizados en relación con esta materia, ha consistido en una primera fase en recopilar datos mediante talleres<sup>5</sup> que reúnan tanto al personal médico-asistencial como a los representantes de las comunidades durante 2 a 3 días. Repartidos en mesas según las etnias, los participantes reflexionan sobre la concepción particular que ellos mismos tienen de la enfermedad o del problema sanitario estudiado en el taller. Luego cada grupo de trabajo presenta públicamente sus resultados y un especialista expone el punto de vista de la medicina moderna. Sigue un debate y una confrontación de ideas.

A continuación de los talleres se redacta un primer texto a partir, de un lado, de los datos biomédicos proporcionados por los médicos y, por otro lado, de los datos antropológicos recogidos por los antropólogos a fin de adaptar el mensaje médico básico. La redacción del texto es sometida a dos exigencias, conformarse con la prescripción determinada por el Ministerio de Salud para el problema sanitario considerado e integrar principios autóctonos fundamentales. La toma en cuenta de tales condiciones da mayores posibilidades de lograr un mejor control de la salud, pues satisface tanto a la lógica biomédica como a las leyes culturales propias de cada sociedad. Las recomendaciones serán aun más

aceptadas por las poblaciones indígenas que se dialoga con sus normas socio-culturales.

En esta primera fase, el texto es el resultado de un trabajo de adaptación al universo amerindio de un problema sanitario tratado desde el punto de vista biomédico. Contiene además de los preceptos médicos relativos al diagnóstico, tratamiento y profilaxis de cada enfermedad, un breve recuento histórico de la evolución del pensamiento occidental y un corto relato que valoriza el saber de la sociedad indígena sobre el tema.

Se observa que la indicación de la variación con el tiempo de la concepción médica sobre las afecciones es una realidad muy bien recibida por los pueblos indígenas. El hecho de saber que el conocimiento médico actual no fue adquirido de una vez pero en el transcurso de un largo proceso histórico, relativiza la impresión todopoderosa de la medicina occidental y le confiere una accesibilidad más inmediata. Además, el conocimiento de las concepciones antiguas que nuestros padres tenían acerca del tema sanitario y que no se encuentran en muchos casos tan alejadas de las que tienen las culturas amerindias, facilita la aceptación de las estrategias actuales que se trata de enseñarles.

En una segunda fase, se considera la propia traducción del texto. La primera versión castellana de la cartilla se somete a prueba en algunas comunidades para averiguar el grado de comprensión del texto, contando para ello con locutores bilingües de cada cultura, cuando es posible.

Como consecuencia de esta consulta se mejora el texto al descubrir puntos de incompreensión. Éste sigue mejorándose y complementándose a lo largo de su traducción en las diversas lenguas, al comparar las reacciones de los traductores. Estas mejoras y complementos explicativos implican revisar la versión castellana del texto original.

La dificultad que representa el deseo de traducir *à la carte*, para cada grupo étnico y conforme a su manera de concebir la enfermedad y la salud, los preceptos biomédicos y la complejidad de sus estrategias no es sino aparente. Depende, en buena parte, de la costumbre que tenemos de oponer de manera radical la biomedicina y las prácticas de las sociedades amerindias. La representación materialista que tenemos, por un lado, de la medicina moderna, que reducimos a la teoría alopática de la sanación, y

la representación espiritualista que tenemos, por otro lado, de los comportamientos sanitarios amerindios —que focalizamos sobre los aspectos más extraños de la actividad chamánica—, nos impiden ver los puntos de acercamiento lógico existentes entre ambas técnicas medicinales (ver J. Chiappino 1995a, 1995b, 1997).

La representación que las culturas amerindias elaboraron a propósito de la materia viva y su reproducción nos ofrece conceptos muy adecuados para dar cuenta de la potencia de los remedios propios de la medicina alopática. Aunque los términos generalmente empleados para traducir estos conceptos, tal como los de «alma» o de «espíritu», refieren al orden sagrado, se recomienda utilizar las palabras de «fuerza vital» o «energía» que se avienen perfectamente en el contexto biomédico que nos concierne. Por otra parte, las culturas amerindias valorizan un principio de equilibrio isomórfico que se manifiesta en la sobrevivencia de la materia viva y que está asociado a un complejo paradigma de oposiciones de categorías tales como caliente/frío, dulce/salado, seco/húmedo, alto/bajo y vivo/muerto (ver A. Butt Colson y C. Armellada 1977, 1985; J. Clarac de Briceño 1981; J. Chiappino 1995 a, 1995b). Estas analogías permiten volver inteligibles, por ejemplo, las técnicas de rehidratación relativas a las diarreas, pero también numerosos principios de lucha en contra de los zancudos —caso de la malaria— u otras enfermedades vinculadas con vectores (ver J. Chiappino 1997). La práctica tradicional de lixiviación, por ejemplo, que interviene en el enfriamiento de la yuca, así como las estrategias de búsqueda de las enfermedades por los espíritus, nos ofrecen muchas comparaciones posiblemente explotables para explicar ciertos medios de diagnóstico o de profilaxis como las vacunas en el caso, entre otros, de la tuberculosis (J. Chiappino *ibid.*).

