



UNIVERSIDADE DA CORUÑA  
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

TESIS DOCTORAL

ANTROPOLOGÍA DE LA ETNICIDAD Y DEL DESARROLLO EN LA  
“UNIVERSIDAD INDÍGENA DE VENEZUELA”.

LAS COMUNIDADES E'ÑEPA Y EL MOVIMIENTO CULTURAL DE CAÑO  
TAUCA (1970-2008)

Luis Alcalá Baillie

2011

TOMO I

TESIS DOCTORAL  
SEPTIEMBRE 2011

Antropología de la etnicidad y del Desarrollo en la “Universidad Indígena de Venezuela”. Las comunidades E’ñepa y el movimiento cultural de Caño Tauca (1970-2008)

Tesis doctoral presentada por: Luis Alcalá Baillie  
Licenciado en Humanidades

Director de la Tesis: Luis Gárate Castro  
Prof. Titular Antropoloxía Social da Universidade da Coruña

## AGRADECIMIENTOS

El trabajo contenido en las siguientes páginas tiene sus raíces en la Facultad de Humanidades de la Universidad de A Coruña, donde allá por el año 1996 descubría la antropología social de la mano de los profesores José Antonio Fernández de Rota y Luis Gárate. Mi primer agradecimiento debe dirigirse por tanto a los docentes de esta Facultad y del programa de doctorado en Antropología Social (en particular a Enrique Couceiro), “culpables” en distinto grado de la grave decisión que supone iniciar una tesis doctoral, y especialmente a los que serían los directores de esta tesis: a José Antonio Fernández de Rota, por su ejemplo y su sabia orientación; y a Luis Gárate, por su crítica y su generosa dedicación a la ardua tarea de completar este proyecto.

Del otro lado del charco he contado con el apoyo inestimable de varias instituciones. A lo largo de mi estancia en Venezuela y con posterioridad he tenido el respaldo institucional del Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana, al que estuve adscrito como becario de la Agencia Española de Cooperación Internacional. En este centro los profesores Alexander Mansutti y Nalúa Silva me brindaron su hospitalidad y me proporcionaron las claves para comprender el contexto cultural de la investigación, además de asesorarme técnicamente en los proyectos de demarcación territorial en las comunidades E'ñepa, por lo que mi agradecimiento es inmenso. También he recibido un importante apoyo en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (concretamente de los antropólogos Abel Perozo, Stanford Zent, Eglée Zent y Leticia Marius, que han trabajado con distintas comunidades E'ñepa), y en la Fundación La Salle de Ciencias Naturales, donde además de la cercanía humana me surtieron de bibliografía fundamental para el proyecto. Cabe mencionar en este apartado al Padre Gonzalo Tosantos, autor de varias publicaciones sobre la lengua E'ñepa, que me aportó amablemente valiosos datos sobre las comunidades.

La mención de apoyos académicos podría en efecto ampliarse y detallarse más. En todo caso, la experiencia de una investigación de estas características me ha mostrado la importancia de la colaboración entre personas con inquietudes comunes. Las personas mencionadas en estos primeros párrafos han sido fundamentales en la estructuración de la tesis doctoral que aquí se presenta o la han enriquecido de distintas formas, si bien ninguna de ellas es responsable de los errores de contenido que puedan identificarse en el texto.

Los miembros de la Universidad Indígena de Venezuela han sido mi familia durante el trabajo de campo. Es una comunidad amplia y cambiante, un sinfín de nombres que son actores del contexto analizado pero también amigas y amigos. Todos tenemos en común una figura que marcó nuestros caminos, el Hno. José María Korta, “Ajishama” para los Ye’kuana, “Puka Wachon” para los E’ñepa. En el plano intelectual, es importante también recalcar aquí el valor de las investigaciones realizadas por los alumnos indígenas de la UIV, cuyos nombres son citados a lo largo del documento y distinguidos en la bibliografía.

Las comunidades Kei’pon y Wi’pon me han acogido con generosidad y me han tratado (casi) como a uno más, a pesar de mi torpeza y de los prejuicios que arrastraba desde otro mundo. Los E’ñepa han aportado luz en mi vida y espero que aporten luz a este planeta por muchos siglos.

De vuelta a casa, mis amigos ajenos a este “rollo de la antropología” me han recibido con pancartas en el aeropuerto, me han ayudado de distintas formas a elaborar este documento y, sobre todo, han perdonado (espero) mi distanciamiento a medida que me absorbía la tesis. Mi cuñado incluso se sometió a la lectura del primer borrador de esta memoria.

Agradezco a mis abuelos y a mis padres su ejemplo y la motivación para realizar mis propios sueños.

Para finalizar, le doy las gracias a Raquel, por apoyarme y vivir todo conmigo, por ser la fuerza que me ha empujado hasta aquí. A ella dedico de corazón este trabajo.



## **Aclaraciones formales y lingüísticas**

El presente estudio entrecruza lenguas diversas y complejos problemas lingüísticos, por lo que conviene explicitar de antemano algunas convenciones.

De forma general nos referiremos a los distintos grupos étnicos como “*los E’ñepa*”, “*los Ye’kuana*”, “*los Pumé*”, etc. Es decir, tratamos de utilizar la autodenominación de cada grupo con mayúscula inicial y sin concordancia de número, y por tanto no diremos “*los e’ñepas*”, “*los pumés*”, etc. . Al mismo tiempo intentamos no depender expresiones como “*la etnia E’ñepa*”, “*el pueblo E’ñepa*”, o “*la cultura E’ñepa*”. Evitamos en lo posible tales expresiones precisamente porque la génesis y el significado de las mismas constituye el objeto de nuestra investigación. Se trata no obstante de expresiones pertinentes en el contexto académico y político venezolano, por lo que recurriremos a ellas ocasionalmente para evitar perífrasis y neologismos. Por razones similares, el término “criollo” se utilizará de forma general para referirse a los no-indígenas, a pesar de constituir una categoría compleja y con un significado a analizar.

Debe subrayarse en este punto la decisión de utilizar de forma prácticamente exclusiva la denominación “E’ñepa” para referirnos al grupo étnico que protagoniza nuestro estudio. De este modo rompemos con el criterio predominante en la bibliografía hasta fecha reciente, donde se suele citar a este mismo grupo como “Panare”.

Todas las expresiones extraídas de lenguas indígenas se introducirán en el texto en cursiva, a excepción de los gentilicios (E’ñepa, Pumé, Hiwi...), los topónimos (Kei’pon, Wi’pon, Kakuri... ) y los antropónimos (Wiñi’, Hachava, Horomari... ), que figuran simplemente con mayúscula inicial. Los nombres personales indígenas se colocarán normalmente antes del nombre y apellidos convencionales, por ejemplo: Wiñi’ Pedro Fernández.

Respecto a la transcripción de la lengua E’ñepa, hemos utilizado las pautas establecidas por la lingüista Mattei Muller (Mattei Muller 1994), cuyo diccionario bilingüe intenta ser fiel al sistema fonético E’ñepa y a la vez utilizar en la medida de lo posible el alfabeto español con el fin de facilitar el aprendizaje de la lectura y escritura en ambas lenguas. No en vano los alumnos E’ñepa de la Universidad Indígena de

Venezuela asumen actualmente el modelo de Mattei Muller. Con algunos matices, las consonantes se leen como en el castellano venezolano (la **j** se corresponde con el fonema /h/). Las principales diferencias se encuentran en la existencia del grafema ' para indicar la oclusión glotal, y de las vocales **ï** (fonema /i/), entre una i y una u castellanas, y **ë** (fonema /ë/), entre una a y una e españolas.

Respecto al castellano, el documento emplea ampliamente variedades léxicas venezolanas, a menudo complementadas a pie de página con definiciones descriptivas y clasificaciones zoológicas o botánicas. Las expresiones que constituyen categorías específicas de la Universidad Indígena de Venezuela (*voluntario, aliado, anciano...*) se introducen en cursiva para señalar su significado particular en este contexto, su pertenencia a un código concreto. Finalmente, conviene advertir que los textos pronunciados o redactados originalmente en castellano por informantes o autores indígenas han sido revisados oportunamente para facilitar su inteligibilidad. Fundamentalmente se han corregido aquellas faltas de ortografía o coherencia gramatical que impedirían la comprensión de los textos, y no de forma exhaustiva. A pesar de su utilidad, estas correcciones encubren elementos relevantes como el grado de competencia en castellano y los lapsus y ambigüedades que pueblan el discurso. El lector deberá por tanto tener en cuenta la existencia de tales correcciones y la posibilidad de otros niveles de análisis a través de los textos originales que integran el archivo de la investigación.

Por último, para poder sincronizar con una base de datos las múltiples citas bibliográficas introducidas a lo largo del documento, hemos empleado las opciones de cita automática del programa Microsoft Word 2007. Entre los estilos de cita ofrecidos por este programa no se incluye el sistema (Autor, año: números de páginas) por lo que hemos aplicado en todo el documento el estilo Chicago (Autor año, números de página).

## SUMARIO

<b>1</b>	<b>Introducción</b>	<b>1</b>
<b>1.1</b>	<b>Objeto de estudio, contexto y objetivos de la investigación</b>	<b>1</b>
1.1.1	Definición del objeto de estudio	1
1.1.2	Descripción del contexto y sus principales componentes	3
1.1.3	Objetivos de la investigación	12
<b>1.2</b>	<b>Estado de la cuestión</b>	<b>14</b>
<b>1.3</b>	<b>Enfoque teórico</b>	<b>17</b>
1.3.1	Antropología simbólica	17
1.3.2	Antropología de la identidad	19
1.3.3	Antropología del Desarrollo y Economía Cultural	24
<b>1.4</b>	<b>Técnicas de investigación aplicadas</b>	<b>30</b>
<b>1.5</b>	<b>Cronología y circunstancias específicas de la investigación</b>	<b>31</b>
<b>1.6</b>	<b>Estructura de la memoria de investigación</b>	<b>32</b>
	<b>PARTE I: LOS E’ÑEPA</b>	<b>36</b>
<b>2</b>	<b>La Etnogénesis E’ñepa: historiografía, etnohistoria e identidad</b>	<b>37</b>
<b>2.1</b>	<b>Etnonimia e identidad: el lugar de los E’ñepa en la Historia documental</b>	<b>37</b>
<b>2.2</b>	<b>Arewa, el origen de los E’ñepa</b>	<b>42</b>
<b>2.3</b>	<b>Lectura etnohistórica de las Narraciones Heredadas</b>	<b>48</b>
<b>2.4</b>	<b>Repliegues y contactos en el s. XX: la formación de las comunidades Wi’pon y Kei’pon</b>	<b>52</b>
2.4.1	Wi’pon	52
2.4.2	Kei’pon	60
<b>3</b>	<b>El cambio cultural planificado en el marco de la <i>Conquista del Sur</i></b>	<b>64</b>
<b>3.1</b>	<b>Contexto y actores</b>	<b>64</b>
<b>3.2</b>	<b>La administración indigenista y los E’ñepa</b>	<b>67</b>
<b>3.3</b>	<b>La Iglesia Católica y los E’ñepa</b>	<b>71</b>
3.3.1	La figura de Monseñor Mata Cova y el Palacio Arzobispal de Ciudad Bolívar	71
3.3.2	Santa Fe de Guaniamito (Wi’pon) en el proyecto misional de la vía de Guaniamo	72
3.3.3	La misión Corazón de Jesús (Kei’pon) y la extensión misionera en el Río Cuchivero	78
<b>3.4</b>	<b>Católicos, Evangélicos, Dios y <i>Marioka</i></b>	<b>82</b>
<b>4</b>	<b>La cultura ante el cambio: ser y no ser E’ñepa</b>	<b>92</b>
<b>4.1</b>	<b>El modelo heredado</b>	<b>92</b>
<b>4.2</b>	<b>Las fuerzas del cambio</b>	<b>100</b>
4.2.1	La reconfiguración de la comunidad	100
4.2.2	E’ñepa emigrantes, asentamientos urbanos	104
<b>4.3</b>	<b>Estrategias liminales</b>	<b>110</b>
<b>4.4</b>	<b>Tecnología simbólica y poder</b>	<b>117</b>
4.4.1	La fiesta como escenario del cambio cultural	117
4.4.2	La asamblea comunitaria, escenario de la organización colectiva	125
4.4.3	Actores y medios simbólicos	127
<b>5</b>	<b>Socialización, identidad y educación formal: aprender a ser en una comunidad E’ñepa</b>	<b>133</b>