La conformidad de los textos con la lógica médica de las prescripciones médicas, depende de la habilidad de los traductores para entender el mensaje y con ello lograr adaptarlo al modo de pensar autóctono sin desviarlo ni inducir a equívocos, sobre todo, en la dosis y duración del tratamiento. No obstante, la adecuación de los textos a la lógica médica no impone obstáculos insuperables. El concepto de energía o fuerza, y las concepciones relativas al equilibrio vital convienen, con el apoyo de analo-



gías chamánicas, para cubrir los campos conceptuales inherentes al propósito educativo que planteamos. No se necesita, como sucede en otros contextos, crear conceptos para traducir nociones inexistentes<sup>6</sup>. El conocimiento antropológico tanto de la lógica del acto médico como de las prácticas chamánicas permite reinterpretar el discurso generalmente demasiado elitista de la medicina moderna para elaborar unos folletos de salud que sean a la vez inteligibles, adaptados a las posibilidades de recepción de las poblaciones y que no transmitan malentendidos, cuyas consecuencias son bastante graves para la comprensión y la eficacia de la acción médica.

### *Adaptación de las prescripciones médicas a la cultura amerindia*

En la producción de folletos para la salud de las comunidades indígenas la traducción del mensaje biomédico corresponde a algo diferente que la pura transposición lingüística: abarca con una profunda atención a las características culturales de las comunidades a las cuales se dirige. Aunque sean elaboradas para enseñar prácticas nuevas, el mensaje que transmiten no considera solamente la comprensión de técnicas y estrategias. Debe demostrar que la acción médica no se opone a los valores fundamentales de la cultura ni trata de sustituirlos.

Se necesita, aquí, recordar que para muchas comunidades del Amazonas, estas nuevas prácticas son desconocidas. Varias veces son consideradas capaces de transformar el ser e, incluso, cargadas de una intención potencialmente nociva.

En el caso de la diarrea del niño, por ejemplo, hablar de hacer tomar una gran cantidad de agua y de sal para explicar la acción del suero oral de rehidratación, es un procedimiento que las familias pueden pensar como dañino. En la concepción amerindia de la vida, la toma de agua con sal se concibe como un exceso de frío que puede oponerse al equilibrio vital de la persona<sup>7</sup>. El elemento hídrico y el elemento salino son ambos del orden del frío y pueden agravar el equilibrio vital del niño ya perturbado por el agente causal de la diarrea. De allí el rechazo del suero oral cuando está solamente presentado con la expresión inspirada de la fórmu-

la occidental «dar de beber mucha agua con sal». El malentendido al origen de este rechazo toma toda su importancia cuando uno se recuerda que la diarrea infantil es una de las mayores causas de muerte entre esas poblaciones<sup>8</sup>. En estos casos, y sin entrar en los detalles de la explicación de la presión hidrostática interesada en la curación de la diarrea, es suficiente comparar el suero oral a las papillas autóctonas utilizadas para curar dicho desequilibrio. En esta perspectiva se recomienda utilizar la palabra «té»<sup>9</sup> para explicar el efecto del suero oral, comparándolo así al efecto «suavizante» de las hierbas tradicionalmente empleadas en contra de la diarrea. Así se da a entender muy claramente la potencialidad del suero oral sin contradecir las concepciones indígenas según las cuales toda ruptura brutal y/o prolongada del equilibrio vital del cuerpo puede llevar al individuo a la muerte.

También un rechazo de las vacunas o de los remedios puede ocurrir si se sugiere que la vacuna equivale a la introducción en el cuerpo de agentes extraños. En este caso, las poblaciones pueden percibir una voluntad de transformar a la persona. Mejor entonces explicar la estrategia de «suavización» empleada en la preparación de las vacunas y compararla con el «lavado» de la yuca.

Por cierto, un mensaje que contiene argumentos contrarios a los principios fundamentales de la sociedad no facilita la acción médica. No obstante, la resistencia a la toma del remedio o del seguimiento de los tratamientos o inyecciones profilácticas (las vacunas), así como el rechazo del dispositivo de salud planteado para las comunidades indígenas, no dependen exclusivamente de malentendidos y desacuerdos relativos a los principios fisiológicos fundamentales para la sociedad. Son también función del desconocimiento de los principios fundamentales vinculados con el orden social y simbólico.

La falta de reconocimiento de los chamanes y la poca atención acordada al papel de los mayores y de las personas influyentes de las sociedades amerindias —las que son sabias y guían a las comunidades— refuerzan la resistencia y rechazo acerca de la intervención médica.

El caso ocurre en los territorios indígenas cuando el personal asistencial, concentrado sobre el único aspecto biológico (caso del MSAS,

ver MSAS 1991) y/o conmovido por una ideología religiosa (sobre ese punto, Chiappino 1992), desvaloriza el conocimiento ancestral y descalifica los poderes de los especialistas indígenas.

A fin de lograr la aceptación, a la vez, de las recomendaciones sobre los nuevos comportamientos y sobre el personal que los transmite, el texto de los folletos buscará evitar de presentar una ideología capaz de introducir rupturas sociales. En este sentido no es muy adecuado que el servicio médico, que se propone ayudar y reforzar la salud de las comunidades, condene la actividad chamánica.

No hay obligación ninguna de presentar las técnicas de la medicina occidental como exclusivas de las prácticas ancestrales, y mucho menos cuando se sabe que se debe aprovechar, en muchas oportunidades, remedios y técnicas curativas autóctonos como consecuencia de la escasez de remedios en los ambulatorios. El dispositivo oficial no puede tampoco, por su parte, concebirse como autónomo en cuanto a la selección del personal local que incorpora y al papel social que éste tiene que cumplir a través de su cargo, cuando se reconoce que, por falta de personal, se necesita la presencia de personas autóctonas. Con estas condiciones ¿cómo pensar que el servicio sanitario se puede dispensar sin obtener el consenso previo de los pueblos, tanto sobre el mensaje médico y el personal local que lo va a transmitir? ¿Cómo pensar que un sistema de salud que daría la impresión de introducir unas graves fracturas sociales a propósito de la concepción del ser humano, el orden social y/o cósmico pueda ser aceptado y pueda provocar la participación de las comunidades en el control de la salud?

En este contexto la producción de los folletos supone, además de la evaluación de su traducción por parte de los médicos para que se conforme a la lógica científica propia de la medicina, una necesaria evaluación por parte de los chamanes y ancianos para que el texto sea conforme a los principios fundamentales propios no sólo de su concepción de la enfermedad y la salud, sino también de la organización social.

La adecuación de los textos a la estructura social y al papel del hombre en el universo, depende de la manera cómo se incluye referencias al lado de nuevas estrategias sanitarias a la función de los chamanes y al conocimiento de los ancianos y ancestros. El propósito del mensaje no

consiste en enseñar el saber local ni tampoco la terapéutica chamánica. Consiste en reconocer los conocimientos y valores indígenas a dentro de la técnicas médicas enseñadas.

La consulta de los chamanes y ancianos acerca del texto constituye un primer reconocimiento de la organización social. El visto bueno por parte de estos personajes facilita la aceptación así como el seguimiento de las recomendaciones que los jóvenes auxiliares de salud transmitirán.

Las referencias al conocimiento tradicional y ancestral pueden variar según la enfermedad y la sociedad. Cuando se trata, por ejemplo, de la preparación del suero oral de rehidratación del niño con diarrea aguda, se recomienda a los grupos en los cuales se necesita que el chamán «sople» toda nueva comida del niño, que lo haga sobre el agua que sirve para preparar el suero. Se aconseja también, cuando la comunidad no posea los sobres de sales para confeccionar tal suero y en la espera de la llegada de los sobres que hay que mandar a buscar rápidamente, que se utilice los tés o bien las papillas que se preparan tradicionalmente para estos casos. Esto mismo se puede realizar para cualquier toma de remedio.