<b>5.1</b>	<b>Educación del cuerpo, vestimenta e identidad .....</b>	<b>133</b>
<b>5.2</b>	<b>Tener un nombre, nombrar el mundo .....</b>	<b>137</b>
5.2.1	Aprender a nombrar .....	137
5.2.2	El nombre criollo .....	144
5.2.3	Nombres y lugares .....	148
5.2.4	El marco sociolingüístico.....	152
<b>5.3</b>	<b>Aprender haciendo.....</b>	<b>154</b>
<b>5.4</b>	<b>La educación oficial: aulas y maestros.....</b>	<b>158</b>
5.4.1	La Escuela.....	158
5.4.2	El poder de los maestros .....	162
<b>6</b>	<b>Coordenadas de la identidad colectiva E’ñepa en la cosmovisión heredada ..</b>	<b>166</b>
<b>6.1</b>	<b>E’ñepa, “la gente” .....</b>	<b>166</b>
<b>6.2</b>	<b>E’ñepa y nē’na (lo salvaje) .....</b>	<b>168</b>
<b>6.3</b>	<b>E’ñepa y tato (criollo).....</b>	<b>170</b>
6.3.1	E’ñepa vs tato = araguato vs mono .....	171
6.3.2	Derrota, culpa y destino. ....	173
<b>6.4</b>	<b>Niveles y excepciones del Nosotros .....</b>	<b>175</b>
<b>7</b>	<b>Relaciones interétnicas y conflicto local .....</b>	<b>180</b>
<b>7.1</b>	<b>Procesos históricos y actores .....</b>	<b>180</b>
<b>7.2</b>	<b>Estructura de las relaciones de dependencia.....</b>	<b>184</b>
<b>7.3</b>	<b>Estructura de las relaciones de conflicto .....</b>	<b>188</b>
<b>7.4</b>	<b>La frontera étnica de los “rationales”: discurso y práctica .....</b>	<b>192</b>
<b>PARTE II: LA UNIVERSIDAD INDÍGENA DE VENEZUELA .....</b>		<b>197</b>
<b>8</b>	<b>Origen social de la Universidad Indígena de Venezuela .....</b>	<b>198</b>
<b>8.1</b>	<b>La revolución del Alto Ventuari: afirmación étnica y Desarrollo tecnocrático. ..</b>	<b>198</b>
<b>8.2</b>	<b>La Escuela de Voluntarios.....</b>	<b>206</b>
<b>8.3</b>	<b>Caño Tauca, lugar de encuentro de los pueblos.....</b>	<b>209</b>
<b>9</b>	<b>El camino institucional de una propuesta alternativa: la apropiación cultural de la educación superior.....</b>	<b>216</b>
<b>9.1</b>	<b>Justificación teórica y base jurídica .....</b>	<b>216</b>
9.1.1	La “educación indígena” en el contexto latinoamericano: factores, teorías y casos. ....	216
9.1.2	La experiencia educativa en las comunidades participantes en la UIV .....	221
9.1.3	¿Por qué <i>Universidad</i> ? Fundamentos teóricos y legales de la Universidad Indígena de Venezuela .....	227
<b>9.2</b>	<b>Evolución y reconocimiento institucional .....</b>	<b>234</b>
<b>9.3</b>	<b>Representatividad y apropiación desde abajo.....</b>	<b>238</b>
<b>9.4</b>	<b>Mujeres indígenas y género en la UIV .....</b>	<b>244</b>
<b>10</b>	<b>Estructura, Comunidad y Ritual.....</b>	<b>252</b>
<b>10.1</b>	<b>Tiempos y Espacios.....</b>	<b>252</b>
10.1.1	Los años y las horas del alumno .....	252
10.1.2	El valor de la austeridad .....	258
10.1.3	Autogestión y defensa de los recursos.....	265
<b>10.2</b>	<b>Estructura institucional y organización social.....</b>	<b>268</b>
<b>10.3</b>	<b>Coordenadas étnicas de la organización social .....</b>	<b>278</b>

10.3.1	Indígenas y <i>aliados</i> .....	279
10.3.2	Comportamiento grupal e identidad étnica.....	281
<b>10.4</b>	<b>La Asamblea.....</b>	<b>287</b>
<b>10.5</b>	<b>Ritualidad, apropiación simbólica y reconocimiento .....</b>	<b>290</b>
<b>10.6</b>	<b>Símbolos y significados de la comunidad.....</b>	<b>300</b>
<b>11</b>	<b>La experiencia intelectual de Tauca .....</b>	<b>305</b>
<b>11.1</b>	<b><i>Chiminketo</i> : donde se escribe, donde se registra, donde se representa.....</b>	<b>305</b>
<b>11.2</b>	<b>Aulas y Maestros.....</b>	<b>319</b>
11.2.1	El aula, la biblioteca, el cine.....	320
11.2.2	De indígenas antropólogos .....	327
11.2.3	Aprender en el bosque: el <i>anciano</i> en Tauca.....	337
11.2.4	(Re)conocer lo propio: el alumno durante el trabajo de campo.....	341
<b>11.3</b>	<b>Los “Nuevos piaches” .....</b>	<b>348</b>
<b>11.4</b>	<b>Teoría de la educación indígena: Aprender haciendo.....</b>	<b>354</b>
<b>12</b>	<b>Interpretando modelos económicos .....</b>	<b>358</b>
<b>12.1</b>	<b>Perspectivas teóricas.....</b>	<b>358</b>
<b>12.2</b>	<b>Nuevas conciencias.....</b>	<b>359</b>
<b>12.3</b>	<b>Modelos heredados .....</b>	<b>364</b>
<b>12.4</b>	<b>El laboratorio económico de Tauca.....</b>	<b>370</b>
<b>13</b>	<b>Lenguaje y discurso étnico: diálogos y desafíos culturales.....</b>	<b>380</b>
<b>13.1</b>	<b>Marco Teórico.....</b>	<b>380</b>
<b>13.2</b>	<b>El nuevo “Nosotros” étnico .....</b>	<b>382</b>
<b>13.3</b>	<b>Del origen común de criollos e indígenas al concepto de “Occidente”. .....</b>	<b>390</b>
<b>13.4</b>	<b>Caminos de la Divinidad .....</b>	<b>400</b>
<b>13.5</b>	<b>Tener un nombre, nombrar el mundo .....</b>	<b>406</b>
<b>14</b>	<b>Conclusiones .....</b>	<b>418</b>
	<b>Bibliografía.....</b>	<b>434</b>
	<b>Documentos Inéditos pertenecientes a la Universidad Indígena de Venezuela ....</b>	<b>446</b>
	<b>Otros documentos inéditos citados: .....</b>	<b>448</b>
	<b>Documentales .....</b>	<b>448</b>
	<b>Otros materiales.....</b>	<b>449</b>
	<b>Índice de Tablas .....</b>	<b>452</b>
	<b>Índice de Figuras .....</b>	<b>452</b>
	<b>Índice de Ilustraciones.....</b>	<b>452</b>
	<b>Índice de Mapas .....</b>	<b>454</b>

## **1 Introducción**

El trabajo que se expone a continuación se presenta como memoria de investigación para la obtención del título de Doctor en Antropología Social, cuyo proyecto fue aprobado dentro del programa de Doctorado *Lenguaje, Ciencia y Antropología* impartido por la Universidad de A Coruña, y dirigido sucesivamente por el Profesor Doctor José Antonio Fernández de Rota y Monter y el Profesor Doctor Luis Alberto Gárate Castro.

En las próximas páginas introducimos el trabajo mediante una serie de apartados destinados a establecer con claridad y coherencia los referentes que orienten la posterior lectura de los capítulos centrales del documento. En primer lugar definimos el objeto de la investigación y los objetivos de su tratamiento en el epígrafe 1.1. A continuación, el apartado 1.2. presenta el estado de la cuestión de acuerdo con las investigaciones que preceden la presente tesis doctoral. El marco teórico empleado en el análisis del objeto de estudio se establece en la sección 1.3, seguida de la 1.4, donde se explicitan las técnicas de investigación utilizadas y por tanto determinantes de la naturaleza de los datos aportados por el trabajo. El siguiente epígrafe, 1.5, detalla las circunstancias particulares que han condicionado la investigación y, finalmente, el apartado 1.6. presenta ordenadamente los contenidos que se desarrollarán con amplitud en los capítulos que forman el cuerpo de la memoria.

En definitiva, las próximas explicaciones pretenden presentar la globalidad de la investigación dentro de un marco coherente y, al mismo tiempo, proporcionar una guía de utilidad para la adecuada comprensión de los argumentos posteriores.

### **1.1 Objeto de estudio, contexto y objetivos de la investigación**

#### **1.1.1 Definición del objeto de estudio**

El objeto de la investigación aquí desarrollada es la O.N.G. Universidad Indígena de Venezuela en el contexto social y cultural de los grupos étnicos que participan en el proyecto, y particularmente en su relación con el grupo E’ñepa. Concebimos el proceso histórico y la red social de la U.IV. como un caso de especial interés dentro de las dinámicas del Desarrollo y los procesos culturales de la etnicidad.

Se trata por tanto de un objeto de estudio con una considerable amplitud histórica y geográfica, que encierra una complejidad cultural imposible de abarcar en su totalidad en un único ensayo. A pesar de la dificultad, la investigación realizada trata de ofrecer una visión global del fenómeno conjugada con un análisis profundo de los aspectos más relevantes para la temática particular. De este modo el objeto de estudio no solamente resulta asumible, sino que responde a una necesidad, puesto que a día de hoy no existen monografías dedicadas a comprenderlo en su globalidad y las referencias bibliográficas son mínimas. Por otro lado, una vez definidos los aspectos determinantes en el contexto histórico, geográfico y cultural mayor, la investigación se enfoca sobre dos contextos locales concretos: las comunidades E’ñepa (fundamentalmente a partir del trabajo de campo en las comunidades Kei’pon y Wi’pon), y la sede de la Universidad Indígena de Venezuela en Caño Tauca.

Otra propiedad del objeto de estudio que conviene advertir es su particular dinamismo. En efecto, ningún contexto estudiado por la Antropología permite un retrato permanente y definitivo, aunque sí descubrir sistemas y ciclos relativamente estables<sup>1</sup>. A este respecto, la Universidad Indígena de Venezuela presenta una doble faceta como objeto de estudio, pues podríamos definirla como una “institución” o bien como una “iniciativa” o “proyecto”.

Definida como institución, la UIV se muestra como una comunidad local a su vez asociada a una red social que se forma a lo largo de 40 años. Nos encontramos así ante un grupo humano que desarrolla y hereda unos códigos y valores compartidos.

Si consideramos la UIV como un “proyecto” o una “iniciativa”, el objeto de estudio se presenta como algo en gestación, incompleto y especialmente cambiante. De

---

<sup>1</sup> Como apunta Hannerz (Hannerz 1998, 181-200), los estudios antropológicos se caracterizan por centrarse en lo estable o cíclico, incluso a pesar de desarrollarse en contextos conflictivos, mutantes y confusos. Contrasta de esta forma con la labor periodística, comparable a la profesión del antropólogo en su acercamiento a escenarios exóticos pero centrada en lo inmediato y eventual.

esta forma nos enfrentamos a una experiencia colectiva intercultural, un punto de encuentro de diversas comunidades locales y configuraciones culturales preexistentes, cuyo análisis debe ser acotado temporalmente.

Para adaptarnos a la doble faceta indicada establecemos explícitamente la horquilla temporal 1970-2008, donde la primera fecha indica el comienzo de los procesos más significativos para nuestro estudio y la segunda señala nuestra última estancia en el terreno. Con posterioridad a septiembre de 2008 se han producido acontecimientos importantes que sin duda implican transformaciones a distinto nivel en el objeto de estudio, procesos cuyo análisis no se recoge en la presente memoria<sup>2</sup>. No obstante, consideramos que los aspectos esenciales de la investigación mantienen su vigencia y que toda ella constituye una base útil para cualquier trabajo posterior.

En síntesis, el objeto de investigación elegido se justifica por su importancia intrínseca como fenómeno sociocultural, apenas reflejada en trabajos etnográficos previos, y, a pesar de la escala, complejidad y dinamismo del contexto resulta asumible mediante la delimitación de ámbitos espaciotemporales y la concreción de objetivos de investigación.