En las sociedades donde los rezos de un chamán son la costumbre, se aconseja asociarlos con la toma de la prescripción médica. La intervención del médico o del servicio médico, así como el uso del remedio, no deben prohibir la actuación de un chamán si el grupo lo desea. Ninguna de esas prácticas entran en contradicción radical con la lógica biomédica ni la prohíben cuanto más claramente sea explicada y argumentada. Hemos observado repetidamente que, cualquiera sea el veto que se oponga, la actuación de los chamanes de todos modos sigue realizándose conjuntamente cuando la comunidad la desea, ya sea de manera visible o a escondidas. Seguir descalificando y/o prohibiendo los actos chamánicos no logra sino provocar el desinterés hacia la medicina. Si bien las comunidades indígenas del Amazonas reconocen una eficacia aparente a la medicina moderna, no se la acreditan la eficiencia necesaria para resolver el problema mórbido. Según sus concepciones, la enfermedad es frecuentemente asociada con una intencionalidad nociva de un ser humano o de un ser sobrenatural y la resolución del mal requiere la intervención de un chamán. Al sistema etiológico autóctono corresponde un sistema terapéutico del

cual la biomedicina no es representativa y al cual no puede sustituirse. A fuerza de una lógica de dominación cultural, religiosa o política, la actividad chamánica no entra en contradicción con la lógica científica de la biomedicina. Del punto de vista de la práctica médica ella está aún recomendada si contribuye al bienestar del enfermo y de su familia.

*Adaptaciones relativas a la comprensión de la dosis  
y duración del tratamiento occidental*

En la adaptación de la traducción al componente socio-cultural, surge también el complejo problema de la comprensión de la sanación en relación con la duración del tratamiento y la repartición cotidiana del remedio. Para la dificultad de memorización de las tomas de remedios, su repartición en el día y la duración total del tratamiento se puede recurrir a una representación gráfica.

Debemos subrayar que la linealidad empleada para representar, en nuestra sociedad, una secuencia con un esquema dibujado para ser leído siguiendo un rumbo que va de la izquierda a la derecha y de arriba hacia abajo, no es sistemáticamente significativo para la mayoría de los casos amerindios.

Al nivel lexical, la secuencia del tratamiento en el día se traduce refiriéndose muy sencillamente a las principales posiciones del sol –amanecer, mediodía, atardecer– y su duración, a las posiciones de la luna. Al nivel ilustrativo, la proyección gráfica sobre la cual se puede situar las acciones médicas (toma de remedio, visita al ambulatorio, etc.) parece más fácilmente inteligible por la mayoría de las comunidades cuando se representan los principales momentos de las intervenciones médicas en relación con los símbolos del sol o de la luna (sol saliendo, a la vertical, poniéndose; o bien luna creciente, llena, nueva, decreciente, nueva, etc.). Sin embargo, estos símbolos tienen que ser proyectados sobre curvas, lo que evoca la bóveda celeste. Es, por lo menos, lo que resultó claramente de las consultas y de los esbozos realizados durante los talleres de dibujo organizados para ilustrar los textos y las partes más complejas del mensaje. Por ejemplo, en el caso del complejo y largo tratamiento de la tubercu-

losis, es importante que el personal médico pueda mostrar al enfermo o a sus padres una representación dibujada de la duración del tratamiento (ver ejemplos de dibujo en J. Chiappino 1997: 274-286).

La comprensión del seguimiento del tratamiento a largo plazo así como el cambio de remedio constituye una dificultad particular. La necesidad de seguir la toma de remedios a pesar de que los signos clínicos desaparecieron a consecuencia del primer efecto del tratamiento, es un obstáculo muy grande en el tratamiento de las endemias más graves como la tuberculosis. Igualmente, es problemático el cambio de remedios en caso de que los primeros no resulten eficaces.

La comparación con la secuencia, tal vez muy larga, de las múltiples intervenciones, además realizadas por varios chamanes, en contra de los agentes patógenos más difíciles de desalojar —chamánicamente— del cuerpo del enfermo, logra ayudar en la comprensión de la duración del tratamiento y del cambio de terapia. En estos casos, la asociación con la actividad chamánica es muy favorable pues ambas estrategias son comparables y se complementan. Es decir, el beneficio que se puede esperar de no desacreditar la actividad chamánica y de poder asociar ambas prácticas para facilitar el entendimiento de las estrategias biomédicas.

### *Adaptación específica de la presentación de los folletos*

Las ilustraciones son capitales en la producción de los folletos como soporte de formación sanitaria de las comunidades. En nuestro caso multiplicamos los dibujos que fueron realizados por representantes de las comunidades en el transcurso de talleres específicos (ver C. Alès 1997).

Si la ilustración parece indispensable para dar un aspecto más atractivo a los folletos y aclarar unas técnicas bastante complejas, la realización de los dibujos por personas de la cultura presenta un interés de una importancia muy particular. Permite no sólo descubrir malentendidos del mensaje, no anotados a través de la única comunicación oral, sino también evitar, en la esquematización ilustrativa, la proyección occidental de nuestro modo de representar el espacio y el tiempo.

La comprensión de diversas escenas para ilustrar el proceso propio de una terapéutica compleja o de un proceso biológico, no se encuentra necesariamente facilitada por la disposición, como ya se mencionó, que consiste en presentar los esbozos en líneas que van de la izquierda a la derecha y de arriba para abajo. Mejor será seguir, en muchos casos, los modelos que los dibujantes utilizan espontáneamente con su «perspectiva en escala» (C. Alès *ibid.*) o disponiendo las figuras sucesivas sobre una línea que va, sin interrupción, de la derecha a la izquierda y de la derecha a la izquierda, o de arriba para abajo y al revés (lo que recuerda la manera de escribir de la Grecia antigua o del Etrusco, llamada *boustrophedon* por imitar el surco dejado por el buey que labra la tierra).

Además, aparece que los indígenas no tienen ninguna dificultad para representar en sus dibujos espontáneos la simultaneidad de ambos tratamientos médico y chamánico. Eso no sólo confirma que no consideran cada medicina como exclusiva de la otra, sino también que esta complementariedad puede ser explotada, lo vimos para el ejemplo de la tuberculosis, para hacer entender la duración del tratamiento biológico y/ o el cambio de remedio.

En nuestra experiencia se observa que la intervención de los propios actores indígenas mediante el trabajo de los dibujantes constituye un paso importante en la estimulación de la participación, ya emprendida mediante la colaboración de los traductores en la adaptación de los textos. Los rasgos culturales introducidos por los ilustradores y encontrados en los vestidos de los personajes y el ambiente socioeconómico, refuerzan el deseo de las comunidades de aceptar el mensaje transmitido por los documentos. Gracias a la conveniencia de las imágenes y la adaptación en idioma indígena de lo ilustrado, el documento resulta muy accesible para cada comunidad y, a dos niveles, pues «habla» tanto a los lectores como a los analfabetos.

Sobre este punto hay que destacar que los mayores, aunque muchas veces no leen, miran los folletos con mucha atención e interés. Eso demuestra que los documentos pueden incluso servir para enseñar e incitar a la lectura. La idea según la cual la manera escrita de presentar el mensaje médico podía provocar un rechazo de parte de la población de las

comunidades que se encuentran en su mayoría analfabetas, estaba muy equivocada. La valorización de la cultura que revela la presentación bajo la forma de consejos sencillos, reunidos en folletos comparables a los libros de los extranjeros y, además, escritos en lengua autóctona, suscitó de inmediato el interés de los indígenas hacia esta producción. Su contenido representa un mensaje accesible en unos documentos propios en los cuales pueden, según dijeron, aprender mucho sobre las enfermedades y sus tratamientos y, finalmente, sobre una cuestión tan preocupante como lo es la cuestión sanitaria.

La diversidad del modo de transcribir los idiomas, conforme a la multitud de los alfabetos introducidos por la variedad del personal educativo, constituye, con las variaciones dialectales existentes entre las regiones, una dificultad que obstaculizó la reivindicación en producir documentos realmente específicos a cada caso. Por límites del tiempo reservado al programa se decidió, para facilitar una más rápida difusión del conocimiento sanitario, publicar los documentos, siguiendo el modo de transcribir mayoritariamente conocido en cada etnia. Esta dificultad debería ser muy fácilmente traspasada según la idea de que lo más importante no es tanto la producción en sí de documentos escritos, sino la transmisión oral de su contenido. Con este propósito, en ciertos casos introdujimos entre comillas unos equivalentes dialectales. Planificamos acompañar la producción de folletos con la grabación de cintas, cuyo modo oral de transmisión, muy factible en las comunidades cercanas de las misiones, podía compensar la dificultad de lectura cualquiera sea su origen<sup>10</sup>.

Sería importante formalizar la integración de folletos bilingües en un plan de formación de promotores o agentes sanitarios indígenas, así como proseguir organizando talleres del tipo de los que permitieron su elaboración pues constituyen elementos importantes en la educación del personal sanitario indígena y la promoción de la higiene entre las poblaciones. Se espera también que tales documentos sean incorporados al currículum escolar a través del Ministerio de Educación en el marco del Régimen de Educación Intercultural Bilingüe<sup>11</sup>. En el futuro se puede proponer no sólo adaptar las escrituras que no convienen para unas comunidades sino también mejorar el estilo mismo. Los folletos produci-



dos no deben considerarse como hechos de una vez por todas. Se necesita como mínimo pensar en mejorarlos y aportar en los tratamientos que siempre evolucionan las adaptaciones idóneas.