### **1.1.2 Descripción del contexto y sus principales componentes**

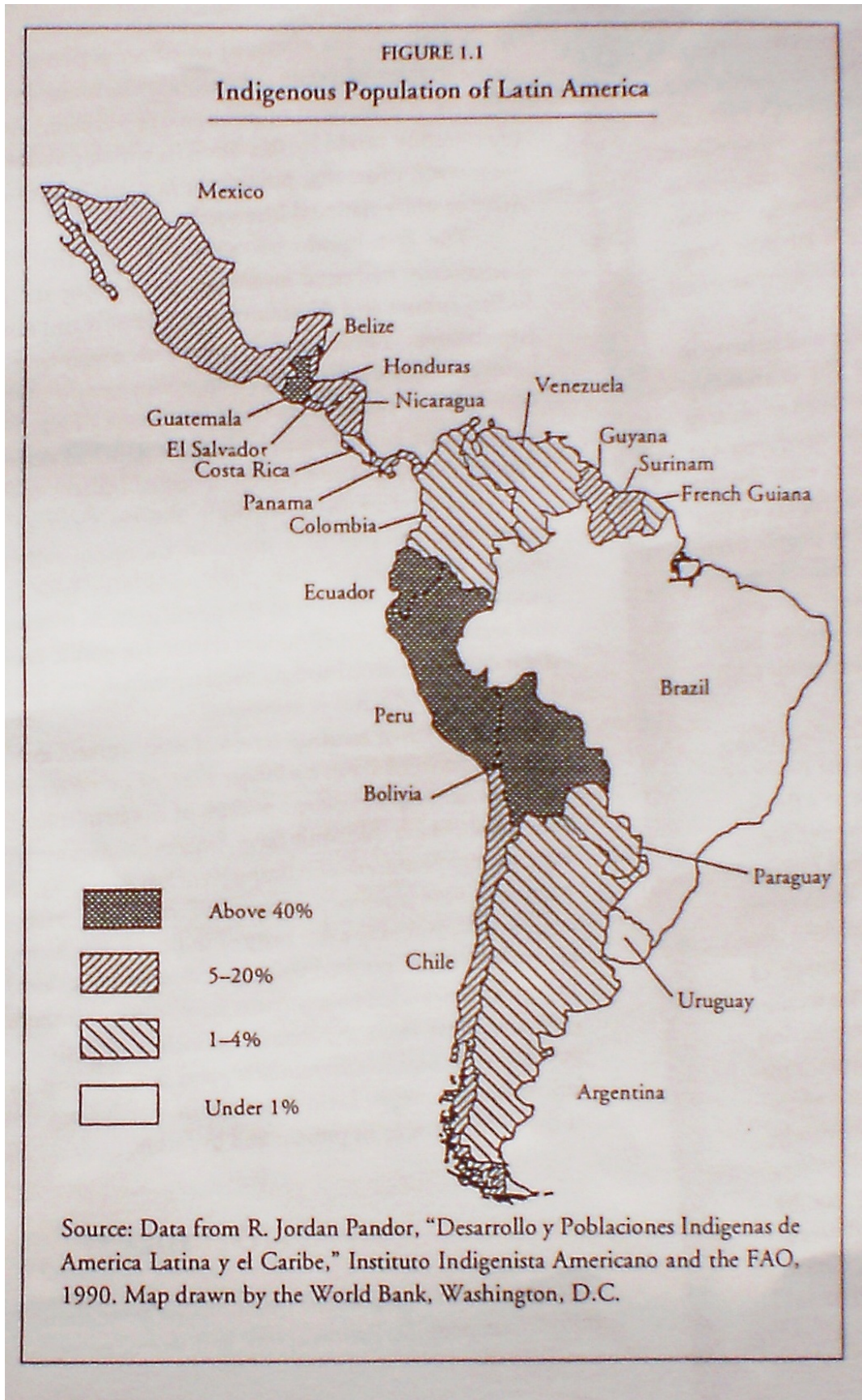
A continuación definimos de forma básica el contexto que envuelve el objeto de estudio y distinguimos sus componentes principales. En primer lugar nos referiremos a la población indígena contenida en el Estado venezolano; seguidamente distinguimos dentro de ella los grupos participantes en la U.I.V. y ofrecemos una descripción inicial del grupo E’ñepa; y, por último, caracterizamos brevemente la O.N.G. que titula la investigación.

---

<sup>2</sup> Entre estos aspectos cabe destacar el proceso de reconocimiento oficial de la Universidad Indígena de Venezuela como centro de estudios superiores por el estado venezolano y la movilización política en el conflicto territorial entre ganaderos e indígenas Yukpa, cuyo episodio más dramático, la huelga del hambre del Hno Korta ante el parlamento venezolano en octubre de 2010 tuvo repercusión mediática internacional.



De acuerdo con el *XIII Censo de Población y Vivienda 2001* (Instituto Nacional de Estadística 2003), la población total de Venezuela alcanza prácticamente los 25 millones de personas, de las cuales cerca de 535.000 son indígenas. Los indígenas venezolanos representan por tanto apenas un 2% de la ciudadanía. Esta situación demográfica contrasta con la importancia cuantitativa de la población indígena en los países andinos y centroamericanos, como ilustra el mapa Mapa 1. Podríamos deducir que el tamaño de la población indígena venezolana limita su capacidad de intervención política. Sin embargo, no cabría aplicar una correlación automática entre la proporción demográfica y el peso político de los indígenas en los estados latinoamericanos. El caso de Venezuela más bien ilustra hasta qué punto un cambio de escenario político puede hacer que los indígenas pasen de ser una invisible “minoría” a ejercer (pasiva o activamente) de símbolos para toda una nación.



Mapa 1. Población Indígena en América Latina

Fuente: (Van Cott 1996, 1)

La clasificación de la población indígena en grupos étnicos entraña problemas difíciles de superar de forma definitiva. En la documentación oficial se distinguen un total de 31 grupos, cuyas denominaciones recogemos en la tabla Tabla 6. Como puede observarse en el Mapa 2, la población de estos grupos se concentra en la periferia y las zonas fronterizas del país. Al ocupar las áreas más alejadas de los centros económicos del país, los indígenas en realidad constituyen la principal –si no la única– población en amplios territorios. Esto, además de invertir los argumentos cuantitativos aportados arriba, coloca al colectivo indígena –particularmente los grupos que ocupan territorios fronterizos o potencialmente ricos en recursos naturales– en medio de los intereses nacionales.



Mapa 2. Grupos étnicos indígenas de Venezuela y ubicación de la UIV (Caño Tauca)<sup>3</sup>

<sup>3</sup> El Mapa 2 se corresponde en su contenido con el mapa incluido en el *Censo Indígena de Venezuela 1992* (Oficina Central de Estadística e Informática 2000, 36), y aparece publicado en la web de la Red Escolar Nacional (Ministerio del Poder Popular para Ciencia, Tecnología e Industrias intermedias), visitada en julio de 2011:

<http://www.rena.edu.ve/SegundaEtapa/HISTORIA/comunidadesindi.html>

Sobre la imagen hemos introducido entre corchetes aclaraciones sobre los nombres de los grupos étnicos, hemos resaltado el territorio E’ñepa, y hemos situado la sede de la Universidad Indígena de Venezuela en Caño Tauca.



De la treintena de grupos étnicos oficialmente diferenciados nuestro estudio se centrará en las etnias participantes en la UIV desde su fundación hasta 2008, especialmente en los grupos E’ñepa, ye’kuana y pumé, protagonistas del proyecto por la antigüedad e intensidad de su participación en él. La Tabla 1 identifica de forma básica a los 9 grupos implicados en la UIV hasta agosto de 2008. Como analizaremos más adelante, existe normalmente más de un gentilicio para referirse al mismo grupo. En este documento hemos optado por utilizar sistemáticamente los de la primera columna, pero las denominaciones alternativas, subgrupos o grupos mayores deberán tenerse en cuenta porque serán citados con diferentes fines explicativos o en fuentes secundarias. Sin ir más lejos, para interpretar el Mapa 2 es necesario considerar tanto la primera columna como las siguientes.

Grupo Étnico	Denominaciones alternativas	Subgrupos	Grupo mayor	Clasificación lingüística	Población (Censo 2001)
<b>E’ÑEPA</b>	Panare			Caribe	4.207
<b>HIWI</b>	Guajibo			Arawak/Independiente <sup>4</sup>	14.750
<b>KARIÑA</b>				Caribe	16.686
<b>PEMÓN</b>		Kamarokoto, Taurepán, Arekuna. <sup>5</sup>		Caribe	27.157
<b>PUMÉ</b>		Ribereños y Capuruchanos.		Sin clasificar	8.222
<b>SANEMÁ</b>			Yanomami	Yanomami o Yanoama	3.035
<b>WOTHUHA</b>	Piaroa, De'aruwa. <sup>6</sup>			Sáliba <sup>7</sup>	14.494
<b>WARAO</b>				Independiente/Chibcha	36.028
<b>YEKUANA</b>	Makiritare			Caribe <sup>8</sup>	6.523
<b>Total</b>					131.102

**Tabla 1. Datos básicos de los grupos étnicos participantes en la UIV**

**Fuente:** Elaboración propia a partir de *Censo Indígena de Venezuela 1992* (Oficina Central de Estadística e Informática 2000) y *XIII Censo de Población y Vivienda 2001* (Instituto Nacional de Estadística 2003)

<sup>4</sup> (Metzger y Morey 2008 [1983], 208-209)

<sup>5</sup> (Oficina Central de Estadística e Informática 2000, 507)

<sup>6</sup> (Mansutti-Rodríguez 1990, 1)

<sup>7</sup> (Mansutti-Rodríguez 1990, 1)

<sup>8</sup> (Delgado 1999, 74)

El proceso histórico de la colonización de Venezuela, del que analizaremos algunos elementos más adelante, ha condicionado la situación demográfica y el relativo aislamiento que caracterizaría a la población indígena venezolana en contraste con otros países. No obstante, nuestro análisis se centra en la situación de las comunidades indígenas dentro de los procesos económicos y políticos contemporáneos del estado venezolano. En concreto, a lo largo de la memoria remitiremos a los siguientes marcos legales y políticos especialmente relevantes para los propósitos de la investigación:

**La Ley de Misiones (1915-2005).** Durante su vigencia la Iglesia dispuso de potestad para asumir la tutela de comunidades indígenas.

**La Conquista del Sur (1969-).** Periodo asociado a la *Comisión para el Desarrollo del Sur de Venezuela (CODESUR)*, dedicada a promover la extensión de infraestructuras y la explotación de recursos en las regiones fundamentalmente ocupadas por población indígena.

**Régimen de Educación Intercultural Bilingüe (1979-).** Reconoce oficialmente la especificidad cultural indígena, pero su aplicación careció de medios ni estrategias adecuadas y se convirtió en papel mojado.

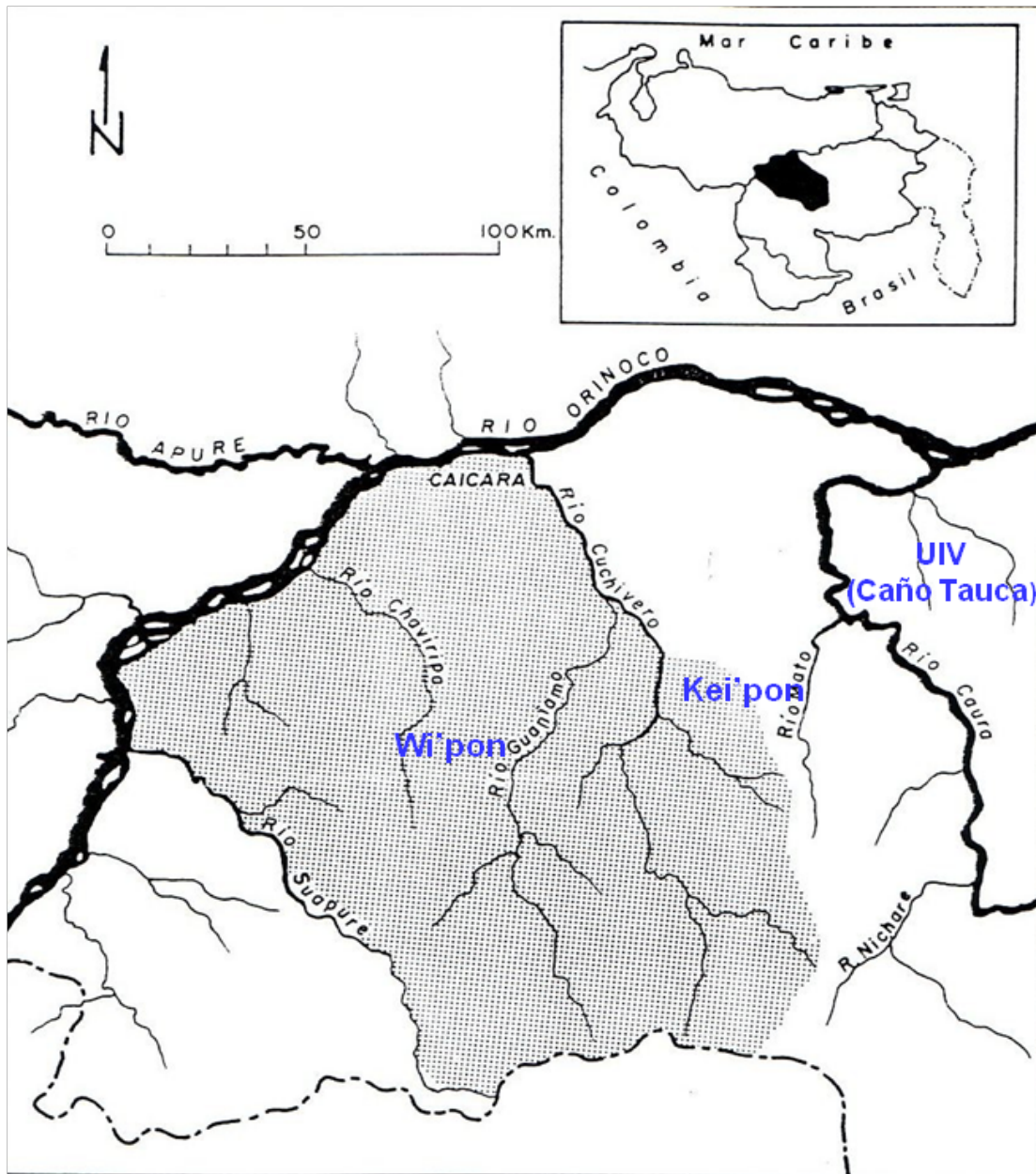
**República Bolivariana de Venezuela (1999-).** La Constitución Bolivariana y su desarrollo legal sitúan a Venezuela en la vanguardia del reconocimiento de derechos indígenas. La ideología del gobierno bolivariano reformula la identidad nacional a partir de la simbología indígena, y las organizaciones indígenas aprovechan el espacio creado. A partir del segundo lustro de este periodo emerge la tensión en torno a los derechos territoriales: las reivindicaciones indígenas chocan con los argumentos de la soberanía nacional y con intereses privados, y finalmente se genera frustración en el colectivo indígena por el incumplimiento de las promesas legales.