Para concluir insistiremos sobre la importancia del papel educativo para la obtención de la participación de las comunidades en el control de la salud. En este sentido, la producción de material didáctico inteligible es capital. Esto implica como condiciones indispensables que la expresión del mensaje médico y su presentación, bajo la forma de folletos de referencia, sean también redactados en lengua vernácula y sigan conformes a la lógica tradicional. La valorización de la lengua materna y el respeto de las costumbres autóctonas constituyen, con la integración de un personal auxiliar indígena, unos factores inconmensurables en la aceptación de las recomendaciones curativas y profilácticas por las comunidades y la eficacia de todo tipo de servicio médico-asistencial que promover en las situaciones de aislamiento y distancia socioeconómica comparables.

#### NOTAS:

- <sup>1</sup> Diferentes trabajos y programas analizaron los elementos para promover un mejoramiento de la salud en el Amazonas (ver Seijas 1998, Diaz & Fischer 1993).
- <sup>2</sup> Coordinado por el autor, este programa se desarrolló de 1994 a 1997 y fue financiado principalmente por la Comisión de la Comunidad Europea. Se benefició de la participación del Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación (ORSTOM-Venezuela), de la Escuela de Antropología de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES) y del Instituto de Medicina Tropical de la Universidad Central de Venezuela (UCV, Caracas), de las Direcciones Regionales de Salud y de Saneamiento del Ambiente (Puerto Ayacucho), del Servicio Autónomo para el Desarrollo Controlado del Estado Amazonas (SADA-Amazonas) del Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables (MARNR, Puerto Ayacucho), de la Organización Regional de los Pueblos Indígenas del Amazonas (ORPIA, Puerto Ayacucho), y de la Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (G.T.Z., Caracas). Para los resultados del programa, ver J. Chiappino & C. Alès eds. 1997.
- <sup>3</sup> Los proyectos educativos ya propuestos en Venezuela y otros países son generalmente demasiado influenciados por la lógica de la medicina occidental y el modelo

hospitalo-curativo que ella sigue para ser eficaces en las comunidades aisladas. Ver, por ejemplo, los ensayos de la Fundación Zumaque (1994a, 1994b, 1995), del Ministerio de Salud Pública de la República de Ecuador (1991), de Nicaragua (Vásquez & Mosquera 1994), de Brasil (Figueroa & Mainburg 1993) y la crítica del modelo hospitalo-curativo de la medicina asistencial en el Amazonas Venezolano (Armada 1997: 301).

- <sup>4</sup> «Cómo mantener la salud de su cuerpo», «El agua de beber», «Las diarreas infantiles», «La malaria», «La tuberculosis», «Las infecciones respiratorias agudas infantiles», «Las enfermedades sexualmente transmisibles y el Sida» (Chiappino J. & C. Alès eds. 1996).
- <sup>5</sup> Se organizaron talleres pluriétnicos a Puerto Ayacucho, para las poblaciones indígenas del Norte del estado Amazonas, y a La Esmeralda, para las del Sur.
- <sup>6</sup> Pensamos en la creación de palabras que se necesitan introducir para traducir en lenguas amerindias conceptos occidentales como, por ejemplo, los términos inherentes a una Constitución, ver J. Landaburu (en este volumen) para el caso de la traducción en lenguas indígenas de la nueva Constitución de Colombia de 1991.
- <sup>7</sup> Sobre la concepción amerindia del equilibrio vital en relación con un balance de caliente/frío, seco/húmedo, dulce/salado, ver A. Butt Colson & C. Armellada de 1977, 1985; J. Clarac de Briceño 1981.
- <sup>8</sup> Ver UNICEF 1994.
- <sup>9</sup> En Venezuela la palabra «té» sirve para definir todo tipo de infusiones preparadas a base de hierbas.
- <sup>10</sup> Se grabó una versión sobre casete de los 7 folletos en Yanomami (Chiappino 1998). Fue distribuida a las comunidades satélites de las misiones presentes en el territorio yanomami.
- <sup>11</sup> Sobre el Régimen de Educación Intercultural Bilingüe (REIB) en Venezuela, ver M. E. Villalón 1994.