Como anunciamos, en el contexto geográfico e histórico descrito nos centraremos en dos casos particulares: el grupo étnico E’ñepa y la Universidad Indígena de Venezuela.

El grupo étnico E’ñepa suma una población superior a las 4.000 personas y ocupa un territorio de unos 20.000 km<sup>2</sup> de bosques bajos y sabanas en el centro

geográfico del país (ver Mapa 2 y cMapa 3). Lingüísticamente se inscribe en la familia Caribe y su modo de subsistencia tradicional se basa en la agricultura de tala y quema, la caza, la pesca y la recolección. Debido a su proximidad a núcleos urbanos, a la presencia misionera y a la prolongada convivencia con población criolla, el caso E’ñepa permite ilustrar los procesos de cambio cultural que han afectado a la mayoría de los grupos étnicos venezolanos en las últimas décadas. No obstante, solamente una minoría dentro de este grupo habla castellano con fluidez, y, aunque el estilo de vida criollo se manifiesta en la ropa o las diversiones, los E’ñepa mantienen una forma de entender el mundo propia (permeable a ingredientes externos pero incomprendible para la sociedad venezolana).

Dentro del caso E’ñepa nos centraremos en dos comunidades directamente estudiadas: Wi’pon (Santa Fe de Guaniamito) y Kei’pon (El Manteco). Ambas comunidades se caracterizan por haber alojado misiones católicas en distintos periodos del último tercio del s. XX, cuyo papel fue determinante para crear las actuales concentraciones sedentarias, con poblaciones que superan los 300 y 200 habitantes respectivamente. Sin embargo su proceso ha sido distinto, porque en el caso de Wi’pon a la influencia misionera se suma desde 1970 la construcción a lo largo de su territorio de una de las principales carreteras del sur de Venezuela.



**cMapa 3. Territorio E'ñepa, localización de Wi'pon y Kei'pon, y situación de la UIV**

**Fuente:** elaboración propia a partir de Villalón (Villalón 1992, 24)

La Universidad Indígena de Venezuela es una iniciativa de la sociedad civil cuya actividad se inicia en 2001 en Caño Tauca, un lugar vecino al territorio E'ñepa y relativamente cercano para los grupos que ocupan la Guayana venezolana (ver Mapa 2 y cMapa 3). Aunque el proyecto y su formalización legal son relativamente recientes, las raíces de la iniciativa se remontan a los años 1970 a través de una sucesión de proyectos con distintas localizaciones en los estados Bolívar y Amazonas. Existe por



tanto una red social supralocal e interétnica que precede y sustenta la materialización de la U.I.V. como resultado de una evolución institucional.

La finalidad de la UIV es crear un sistema de educación superior que sea *indígena* en su definición y gestión, objetivo fundamentado en un innovador discurso etnicista. La meta planteada se concretó en una actividad estable, un infraestructura cada vez mayor, y una participación en constante aumento, de forma que en el año 2008 la institución contaba con más de 60 estudiantes de 8 etnias diferentes cursando el programa universitario en la sede de Caño Tauca.

### 1.1.3 Objetivos de la investigación

El análisis del objeto de estudio definido a lo largo de este apartado persigue cuatro objetivos centrales, que a su vez contienen diversos intereses de investigación específicos.

En primer lugar, la investigación pretende acercarse a los discursos étnicos, conceptos y categorías de la identidad colectiva establecidos en la cosmovisión propia de los grupos indígenas que forman parte del contexto estudiado. Con esta finalidad se registran y analizan en detalle las propiedades de la cosmovisión E’ñepa, como caso central, y complementariamente se estudian, a través de bibliografía previa y fuentes documentales directas, los modelos heredados existentes en otros grupos étnicos. Se trata de comprender las particularidades del **Nosotros indígena**, sus niveles y conexiones dentro de **sistemas de representación propios**.

Una vez distinguidos los atributos del discurso étnico heredado, la investigación busca comprender el **proceso de transformación hacia nuevos discursos**. Esto requiere identificar a los agentes que intervienen en el proceso, observar sus intercambios y reconocer los caminos que atraviesa el lenguaje, el ritual y la cosmovisión para adaptarse a modelos importados. El objetivo por tanto es conocer la transición y la transferencia entre el Nosotros indígena y la ideología basada en los conceptos de “nación”, “pueblo” y “etnia”.

El tercer objetivo atañe también a la interacción entre modelos culturales, pero no tanto en el plano del discurso sino en la dimensión concreta de las relaciones

económicas y el conflicto territorial. La investigación intenta aquí comprender los **efectos del Desarrollo en las comunidades indígenas**, en términos de colonización territorial y aculturación programada. Pretendemos describir los procesos y estructuras que determinan el contexto interétnico local, el escenario definido por la intervención del Estado y la Iglesia, la violencia física, simbólica y legal por la tierra, las relaciones de dependencia económica... Desde los procesos y estructuras descritos intentaremos comprender también las propiedades cambiantes de la identidad étnica, de forma que podamos apreciar al mismo tiempo la confluencia y transformación de discursos y las condiciones socioeconómicas actuantes.

Como cuarto objetivo figura **la comprensión de un proyecto de Desarrollo particular, la Universidad Indígena de Venezuela**. Nuestro propósito no se reduce a considerar a la U.IV. como un factor que afecta a las comunidades indígenas. Intentamos en realidad analizarla como un contexto cultural con entidad propia, definido por un grupo humano, un código, y un lugar específicos. De esta forma se pretende apreciar la singularidad de la iniciativa en el marco de las actividades del tercer sector y de la denominada *Industria del Desarrollo*.

Los primeros objetivos se basan en la evidencia de una intensa transformación: hasta la intensificación en el último tercio del siglo XX de las políticas estatales de asimilación (evangelización, escolarización, etc.), los grupos estudiados accedieron a los códigos simbólicos occidentales de forma superficial o parcial; en la actualidad, aunque la alfabetización y el manejo del castellano todavía es incipiente, los líderes indígenas manejan ahora los conceptos y tecnologías de la comunicación adquiridas del sistema cultural mayoritario, elementos conducentes a nuevos modelos políticos.

Los objetivos tercero y cuarto se inspiran en la constatación de los preocupantes efectos del desarrollismo en los sistemas sociales y económicos indígenas. Es necesario analizar cada proceso para identificar las contradicciones específicas e inscribirlas adecuadamente en el fenómeno global del Desarrollo, sus discursos y políticas. Pero existe también una motivación diferente: así como reconocemos condicionantes ideológicos, políticos y económicos vinculados a la maquinaria global del Desarrollo, debemos también prestar atención a la creatividad y diversidad concretada en el contexto local.

## 1.2 Estado de la cuestión

La investigación que aquí presentamos parte de los esfuerzos precedentes en relación con el objeto de estudio, cuyos resultados intenta integrar y enriquecer. Resulta imposible, por limitaciones logísticas y temporales, cubrir toda la literatura pertinente. En cualquier caso, la bibliografía final y las citas incluidas a lo largo del texto pretenden explicitar el punto de partida y ofrecer una estructura de referencia a ampliar y complementar. A continuación señalamos de forma sintética los principales soportes en la planificación y consolidación del proyecto.

El estudio de los grupos indígenas existentes en Venezuela cuenta con una base importante gracias a las investigaciones realizadas fundamentalmente desde los años 1960. La etnografía publicada en torno a 1980 no solamente aporta un conocimiento integral de cada grupo étnico, sino que además, por su cronología, permite apreciar el punto de inflexión entre el predominio de modelos culturales heredados y el proceso de aculturación acelerado por los fenómenos del Desarrollo. Una buena representación de la etnografía que podríamos considerar “clásica” se encuentra en la colección de monografías editada en varios volúmenes bajo el título *Los Aborígenes de Venezuela* (Coppens y Escalante 1983, W. Coppens 1988). Su valor ha sido duplicado recientemente con la publicación de una reedición del volumen II que completa cada monografía original con un artículo de actualización a cargo de autores especializados (Perera 2008). Junto a esta obra existen diversos libros y múltiples artículos sobre cada uno de los grupos, donde destacan los producidos por los mismos autores participantes en los *Aborígenes de Venezuela*, aunque la contribución de autores contemporáneos y posteriores resulta igualmente valiosa. A lo largo de la memoria introduciremos referencias que permitirán identificar las fuentes más relevantes para el conocimiento de los distintos grupos étnicos en los diferentes temas de investigación.

En la bibliografía sobre los E’ñepa debemos destacar principalmente la obra etnográfica de tres autores: Jean-Paul Dumont, Paul Henley y María Eugenia Villalón. Dumont (J.-P. Dumont 1976) y Henley (Henley 1982) fueron por este orden los primeros en aportar monografías generales sobre los E’ñepa. Ambos autores se detienen particularmente en los problemas planteados por la identidad étnica y el cambio cultural

bajo los efectos del Desarrollo (de forma más explícita y sistemática en el trabajo de Henley), y por tanto establecen los puntos de referencia para el análisis diacrónico que realizamos sobre el caso E’ñepa. El análisis de María Eugenia Villalón (Villalón 1992) sobre las Narraciones Heredadas E’ñepa resulta decisivo en muchas de nuestras conclusiones sobre la etnicidad y la cosmovisión de este grupo. Aunque nuestra deuda con esta obra es grande, conviene aclarar que su lectura tuvo lugar con posterioridad a la realización del trabajo de campo, de forma que más bien sirvió para dar sentido y encajar las piezas del puzle planteado por nuestro propio material etnográfico, en gran parte coincidente con los resultados de su extenso análisis semántico de la etnopoética E’ñepa. Su obra, además desarrollar plenamente un campo a penas mencionado por los autores precedentes, resuelve de forma hábil el rompecabezas etnohistórico de quiénes son y de dónde vienen los E’ñepa.

Así como los trabajos anteriores pueden considerarse el núcleo de la etnografía sobre los E’ñepa, en el campo lingüístico debemos destacar la obra publicada por Marie-Claude Mattei Muller (Mattei Muller 1994) y el Padre Gonzalo Tosantos (Tosantos 2006)<sup>9</sup>. Podemos constatar que el *Diccionario ilustrado Panare-Español/Español-Panare* de Mattei Muller constituye una herramienta clave no solamente para las personas que deseen estudiar la lengua E’ñepa, sino también para los indígenas que actualmente se enfrentan a la estandarización del idioma vernáculo. El trabajo del Padre Gonzalo Tosantos merece también ser valorado por su utilidad didáctica, en particular por separar el léxico en campos semánticos e incluir tablas de conjugación de los verbos.

Entre las investigaciones recientes cabría destacar el trabajo realizado en la comunidad Kayama por los antropólogos Stanford Zent, Eglee Zent y Leticia Marius (Zent y Zent 2006) y por el Padre Marcelo Quatra (Marcelo Quatra 2008). Los trabajos citados versan sobre la relación entre los E’ñepa y su hábitat a través de la cosmovisión indígena, un aspecto crucial en nuestro análisis de la etnicidad y el cambio cultural.

Finalmente, debemos destacar la existencia de una investigación específica de las relaciones interétnicas en la zona de la comunidad Wi’pon, la tesis de grado de Abel

---

<sup>9</sup> Durante nuestra investigación utilizamos una copia del manuscrito inédito de idéntico título cedido por el P. Gonzalo Tosantos a la biblioteca de la UIV, cuyo contenido suponemos coincide en su mayor parte con la obra publicada, a la cual no hemos tenido acceso.

Perozo (Perozo 1986). Además de proporcionar una valiosa interpretación del conflicto territorial, el trabajo de Perozo refleja múltiples detalles del contexto investigado a mediados de los años 1980 (es decir, dos décadas antes de nuestro trabajo de campo) y por tanto facilita la reconstrucción del proceso local específico.

En suma, podríamos considerar que existe una bibliografía relativamente amplia sobre los grupos indígenas venezolanos y en particular sobre los E'ñepa. Obviamente la importante actividad de investigación antropológica realizada hasta la fecha no ha culminado sus objetivos, antes bien se precisa continuar desarrollando la disciplina, desde las universidades y centros de investigación existentes en Venezuela y en colaboración con instituciones extranjeras, para afrontar la diversidad, complejidad y constante transformación del contexto cultural indígena.

En contraste, el componente principal de nuestro estudio, la Universidad Indígena de Venezuela, apenas ha sido objeto de estudios etnográficos. Existen sin embargo investigaciones de gran valor sobre el proceso histórico que condujo a la creación de la Universidad Indígena de Venezuela: principalmente el estudio de Frechione (Frechione 1985) sobre las cooperativas indígenas creadas en el periodo 1970-1990; y el documental etnográfico de John Dickinson *Ajishama, la Garza Blanca* (Dickinson, *Ajishama: La Garza Blanca* 2003). También debemos destacar la reciente síntesis realizada por el antropólogo Esteban Emilio Mosonyi (Mosonyi 2008) sobre la evolución de la Universidad Indígena de Venezuela dentro de un volumen publicado por la UNESCO sobre Educación Superior intercultural en América Latina.

Aparte del artículo de Mosonyi y de los trabajos publicados por el doctorando no nos consta la existencia de publicaciones etnográficas dedicadas expresamente a la UIV. Esto no significa que el objeto de estudio permanezca al margen de la antropología. Al contrario: la UIV cuenta desde sus orígenes con la colaboración directa e indirecta de distintos antropólogos, cuya contribución se refleja también explícita e implícitamente en las páginas que siguen, y el conocimiento de la experiencia se constata en las menciones incluidas en artículos recientes sobre temas asociados<sup>10</sup>.

En cualquier caso la investigación aquí presentada se justifica precisamente por la ausencia hasta la fecha de un estudio con características similares, es decir, centrado

---

<sup>10</sup> por ejemplo Oorbitg (Oorbitg Canal 2004)

expresamente en la UIV y basado en un programa de trabajo de campo específico que combine de forma equitativa la presencia en la sede del proyecto y la estancia en comunidades indígenas. Esperamos por tanto ofrecer una contribución de interés que complemente líneas de investigación cercanas y sirva de base para estudios posteriores.

### **1.3 Enfoque teórico**

A continuación presentamos el marco teórico empleado en la investigación, mediante una breve referencia a los autores y modelos más significativos en el desarrollo de la tesis. En primer lugar nos referiremos a la antropología simbólica como patrón metodológico subyacente e implícito. Más adelante sintetizamos la perspectiva proporcionada por la antropología de la etnicidad, a nivel epistemológico, histórico y etnográfico. Por último, resumimos la controversia antropológica sobre el Desarrollo, donde la Economía Cultural aporta un criterio renovador.

#### **1.3.1 Antropología simbólica**

Los objetivos de la investigación determinan que los modelos teóricos vinculados a los temas antropológicos de la etnicidad y el Desarrollo ocupen un lugar principal. Debemos sin embargo identificar a la antropología interpretativa y simbólica como la base metodológica que precede a la adquisición de otras herramientas. La influencia de los modelos proporcionados por la antropología simbólica se explicita de forma puntual a lo largo de la presente memoria, pero en realidad ha intervenido en todo el proceso de la investigación, particularmente en el trabajo de campo y en el análisis del material etnográfico. Conviene por tanto establecer en este momento los principales referentes de este marco metodológico.

La antropología simbólica surge en los años 60 a través de las figuras de Clifford Geertz y Victor Turner en el ámbito académico de las universidades norteamericanas de Chicago y Cornell respectivamente, aunque en el segundo caso de forma claramente conectada con el estructural-funcionalismo británico (Ortner 1984, 128-132).

Clifford Geertz aporta fundamentalmente una definición de la Antropología Social que clarifica su papel y su posición respecto a las Humanidades y en relación con otras disciplinas científicas. Geertz acerca la Antropología Social a las Humanidades al enfatizar la interpretación y la traducción como actividades características. La labor hermenéutica, el intento de *comprender* contextos culturales *otros*, se impone a la pretensión de reducir los fenómenos observados a explicaciones causales (Geertz 1994, Geertz 1996). Esta labor cuenta con un método específico y también distintivo de la disciplina, el trabajo de campo etnográfico como medio para realizar una “descripción densa”, consistente en encarar “una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí” (Geertz 1994, 24).

La obra de Victor Turner proporciona herramientas concretas dentro de este enfoque. Se incide igualmente en la contextualización, en la importancia de inscribir los significados en el tejido cultural al que pertenecen, pero además se proponen métodos de análisis aplicables a contextos diversos. El principal legado de Turner se encuentra en su análisis del proceso ritual, a su vez inspirado por Van Gennep (Van Gennep 1986 [1909]), y de la eficacia simbólica. A partir de Turner los conceptos de *liminalidad* y *communitas* se convierten en instrumentos básicos para analizar ritos y actos simbólicos. Pero en realidad los conceptos acuñados por Turner constituyen herramientas para un análisis sociológico integral. Las nociones de *liminalidad* y *communitas* se refieren a la estructura social, articulan las diferencias de estatus y permiten explicar la agencia de distintos actores, las transformaciones individuales y colectivas que tienen lugar a través de esquemas compartidos (V. Turner 1990 [1967], V. Turner 1988 [1969], Ortner 1984, 131).

La tercera influencia que determina la adopción de las perspectivas y métodos de la antropología simbólica en nuestra investigación se encuentra en el ámbito académico y etnográfico más cercano. La formación recibida y la lectura de la obra de los profesores docentes en la Facultad de Humanidades y participantes en el programa de doctorado en Antropología Social de la Universidad de A Coruña<sup>11</sup> ha condicionado sin duda la decantación por el enfoque hermenéutico entre los diferentes marcos

---

<sup>11</sup> Nos referimos en concreto a publicaciones de José Antonio Fernández de Rota (Fernández de Rota y Monter 1984, Fernández de Rota y Monter 1987, Fernández de Rota y Monter y Irimia Fernández 1998), Luis Gárate (Gárate Castro 1998), y Enrique Couceiro (Couceiro Domínguez 2002).

metodológicos impartidos. Probablemente el reconocimiento explícito a lo largo de la memoria no refleje la magnitud de esta influencia, quizá precisamente por tratarse de pautas profundamente asimiladas. La lectura de la inmensa obra de Carmelo Lisón Tolosana<sup>12</sup> nos ha permitido experimentar la aplicación de los métodos propuestos por Victor Turner en el contexto cultural gallego, reconocer insospechadas analogías entre el medio rural cercano y las remotas aldeas ndembu. Finalmente, la oportunidad de realizar trabajo de campo en el medio rural gallego<sup>13</sup>, con los recursos teóricos y etnográficos citados, consolidaría nuestra afiliación a la antropología simbólica como eje metodológico en posteriores trabajos.

En síntesis, la presente memoria de investigación se fundamenta metodológicamente en la antropología simbólica, aunque sus metas teóricas explícitas sean otras. Se debe por tanto considerar este enfoque como una condición subyacente al texto presentado, de modo que puedan valorarse adecuadamente los argumentos y conclusiones que se desarrollan a continuación.

### 1.3.2 Antropología de la identidad

La etnicidad y el nacionalismo se han convertido en el último tercio del siglo XX en un tema de investigación principal de la antropología social. Una síntesis actualizada de los desarrollos teóricos existentes con sus discusiones y matizaciones sería objeto de una investigación específica que excede los propósitos del presente trabajo. A continuación simplemente pretendemos destacar los hitos teóricos que han orientado nuestra labor y por tanto deberán tenerse en cuenta en la lectura de los próximos capítulos. En concreto partimos de tres referentes: 1) la identidad cultural como constructo; 2) la historicidad y modularidad de los conceptos ideológicos que pueden intervenir en ella; y 3) la experiencia local y cotidiana de la identidad.

---

<sup>12</sup> Concretamente el estudio de los textos: (Lisón Tolosana 1977, Lisón Tolosana 1983, Lisón Tolosana 1986, Lisón Tolosana 1987, Lisón Tolosana 1990) (Lisón Tolosana 1990b)

<sup>13</sup> Agradecemos en concreto la posibilidad de participar en el proyecto *Los Protagonistas de la Economía Básica* desarrollado a través de un convenio entre la Universidad de A Coruña y la Diputación Provincial de A Coruña, que nos permitió disponer de una beca de investigación en el verano de 1999 y colaborar en la publicación *Dumbría. Prospectiva de Desenvolvemento Local* (Fernández de Rota y Monter 2002)



La consideración de la identidad cultural como un constructo implica una nueva comprensión de la relación entre las unidades sociales y la cultura. Las ciencias sociales han considerado tradicionalmente a los pueblos y naciones como continente o efecto al que corresponden un conjunto de rasgos culturales como contenido o causa. El giro conceptual atribuido a Fredrik Barth (Barth 1974) invierte la relación entre los términos, de forma que, dicho de forma sencilla, no son las diferencias culturales las que causan la existencia de unidades sociales separadas, sino los grupos humanos los que crean las diferencias culturales para distinguirse. A partir de este enfoque, la labor de la antropología será estudiar el *uso* que los grupos hacen de las diferencias culturales (Barth 1974, Barth 1994). Su aplicación implica también una nueva forma de entender la existencia de dichas unidades en el espacio y en el tiempo, un cuestionamiento de la historiografía que proyecta hacia el pasado remoto el ideal contemporáneo de un pueblo o nación asociado a un territorio compacto (Fernández de Rota 2005).

La segunda cuestión atañe a la naturaleza de las propias unidades sociales. Convencionalmente la antropología se refiere a los grupos humanos diferenciados culturalmente como “naciones”, “pueblos”, “etnias” o “culturas”. Se trata sin embargo de denominaciones basadas en la experiencia política Europea desde la Edad Moderna, y por tanto su aplicación universal impone una definición extraña sobre las unidades sociales existentes en otras partes del mundo. Dicho de otro modo, bajo la influencia europea no solamente se alteran las unidades sociales preexistentes, sino que se adquieren nuevos conceptos para definirlos (“Nación”, “Cultura”, etc.), que a su vez encierran una ideología y un aparato simbólico originarios de Europa.

Benedict Anderson (Anderson 1991) ilustra la historicidad de los modelos identitarios con un rico análisis del origen y difusión del concepto de nación a través del mundo. El hilo de este análisis define la nación como un artefacto “modular”, susceptible de ser trasplantado a lo ancho del globo (Anderson 1991, 4). Pero el proceso de difusión no es una mera copia pasiva sino la reacción de un colectivo en contacto con otro, en consonancia con el mecanismo básico formulado por Barth (Barth 1974).

Para demostrar su tesis Anderson (Anderson 1991) nos conduce a través de diferentes etapas históricas hasta alcanzar los mapas ideológicos actuales. Europa presentaba una organización fluida de las identidades culturales hasta el momento en que se produce el destronamiento del latín como lengua sagrada de la comunidad

cristiana y se inicia la fragmentación de Europa en unidades administrativas usuarias de una lengua vernácula favorecida por la imprenta: los Estados-Nación. Más tarde, las élites criollas americanas desarrollan la ideología nacionalista para oponerse al poder Imperial de aquellas Naciones-Estado europeas, a partir de las divisiones administrativas coloniales y utilizando la prensa como instrumento político. De vuelta en el Viejo Continente, se observa una reacción periférica en nombre de las lenguas excluidas de la configuración vernácula de los Estados modernos, y, a su vez, una redefinición del nacionalismo oficial e imperial basada en los argumentos de sus oponentes. Finalmente contemplamos el nacionalismo anti-colonial en África y Asia, que emplea las categorías y símbolos europeos para concebir de forma sincrética las nuevas naciones. Al final de la cadena –concluye Anderson– “las lecciones del nacionalismo criollo, vernáculo y oficial son copiadas, adaptadas y mejoradas” por la intelligentsia nacionalista anti-colonial (Anderson, 1991, pag. 140).