#### REFERENCIAS:

- Alès, C. (1997) «La vida, la enfermedad y la muerte. Una iconografía de los pueblos de Amazonas», in J. Chiappino & C. Alès, eds., *Del microscopio a la maraca*. Caracas: Editorial Ex Libris: 45-224.
- Alès, C. & J. Chiappino (1985a) «Medical Aid, Shamanism and Acculturation among the Yanomami of Venezuela», *ARC/IWGLA/SI* 53: 73-90.
- \_\_\_\_\_ (1985b) «Chamanisme et médecine: rationalité divergente ou complémentaire? Le problème de l'intégration de l'assistance médicale chez les Yanomami», en *Bulletin d'Ethnomédecine*, 34: 23-48.

- Armada, F. (1997) «Aproximación a la situación sanitaria del estado Amazonas», in J. Chiappino & C. Alès, eds., *Del microscopio a la maraca*. Caracas: Editorial Ex Libris: 293-316
- Butt Colson, A. & C. de Armellada (1977) «Oposiciones binarias y tratamiento de las enfermedades entre los Akawaio», *Revista Montalbán*, UCAB (6): 183-219.
- \_\_\_\_\_ (1985) «El origen de la etiología de enfermedades y su tratamiento en la América latina» *Revista Montalbán*, UCAB (16): 5-45.
- Chiappino, J. (1992) «Participation caritative ou concertation: alternatives de l'assistance sanitaire prodiguée aux Yanomami du Venezuela», *Cahiers de l'ORSTOM, série Sciences Humaines, «Anthropologie et santé publique»*, vol. 28, n° 1: 99-121.
- \_\_\_\_\_ (1995a) «Corps matériel, chamanisme et modernité chez les Yanomami», *Techniques et Culture* 25-26: 159-192.
- \_\_\_\_\_ (1995b) «El Coloso yanomami frente al nuevo El dorado. Representaciones del ser humano y del medio ambiente: un envite de la participación comunitaria al desarrollo regional», en *Amazonas, Modernidad en Tradición*, GTZ / SADA-AMAZONAS-CAIAH. Caracas: 175-204.
- \_\_\_\_\_ (1997) «Las Piedras celestes. Para una nueva forma de intercambio en el ámbito de la salud», in J. Chiappino & C. Alès, eds., *Del microscopio a la maraca*. Caracas: Editorial Ex Libris: 253-292.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Palabras para promover la salud entre los pueblos amerindios de Venezuela*. Documentos de Educación Sanitaria en Yanomamí. Puerto Ayacucho: Unión Europea / MARNR, Cintas n° 1-3.
- Chiappino, J. & C. Alès, eds. (1996) *Palabras para promover la salud entre los pueblos amerindios de Venezuela*. Documentos n° 1 a 7, 6 volúmenes, versión Chase-, Kurripako-, Wothíha-, Ye'kwana-, Hiwi-, Yanomami-Castellano. Caracas: CCE, PROCOMSIVA.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Del microscopio a la maraca*. Caracas: Editorial Ex Libris, 400 pp.
- Clarac de Briceño, J. (1981) *Dioses en Exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Caracas: Colección Rescate 2, Fundarte, 259 pp.
- Díaz, M. & J. M. Ficher (1993) «Elementos de análisis para el mejoramiento de la prestación de salud en el Amazona», en E. Estrella & A. Crespo, eds., *Memorias del 1° Simposio Salud y Población Indígena de la Amazonia*, Vol I. Quito: IMPRETEC: 291-295.
- Figueroa, A. L. & E. M. T. Mainburg (1993) «Formación de Indígenas como Agentes Comunitarios no Alto Río Negro, in *Salud y Población Indígena de la Amazonia*», en *ibidem*: 243-259.
- Fundación Zumaque (1994a) *Salud integral. La tuberculosis*. Caracas: CIBEARTE C.A.
- \_\_\_\_\_ (1994b) *Lactancia natural. Alimentos sin igual. Gula para la promoción de la lactancia natural*. Caracas: Instituto Nacional de Nutrición, 105 pp.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Salud integral. Parasitosis intestinal*. Caracas: CIBEARTE C.A. INA.
- OCEI (1993) *Censo Indígena de 1992*. Vol. I. Caracas: OCEI, Presidencia de la República.
- República de Ecuador, Ministerio de Salud Pública (1991) *Manual de normas para el*

*control de enfermedades diarreicas y manejo clínico del paciente con cólera*. Quito: Ministerio de Salud Pública, Dirección Nacional de Fomento y Protección, División Nacional de Salud Materno Infantil, Programa Nacional de Control de Enfermedades Diarreicas, 106 pp.

- República de Venezuela, Ministerio de Sanidad y Asistencia Social (1991) *Manual Normativo para Auxiliares de Medicina Simplificada y otro Personal Voluntario*. Caracas: MAS, 319.
- Seijas, H. (1988) *Informe del Seminario Taller «Aspectos antropológicos y sociológicos de la Atención Primaria en Salud en el Territorio Federal Amazonas»*, mecanografiado, CAICET, Puerto Ayacucho.
- UNICEF (1994) *Diagnóstico del Niño Amazónico*. Caracas: UNICEF, Corpográfica SRL, 243 pp.
- Vásquez, M. L. & M. Mosquera, eds. (1994) *Diarrea y Enfermedades Respiratorias Agudas en Nicaragua. Un estudio de Intervención Educativa 1982-1992*. Managua: Universidad Centro Americana de Managua, 235 pp.
- Villalón, M. E. (1994) *Educación para Indígenas en Venezuela: una crítica razonada*. Caracas: CEVIAP, Documento de Trabajo n° 9, 48 pp.

## LISTA DE AUTORES

- Catherine Alès, CNRS, Paris.
- Marc Augé, EHESS, Paris.
- Luis Bastidas Valecillos, CIET, Universidad de Los Andes, Mérida.
- Stephen Beckerman, University of Pennstate, Pennsylvania.
- Véronique Boyer, CNRS, Brasil.
- Jean Chiappino, IRD, Paris.
- Jacqueline Clarac de Briceño, CIET, Universidad de Los Andes, Mérida
- Jean–Pierre Dozon, IRD, EHESS, Paris.
- Nelly García Gavidia, Universidad del Zulia, Maracaibo.
- Carlos Figueroa, FIEB, Ciudad Bolívar.
- Jon Landaburu, CNRS, Paris.
- Michel Launey, CNRS, Paris.
- Manuel Lizarralde, Connecticut College, New London.
- Roberto Lizarralde, UCV, Caracas.
- Alexander Mansutti Rodríguez, CIAG, Universidad de Guayana, Ciudad Bolívar.
- Marie–Claude Mattei Müller, CELIA, Paris.
- Yves Moñino, CNRS, Paris.
- Paul Oldham, ILAS, University of London.
- Joanna Overing, University of St Andrews.
- Marie–France Patte, CNRS, Paris.
- François Picon, Université de Paris V, Paris.
- Belkis Rojas, CIET, Universidad de los Andes, Mérida.
- Haydée Seijas, UNUMA, Caracas.
- Nalúa Rosa Silva Monterrey, CIAG, Universidad de Guayana, Ciudad Bolívar.
- Emanuelle Kadya Tall, IRD, Paris.
- María Eugenia Villalón, Universidad Central de Caracas, Caracas.
- Stanford Zent, IVIC, Caracas.

Esta primera edición de *Caminos Cruzados*  
Ensayos en Antropología Social, Etnoecología y Etnoeducación  
se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2003  
en los talleres gráficos de **Producciones Karol C. A.**  
Telf.: 0274-2523870 - 2527238  
e-mail: [pkarol@icnet.com.ve](mailto:pkarol@icnet.com.ve)  
Mérida-Venezuela

El presente libro nos ofrece la oportunidad de conocer el avance de las ideas sobre los interrogantes más destacados de la investigación socio-antropológica y lingüística que se realiza actualmente en Venezuela y en sus espacios limítrofes, en Brasil y Colombia. El lector encontrará también ejemplos de sociedades africanas -de Benín y de Costa de Marfil- que dan materia de reflexión y de comparación. Esta obra es la expresión de la riqueza de las problemáticas cuando, ajustándose al seno del conocimiento, la antropología integra los diferentes puntos de vista al tomarse el tiempo de cruzar el camino de las disciplinas afines.

A partir de programas de investigación-participación o experiencias más concentradas en la investigación fundamental sin olvidar, por lo tanto, los intereses indígenas, las diversas contribuciones dan cuenta de las principales preocupaciones contemporáneas de las ciencias sociales. Se observa particularmente una doble orientación en los estudios. Una intenta superar los modelos explicativos monofactoriales y formular análisis que consideran diversos acercamientos, la otra trata de establecer vínculos entre la teoría y la práctica social. Ambos objetivos ilustran un mismo esfuerzo para establecer relaciones entre diferentes campos del conocimiento e integrar sus aportes específicos.