La argumentación de Anderson, que muestra con claridad la creación y la difusión de un modelo de concreto de identidad grupal a lo largo de la historia (la nación), se complementa con el análisis Hannerz (Hannerz 1998) del fenómeno contemporáneo de la globalización o, como prefiere el autor, de la “transnacionalización”. Así como otros autores (Gellner 1995, Lisón Tolosana 1997) observaron que –contra la profecía– en el siglo XX las identidades étnicas no han sido borradas por las grandes ideologías sino que han pasado al primer plano político; Hannerz (Hannerz 1998, 86-94) argumenta que la denominada “globalización” no implica la homogeneización cultural desde los centros de influencia mundial, sino un proceso compartido de diferenciación. En lugar de la homogeneización surge una “metacultura de la diferencia”, una “Cultura de las culturas” difundida globalmente, que proporciona el modelo para defender la particularidad cultural (Hannerz 1998, 92):

[S]e diría que hay una modernización de lo indígena, una domesticación de la diferencia; es decir, “la Cultura de las culturas” también comporta una tendencia a afirmar la diferencia a lo largo de unas líneas en cierto modo normalizadas.

Resulta interesante que Hannerz ilustra su argumento con un caso cercano al objeto de nuestra investigación, los indígenas Kayapo de Brasil, cuyo proceso cultural y político fue analizado por Terence Turner (T. Turner 1991). El análisis de Turner

desvela que las categorías que hoy en día los Kayapo utilizan para definirse políticamente no son aquéllas con las que antaño interpretaban su existencia colectiva, sino un préstamo recibido de la sociedad global a través de agentes aliados de los intereses indígenas (antropólogos, fotógrafos, zóólogos, periodistas, etc.). Como destaca Hannerz, la novedad conceptual de la palabra “cultura” se evidencia en el hecho de que los Kayapo monolingües la emplean como neologismo para expresarse en términos políticos (Hannerz 1998, 90, T. Turner 1991, 304). El mismo fenómeno de préstamo lingüístico e innovación cultural es observado por Jackson (Jackson 1994) respecto a los indígenas Tukanos de Colombia (Jackson 1994, 397-399):

[...] Pero “permanecer como son” implica no obstante un cambio significativo por parte de los Tukanos, aunque parezca paradójico, porque las definiciones de quién son ellos derivan ampliamente de su creciente interacción de con los no-Tukanos.

Hemos visto que los Tukanos influidos por el movimiento de los derechos indígenas están oyendo e incorporando a su autoimagen distintas nociones ajenas a su manera tradicional de concebirse a sí mismos y su sociedad.

[...] “cultura” no es necesariamente un término analítico y puramente descriptivo en estas circunstancias; más bien, es un término políticamente cargado.

[...] Ningún Tukano hablaba de *nuestra cultura* al final de los años 1960 en este sentido autoconsciente, a pesar de que en aquella época muchos protestaban amargamente sobre los no-indígenas. Pero ahora los Tukanos han empezado a hablar de esta forma.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> But “remaining the way they are” nevertheless involves significant change on the part of Tukanoans, paradoxical though it may seem, because definitions of who they are derive so extensively from their increasing interaction with no-Tukanoans.

We have seen that Tukanoans who are influenced by the national Indian rights movement are hearing and incorporating their self-image several notions foreign to their traditional understandings of themselves and their society.

[...] “culture” is not necessarily an analytic, purely descriptive term in these circumstances; rather, it is often a politically loaded one.

[...] No Tukanoan spoke of *nuestra cultura* (“our culture”) in the late 1960s in this self-conscious sense, although at that time many complained bitterly about non-Indians. But Tukanoans are now beginning to speak in this fashion.

En síntesis, nuestro enfoque se basa en una revisión de la relación entre identidad grupal y cultura, y en la atención a los paradigmas étnicos de raíz europea difundidos globalmente a lo largo de los siglos y con especial intensidad en la era de la globalización o la transnacionalización. Una vez definido el fenómeno desde el punto de vista teórico e histórico, nuestro interés se centra en cómo se produce, en la experiencia práctica, cotidiana y local. A partir de los autores destacados arriba podemos distinguir al menos tres ámbitos pertinentes en nuestro objeto de estudio: la comunicación simbólica, la sociolingüística, y los objetos y experiencias físicas.

En cuanto a la comunicación simbólica, Anderson (Anderson 1991) subraya la función del texto multiplicado por la imprenta como base para imaginar una comunidad que trasciende la esfera local. La lectura simultánea de un texto desde múltiples contextos locales establece una experiencia común para quienes antes solamente podían identificarse con su entorno inmediato, permite concebir una comunidad cuyos miembros no son parientes ni vecinos, sino mayoritariamente sujetos anónimos, ciudadanos que comparten el código y el contenido del texto impreso. Por otro lado, la imprenta no solamente multiplica la presencia de la palabra escrita, sino de un sistema de representación simbólica que identifica a la comunidad y su territorio con límites puros: el mapa (Anderson 1991, 170-78). Sin embargo Hannerz (1998:195-196) observa que la imprenta ha sido superada a finales del siglo XX por un instrumento tecnológico con mayor capacidad para forjar *comunidades imaginadas*, la comunicación audiovisual. En el siguiente nivel se encuentra internet, espacio que no solamente combina el texto y el contenido audiovisual, la comunicación asíncrona y la inmediatez, sino que establece un nuevo tipo de actores y procesos de configuración de comunidades<sup>15</sup>.

El enfoque sociolingüístico de las experiencias relacionadas con la identidad cultural implica al texto impreso como medio de estandarización del idioma oficial y, paralelamente, a la escuela. Para la nación, el sistema educativo juega un papel clave en la divulgación y consolidación de los símbolos y códigos unificadores, entre ellos la lengua (Anderson 1991, 67-82). Para el individuo, la escuela representa el principal recurso para adquirir competencia en el código lingüístico oficial, necesario para

---

<sup>15</sup> Hasta el año 2008 la Universidad Indígena de Venezuela no dispuso de internet en su sede en Caño Tauca, y por tanto esta dimensión tecnológica a penas se explorará en el presente trabajo, si bien en la actualidad (2011) se observan experiencias interesantes en este sentido que no procedería analizar aquí.

subsistir en la economía de mercado de una sociedad industrializada (Anderson 1991, 78, Gellner 1995). La competencia en la lengua oficial no implica simplemente un conocimiento práctico, sino un capital simbólico que interviene en el posicionamiento social, que permite a un sujeto instruido elevarse sobre los usuarios de lenguas, dialectos o registros extraoficiales (Bourdieu 1985). De esta forma, la lengua estandarizada y el sistema escolar facilitan al mismo tiempo la homogeneidad étnica y la distinción social de los más aventajados lingüística y educativamente.

Finalmente, aunque el papel de los códigos, sistemas de representación y tecnologías de la comunicación resulta incuestionable, la identidad cultural a menudo se concreta en objetos y experiencias físicas. El vestido, la vivienda o los hábitos de alimentación e higiene actúan como marcadores étnicos efectivos y al mismo tiempo son experimentados corporalmente (Fernández de Rota 2005, 74-85, Comaroff y Comaroff 1992). De forma similar, los actos y objetos cotidianos pueden convertirse en símbolos de la “tradicición”, a medida que su capacidad para identificar un grupo supera a su funcionalidad práctica (Hobsbawm 2003, 4).

Los criterios teóricos arriba definidos nos servirán para analizar dos procesos que colisionan y se entrelazan desde diferentes direcciones: por un lado, la integración de la población indígena en la identidad nacional venezolana; por otro, los movimientos políticos basados en la etnicidad indígena. El orden histórico, la escala o la base material distinguen claramente entre sí a estos dos procesos. No obstante, de acuerdo con los argumentos precedentes, que conciben las expresiones étnicas como artefactos modulares globalmente trasplantados y contagiados entre actores opuestos, pretendemos enfocar el nacionalismo venezolano y el etnicismo indígena desde un mismo marco metodológico. Intentamos así acercarnos a las claves de la identidad cultural como experiencia humana.

### **1.3.3 Antropología del Desarrollo y Economía Cultural**

Al igual que el estudio del nacionalismo y los movimientos étnicos contemporáneos, la antropología del Desarrollo puede considerarse un campo de reflexión reciente y condicionado por el dinamismo de su objeto en el contexto global. A continuación nos acercamos a las principales coordenadas teóricas aplicables a

nuestra investigación. Nuestro punto de partida es la obra de Arturo Escobar, matizada y completada con otras aportaciones.

El atributo que inicia la reflexión antropológica sobre el Desarrollo es la eficacia simbólica del discurso desarrollista. La palabra “Desarrollo”, tal y como es utilizada por los gobiernos, las agencias de cooperación internacional y las ONGs, se presenta como un tecnicismo descriptivo, pero en realidad actúa como un marco interpretativo (Ferguson 1990, xiii)<sup>16</sup>:

Igual que ‘civilización’ en el siglo XIX, ‘desarrollo’ es el término que describe no sólo un valor, sino también un marco interpretativo o problemático a través del cual conocemos las regiones empobrecidas del mundo. Dentro de este marco interpretativo adquieren sentido y se hacen inteligibles una multitud de observaciones cotidianas.

En efecto, el Desarrollo se crea como discurso y forma de poder para ocupar el lugar del sistema colonial tras la segunda guerra mundial, y legitima la expansión de los bloques durante la Guerra Fría (Escobar 1995). Surgida a mitad de siglo como estrategia geopolítica asociada al interés militar, la actividad desarrollista se irá institucionalizando y profesionalizando poco a poco. Al cabo de las décadas, con el fin de la Guerra Fría, la globalización y el debilitamiento del Estado-Nación, se crea la Industria del Desarrollo, donde las Organizaciones No Gubernamentales sustituyen progresivamente a los Estados en la promoción del Desarrollo, de modo conveniente a una definición neoliberal de las competencias estatales (Martínez Novo 1999, Gardner y Lewis 1996 , 107-110). A través de la Industria del Desarrollo se refuerza la apariencia “técnica” de los problemas: la pobreza no se afronta como un problema político, sino como un asunto que compete a profesionales armados de tecnicismos. Al mismo tiempo, la autoridad científica de los profesionales del Desarrollo se impone al conocimiento local de los “subdesarrollados” o “tercermundistas” (Crewe y Harrison 1996 , Vitebsky 1993, 107).

En la legitimación tecnicista del Desarrollo la propia antropología juega un papel considerable. En este sentido, podemos distinguir inicialmente una “antropología *del* Desarrollo” (*anthropology of development*) de una “antropología *para* el Desarrollo” (*development anthropology*). La antropología *del* Desarrollo caracterizaría a quienes,

---

<sup>16</sup> citado por Escobar (Escobar 1997)

desde el ámbito académico, se dedican a criticar el desarrollismo. La antropología *para el Desarrollo*, heredera de la denominada “Antropología Aplicada”, identifica a los antropólogos que trabajan en los proyectos emprendidos por Gobiernos y O.N.G.s. A continuación resumimos el debate entre las dos opciones basándonos en las reflexiones de Escobar (Escobar 1995, Escobar 1997), Crewe y Harrison (Crewe y Harrison 1996) y Gardner y Lewis (Gardner y Lewis 1996).

El primer punto en el debate alude a la situación ética y profesional de los antropólogos de una y otra opción. Los antropólogos *del Desarrollo* acusan a los antropólogos *para el Desarrollo* de ser cómplices de los mecanismos globales de dominación y explotación que esconde el discurso desarrollista. Ciertamente, los antropólogos que colaboran en la Industria del Desarrollo forman parte de su engranaje. Pero en la práctica nunca logran pertenecer plenamente al sistema, porque sus posturas antropológicas chocan todo el tiempo con los criterios tecnocráticos. De hecho, los antropólogos *para el Desarrollo* acaban siendo considerados un escollo o unos “románticos incurables” dentro del medio en que desempeñan su labor. A su vez, a los antropólogos *del Desarrollo*, dedicados a criticar el fenómeno desde la posición académica, se les achaca su permanencia en un nivel teórico general, su adicción al prestigio intelectual, y su falta de compromiso práctico para cambiar las cosas (Escobar 1997, Crewe y Harrison 1996, 14-19, Gardner y Lewis 1996, 128-152).

El segundo componente del debate atañe a la metodología. La antropología del Desarrollo se ha basado ampliamente en el análisis del discurso como método de investigación. En efecto, el examen histórico del discurso desarrollista ha permitido desenmascarar la esencia colonialista del Desarrollo debajo de sus sucesivas sofisticaciones (Escobar 1995, 42). Por ejemplo, el concepto de “Desarrollo Sostenible” sugiere una ruptura con los excesos tecnocráticos de las primeras políticas desarrollistas, cuando en realidad funciona como una legitimación de los mismos principios (Escobar 1995, 154-211, Sachs 1992); el término “Participación” evoca relaciones más horizontales en la cooperación internacional, cuando en la práctica sirve para camuflar esquemas paternalistas; y el acrónimo de “Organización *No* Gubernamental” connota independencia económica y política, cuando a menudo las ONGs actúan como empresas privadas y subsisten gracias al apoyo de los Estados (Gardner y Lewis 1996, 107-113, Martínez Novo 1999).

A pesar de la importancia de desentrañar el discurso, la antropología *del* Desarrollo ha sido criticada por centrarse demasiado en el análisis semántico, hasta el punto de perder de vista las condiciones materiales que existen en los escenarios del Desarrollo (Crewe y Harrison 1996 , 17 y 188). La obsesión con el discurso ha conducido a interpretar todos los acontecimientos como parte de una “conspiración” general (Crewe y Harrison 1996 , 187-188), e induce a pensar que los problemas de los países del Sur son simplemente un “constructo” (Gardner y Lewis 1996 , 156).

Finalmente, el debate sobre la relación entre la antropología y el Desarrollo se refiere a la escala del análisis y sus conclusiones. Al tratar de definir un fenómeno global a partir de fuentes limitadas, los críticos del Desarrollo reducen inevitablemente la diversidad y complejidad que existe a nivel local. Su análisis incompleto tiende a establecer una imagen monolítica, la de una máquina ideológica que subordina todo (Crewe y Harrison 1996 , 17-18, 187-188). Frente a esta imagen simplificada del Desarrollo, la etnografía elaborada a nivel local constata que el papel de las ONGs varía enormemente según su naturaleza y contexto, y que los individuos que las integran no son simples piezas de una maquinaria oscura, sino a menudo personas que con buena voluntad pueden cometer terribles errores (Crewe y Harrison 1996 , 187-188, Gardner y Lewis 1996 , 107-110).

En última instancia el debate tiende a resolverse porque no existen en realidad dos bandos nítidamente separados. No es posible distinguir completamente entre “antropología *aplicada*” y “antropología *pura*”, puesto que hay una retroalimentación intelectual y un desplazamiento de profesionales entre ambos extremos (Gardner y Lewis 1996 , 25-133). La reconciliación se produce cuando, desde ambos sectores, se reconoce tanto la pertinencia de analizar críticamente el discurso –sin perder de vista lo que existe más allá– como la posibilidad de modificarlo desde dentro, a través de la implicación en proyectos de Desarrollo (Escobar 1997, Gardner y Lewis 1996 , 49 y 153).

Al margen del enfrentamiento de posturas expuesto, la controversia del Desarrollo encuentra un camino alternativo en las propuestas de la Economía Cultural.

De acuerdo con Birt-David (Birt-David, *Las economías: una perspectiva económico cultural* 1997), la Economía Cultural representa un superación del debate entre formalistas y sustantivistas emprendido en los años 60. La crítica sustantivista



posibilitó un nuevo enfoque en antropología al cuestionar la validez de la teoría económica neoclásica a la hora de estudiar otros medios culturales. La Economía Cultural va más allá del problema metodológico y se sitúa en el plano epistemológico. No se trata ahora de juzgar la pertinencia de la teoría neoclásica como herramienta de análisis sino de considerarla como una expresión cultural particular (arraigada concretamente en la epistemología, la moral y la cosmología de Occidente), un caso de estudio comparable con otras teorías económicas a su vez representativas de otros modelos culturales. De esta forma se plantea una *conversación* que coloca en un mismo plano los textos de Adam Smith, el discurso de los campesinos colombianos, la filosofía aristotélica, y la diversidad de formas de pensar la economía surgidas de distintos contextos culturales en diferentes lugares y épocas (Bird-David, *Las economías: una perspectiva económico cultural* 1997, Gudeman y Rivera 1994).

La consideración de la economía a nivel epistemológico permite acercarse a otras racionalidades económicas en sus propios términos. De esta forma emerge un aspecto crucial en otras formas de pensamiento: la relación con *la tierra*, con el espacio ecológico habitado y cultivado. Gudeman y Rivera (Gudeman y Rivera 1994, 26-33, Gudeman 1986, 77) describen la cosmovisión campesina colombiana donde la tierra no es un mero medio económico a explotar sino una gracia divina, el origen de un ciclo participado pero no controlado por el hombre. Bird-David (Bird-David 1992) presenta los principios económicos de los Nayaka, una sociedad nómada del sur de la India, donde los seres humanos se identifican con los elementos del bosque a través de profundos vínculos morales, y en la que no cabe por tanto la oposición “naturaleza : cultura” propia de la epistemología occidental. De esta forma las concepciones vigentes en otros contextos culturales ofrecen maneras alternativas de entender la economía. En ellas existe una conciencia de los *límites del crecimiento*, una subordinación al sistema en que participan distintos seres, mientras que el discurso occidental del *Desarrollo sostenible* se basa en el *crecimiento de los límites*, en la capacidad humana de optimizar la explotación del “medio ambiente” (Escobar 1995, 195-198, Sachs 1992).

En segundo lugar, la etnografía acorde con la Economía Cultural se centra en la intersección, la transición gradual y la adaptación entre modelos económicos, en lugar de considerarlos excluyentes entre sí. El “hogar” campesino se basa en una racionalidad diametralmente opuesta a la practicada por la “empresa”, pero ambos modelos interactúan en su zona periférica o marginal. La imposición de un modelo sobre otro no

se produce de forma pasiva, sino mediante la adaptación cultural de distintos componentes y enfrentándose a estrategias simbólicas de resistencia. En esta línea, Gudeman y Rivera (Gudeman y Rivera 1994) observan la participación instrumental de los hogares campesinos colombianos en la economía de mercado como un comportamiento subordinado a los preceptos económicos propios (así, el dinero obtenido con la venta de productos constituye un recurso adicional de la unidad doméstica, pero se prefiere el pago en especie dentro de la comunidad local y se evita la compra de herramientas, fertilizante o insecticidas); Fernández de Rota (Fernández de Rota y Monter y Irimia Fernández 1998) aprecia en la casa rural gallega la articulación de recursos pertenecientes a sistemas ajenos (por ejemplo, la dependencia simultánea de sueldos, pensiones, producción comercial y autoabastecimiento); y Taussig (Taussig 1977, Taussig 1987) analiza las creencias de campesinos proletarizados en Colombia como una reacción frente a la expansión del modelo capitalista (el dinero forma parte de la economía campesina, pero percibido como un elemento sospechoso de magia demoniaca).

La importancia de la Economía Cultural en la antropología del Desarrollo aparece de forma explícita en los principales representantes de ambas líneas de trabajo. Gudeman reflexiona en su obra sobre la necesidad valorar los modelos económicos locales en lugar de considerarlos “obstáculos” al Desarrollo, y cuestiona la intervención desde instancias externas en estos modelos (Gudeman 1986, Gudeman 2001, 139-140). A su vez, Escobar (Escobar 1995) reitera las referencias a Gudeman y Rivera y ensalza de esta forma el enfoque de la Economía cultural (Escobar 1995, 97-98):

Las implicaciones de esta perspectiva son enormes. No solamente la idea de un modelo universal de la economía tiene que ser abandonado, se hace necesario reconocer que las formas de producción no son independientes de las representaciones (los “modelos”) de la vida social en que existen. La reformulación del Desarrollo debe por tanto empezar por examinar las construcciones locales, en la medida en que son la vida y la historia de una gente, es decir, las condiciones de y para el cambio. Esto introduce la consideración de la relación entre modelos y poder. Gudeman y Rivera abogan por un proceso basado en “comunidades de modeladores” en el que los modelos locales y los modelos dominantes tengan derecho de palabra.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Traducción del doctorando

La conexión entre la Economía Cultural y la Antropología del Desarrollo nos sugiere por tanto una vía alternativa. Si se parte, a nivel epistemológico, de los modelos económicos propios, y si los procesos de cambio son modelados por los grupos humanos afectados, resulta posible otra forma de Desarrollo. Resta el problema de “quién integra y quien organiza las comunidades de modeladores” (Escobar 1995, 98). Como veremos, la UIV ilustra en buena medida el giro epistemológico propuesto, y se enfrenta a la pregunta, siempre abierta, de la representación y la decisión legítima.

Las coordenadas anteriormente expuestas servirán para interpretar en los próximos capítulos dos fenómenos con importantes diferencias pero un contexto común: a) el desarrollismo estatal y misionero en Venezuela durante el último tercio del siglo XX; y b) el movimiento de la sociedad civil que confluye en la O.N.G. “Universidad Indígena de Venezuela”. Desde las coordenadas descritas se deben comprender también las propias circunstancias metodológicas del doctorando, cuyo trabajo realiza con un doble rol, investigador y participante, en las organizaciones y proyectos estudiados.

#### **1.4 Técnicas de investigación aplicadas**

La investigación que aquí presentamos se basa fundamentalmente en los métodos de investigación cualitativa en Antropología social. La observación participante registrada en el diario de campo y la grabación de entrevistas abiertas constituyen el primer pilar de la investigación. Estos métodos flexibles se complementan con labores sistemáticas como la elaboración de censos y árboles genealógicos y la referenciación con GPS de todas las viviendas, huertos y enclaves significativos en los tres contextos locales estudiados (Kei’pon, Wi’pon y Caño Tauca).

El procesamiento de estos materiales implicó la transcripción, traducción, proyección cartográfica y análisis de un amplio archivo documental, al que debemos sumar las fotografías propias y la catalogación y examen de más de mil documentos en soporte informático elaborados por los estudiantes y voluntarios de la UIV.

A lo largo de la memoria se introducirán diversas referencias a los métodos que proporcionaron distintos datos y argumentos. En cualquier caso, subrayamos de nuevo

el especial significado de la observación participante en el contexto específico del trabajo, donde además de investigadores fuimos voluntarios en la O.N.G. y asesores en los proyectos de demarcación territorial propuestos por las comunidades.

## **1.5 Cronología y circunstancias específicas de la investigación**

A continuación exponemos las condiciones y plazos de la investigación, comenzando por el trabajo de campo en el terreno y describiendo seguidamente otras facetas y etapas que repercutieron igualmente en el proyecto.

La investigación para esta tesis comienza con las conversaciones con John Dickinson y José María Korta en 2001. A partir de este contacto y de la documentación facilitada trazamos el diseño de la investigación e iniciamos la preparación del trabajo de campo, que se emprendería con una primera estancia en agosto de 2002 (1 mes) en la sede de la Universidad Indígena de Venezuela. Esta toma de contacto en el terreno sirvió para completar la definición del proyecto y plantear un programa que complementase las estancias en la sede de la O.N.G. con el trabajo de campo en comunidades indígenas. Entre marzo de 2003 y mayo de 2003 (2 meses) realizamos una nueva estancia en la sede de Caño Tauca, a través de la cual se concretó nuestra colaboración con las comunidades E’ñepa. Durante la siguiente estancia en el terreno, entre junio de 2003 y agosto de 2003 (2 meses) permanecemos fundamentalmente en la comunidad Wi’pon, con viajes intercalados a Caño Tauca. La siguiente etapa del trabajo de campo se desarrolló entre octubre de 2003 y abril de 2004 (6 meses). La primera parte de este periodo, hasta diciembre de 2010, transcurrió en Caño Tauca, y los 4 meses restantes transcurrieron fundamentalmente en la comunidad Wi’pon con regresos periódicos a la sede de la Universidad. El proceso central de la investigación se completó con una estancia de 5 meses entre mayo y octubre de 2004, distribuidos entre Caño Tauca (3 meses) y la comunidad Kei’pon (2 meses). Finalmente, entre agosto y septiembre de 2008 realizamos una estancia de 3 semanas principalmente en Caño Tauca con visitas de varias jornadas a las comunidades Kei’pon y Wi’pon.

Debemos mencionar que una parte de esta investigación, entre octubre de 2003 y octubre de 2004 fue financiada por la Agencia Española de Cooperación Internacional

mediante una beca Mutis vinculada a una estancia como investigador visitante en el Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana. Lamentablemente, el posterior desarrollo de la investigación se dilató en el tiempo debido a la necesidad de compatibilizar el procesamiento del material etnográfico con una ocupación laboral a tiempo completo ajena al proyecto. En cualquier caso, se puede decir que el trabajo de campo se prolongó durante el periodo de procesamiento de materiales, ya que estando en España tuvimos entrevistas presenciales con diversas personas vinculadas directamente al proyecto que actualizaron y ampliaron nuestro conocimiento de los procesos descritos. Junto a esto deben destacarse las comunicaciones telefónicas y electrónicas y nuestra implicación en el desarrollo de la página web de la UIV. Esta dimensión, además de permitirnos mantener un contacto constante incluso con interlocutores de las comunidades E’ñepa, nos sugiere otras líneas de investigación y planteamientos metodológicos.

Por último, debemos señalar el hecho de que esta investigación ha contado con dos directores. El Catedrático José Antonio Fernández de Rota dirigió el presente trabajo durante las fases de planificación, trabajo de campo y procesamiento de materiales, y pudo revisar el comienzo de su redacción. Su fallecimiento supuso una importante pérdida personal, y obligó además a empezar de cero con un nuevo director. Afortunadamente, el Profesor Doctor Luis Gárate Castro nos permitió completar este proyecto mediante un valioso asesoramiento en el proceso de redacción.

## **1.6 Estructura de la memoria de investigación**

Para finalizar esta introducción a la memoria de investigación indicaremos brevemente la estructura del documento.

Como apuntamos anteriormente, el estudio abarca dos contextos complementarios, la Universidad Indígena de Venezuela y las comunidades indígenas E’ñepa. Este esquema permite comparar y observar las interacciones entre la sede de una O.N.G. y el contexto local de los colectivos involucrados en el proyecto de dicha O.N.G. No obstante, hemos optado por presentar en primer lugar el contexto de las

comunidades indígenas y a continuación la actividad de la UIV. Esta opción se debe a distintas razones, aunque fundamentalmente refleja cierta sucesión temporal. En las comunidades indígenas observamos los modelos culturales heredados y las transformaciones provocadas por el desarrollismo. En la UIV estudiamos un cambio cultural consistente en la reacción ante los conflictos planteados por el Desarrollo y la recuperación de los antiguos modelos culturales como símbolos étnicos.

El primer bloque se divide en 6 capítulos que presentan de forma diacrónica las principales características del contexto cultural E’ñepa .

El capítulo 2 reconstruye el proceso histórico desde el contacto colonial hasta la formación de las actuales comunidades, planteando al mismo tiempo problemas metodológicos de relevancia para el resto de la investigación.

El capítulo 3 se centra en el papel de los agentes proteccionistas (el Estado y la Iglesia) en la intensa transformación de las comunidades iniciada en los años 70.

El capítulo 4 analiza estas transformaciones, tanto en el plano de la organización social y la adaptación ecológica como en el terreno de la interacción simbólica y la expresión ritual.

El capítulo 5 compara los modelos indígenas de enculturación con el funcionamiento de las escuelas estatales instaladas en las comunidades, comparación que a su vez nos remite al planteamiento educativo de la Universidad Indígena de Venezuela.

El capítulo 6 analiza las estructuras de la identidad en la lengua y cosmovisión E’ñepa, y trata de exponer las diferencias conceptuales con el actual discurso etnicista promovido desde la UIV.

El capítulo 7 se centra en las relaciones locales entre indígenas y criollos, los antiguos espacios comunes y la actual estructura dependencia-conflicto.

El segundo bloque consta de otros 6 capítulos aunque de mayor longitud. Comienza igualmente con una reconstrucción histórica, puesto que, aunque la Universidad Indígena inicia su andadura en 2001, el movimiento cultural que representa se remonta a los años 70. El capítulo 8 describe por tanto los tres antecedentes principales de la UIV: las cooperativas indígenas del Alto Ventuari, la escuela de

Voluntarios de Yarikajé y los encuentros étnicos de Caño Tauca, en los que nació la asociación civil Asamblea del Pueblo E’ñepa.

El capítulo 9 analiza dentro del contexto educativo latinoamericano la decisión de crear en Caño Tauca una *Universidad Indígena*, y observa también las dificultades de una institución para alcanzar y mantener el reconocimiento estatal (“desde arriba”) y la representatividad social (“desde abajo”).

El capítulo 10 analiza la Universidad Indígena de Venezuela no como fórmula abstracta sino como una comunidad local concreta establecida en Caño Tauca. Observamos en este capítulo las condiciones materiales del desarrollo de la actividad, los sistemas que organizan la convivencia, y las diferencias sociales dentro de la comunidad universitaria en correlación con las adscripciones étnicas. El capítulo concluye observando la interacción simbólica y la creatividad ritual, en las que se expresan las identidades étnicas particulares de los participantes en el proyecto pero también la identidad local de la comunidad universitaria.

El capítulo 11 analiza la actividad de la Universidad Indígena como espacio de reflexión intelectual: la adopción de nuevos sistemas de registro y representación (la escritura vernácula y las nuevas tecnologías), la influencia de libros e interlocutores variados, las conversaciones con el piache en el bosque de Tauca, la embajada de los jóvenes estudiantes entre distintas comunidades, y el planteamiento de nuevas formas de liderazgo y nuevos modelos educativos.

El capítulo 12 observa la implicación de la Universidad Indígena en la solución de los problemas planteados por la abrupta transformación de las comunidades: los estudiantes indígenas examinan conscientemente el cambio cultural, experimentan y registran concepciones y conocimientos prácticos pertenecientes a los antiguos modelos, y ensayan en Caño Tauca innovaciones productivas.

El capítulo 13 se centra en el discurso étnico y observa el contraste entre la cosmovisión indígena y las nuevas expresiones políticas, en cuanto a conceptos centrales (“etnia”, “criollo”...) y en torno a la religión y el idioma como símbolos étnicos.

La tesis se cierra con un capítulo de conclusiones, donde exponemos sucesivamente el resultado de los distintos capítulos y realizamos una reflexión transversal donde indicamos los caminos abiertos por este trabajo.



## **PARTE I: LOS E’ÑEPA**

## 2 La Etnogénesis E’ñepa: historiografía, etnohistoria e identidad

El primer punto de reflexión que nos ofrece el caso E’ñepa trata de la relación entre historiografía, etnohistoria e identidad. En primer lugar nos enfrentamos a la etnonimia como juego de auto y alio-adscripciones y más tarde observaremos caminos paralelos en dos códigos distintos: las narraciones heredadas E’ñepa y la documentación histórica. El capítulo concluye en los movimientos de formación de las comunidades que centraron nuestro estudio, Wi’pon y Kei’pon, justo antes de ser sometidas al fenómeno del Desarrollo a través de la *Conquista del Sur*.

### 2.1 Etnonimia e identidad: el lugar de los E’ñepa en la Historia documental

A continuación tratamos de identificar histórica y geográficamente al grupo E’ñepa dentro del debate sobre el asunto desarrollado en la bibliografía especializada, aduciendo pruebas documentales, argumentos lingüísticos, y datos obtenidos durante el trabajo de campo. Al mismo tiempo presentaremos un asunto central en la investigación: el papel de las ciencias sociales en la definición de grupos humanos.

En la actualidad conviven dos etnónimos para referirse al mismo grupo, “Panare” y “E’ñepa”. “E’ñepa” es el gentilicio usado en la lengua homónima, mientras que “Panare” es la denominación generalmente utilizada por sus vecinos criollos. También entre antropólogos, misioneros y agentes gubernamentales se ha concedido preferencia a la denominación “Panare”.

El término “E’ñepa” no aparece en la bibliografía hasta los años 1970 y la referencia más antigua a los “Panare” se encuentra en la *Geografía* de Codazzi de 1841 (Henley 1988, 223-224). El problema planteado por diversos autores es la ausencia tanto de “Panare” como de “E’ñepa” en el *Ensayo de historia americana* del

misionero jesuita Salvador Gilij (Gilij 1965 [1782]), que describe de forma exhaustiva el territorio con anterioridad a 1767, es decir, con menos de un siglo de diferencia.

La solución principal ante el problema presentado por la obra de Gilij ha sido identificar a los E’ñepa con los Oye, una “nación” localizada por el misionero en el mismo territorio en que Codazzi (Codazzi 1940 [1841]) ubicó a los E’ñepa a comienzos del XIX, las cabeceras del río Cuchivero. Los Oye pertenecen según el misionero a la familia lingüística Caribe, lo que permite asociarlos lingüísticamente a los E’ñepa. A partir de aquí los estudios sobre la obra de Gilij coinciden en una argumentación lingüística más compleja. En primer lugar se aduce que el término “Oye” deriva de los gentilicios usados actualmente por otros pueblos para referirse a los E’ñepa, *Eyeyi* en Ye’kuana y *Ēyeyi* en Yabarana. A continuación se sugiere que estos gentilicios hacen referencia a una característica exclusiva de la lengua E’ñepa entre sus vecinos: la existencia de un adverbio afirmativo, *aye*, que significa “sí” en E’ñepa<sup>18</sup>. Gilij recoge el adverbio afirmativo *aye* y lo considera una singularidad entre las lenguas Caribe, pero no lo atribuye a los Oye sino a otra “nación” denominada Payuro, también cercanos al Cuchivero. Además del adverbio *aye*, los Payuro descritos por el jesuita en el siglo XVIII compartían con la actual lengua E’ñepa otros vocablos, como los pronombres de la primera y segunda persona singular, y de esta forma las investigaciones asimilan a los Payuro y Oye como referentes de los E’ñepa en la obra de Gilij (J.-P. Dumont 1976, 19, Villalón 1978, 7, Hall y Villalón 1988, 3, Henley, Los E’ñepa (Panare) 1988, 226).

Una vez reconocidos los E’ñepa actuales en los Oye y Payuro de Gilij, cabe resolver de dónde procede el etnónimo “Panare” que desplaza a los anteriores. La palabra “Panare” sería, de acuerdo con Henley (Henley 1982), un préstamo de la lengua Tamanaco al castellano, cuyo significado original se vincula a los Oye. Gilij (Gilij 1965 [1782], I:61; III:163,303)<sup>19</sup> advierte que los Tamanaco apreciaban especialmente la amistad de los Oye, y en otro contexto indica que *panare* significa “amigo” en lengua

---

<sup>18</sup> Cabe matizar que el uso adverbio “aye” no es universal entre los hablantes de E’ñepa. En Wi’pon las respuestas afirmativas se expresan mediante un verbo conjugado (*¿Teya ka?*, ¿Has entendido?, *Teyaj chu*, “He entendido”), a excepción de la anciana de mayor edad de la comunidad, que sí emplea el adverbio *aye*. El Padre Gonzalo Tosantos observa este mismo fenómeno en la comunidad San José de Kayama, en las cabeceras del río Cuchivero (Apuntes sobre el idioma Panare (II) s.f.). Esto no invalidaría los argumentos aquí presentados. En todo caso reforzaría la teoría de la multiplicidad de raíces en la formación de la cultura E’ñepa y/o indicaría la plasticidad y diversidad lingüística dentro del grupo.

<sup>19</sup> Citado por Henley (Henley 1982, 7)

Tamanaco. El préstamo fundiría ambos conceptos, y su extensión en el castellano se debe a la relación particularmente intensa de los Tamanaco con los españoles (Henley 1982, 7). Corradini (2002) concuerda con la explicación de Henley, pero amplía nuestra reflexión sobre la complejidad de los procesos etnonímicos. El autor incide en la presencia de la palabra “Panare” en diversas lenguas Caribe, y en el uso de este apelativo en diferentes relaciones interétnicas. “Panare” deriva de la voz caribe *pana*, oreja. Es “aquel que me escucha”, “aquel a quien puedo acercarme”, en suma “un amigo, un aliado”. La documentación del XVII y XVIII recoge el uso de *panare* referido a la alianzas comerciales interétnicas practicadas por los Kari’ña en la trata de esclavos (actividad desconocida en los E’ñepa). A comienzos del siglo XX, “Panare” todavía sería utilizado por los criollos para referirse a diferentes grupos étnicos con los que existían relaciones comerciales, aunque progresivamente se convertiría en apelativo exclusivo de los actuales E’ñepa. Hoy en día, la importancia de este préstamo lingüístico nos sorprende en la forma apocopada “pana” (“amigo, compañero”), propia del lenguaje coloquial venezolano. En conclusión, el análisis de Corradini (20027-9) dibuja un proceso más complejo, desde el préstamo a la especialización del término “Panare” como apelativo étnico, que nos invita a reflexionar no sólo sobre la historicidad de los etnónimos sino también sobre las relaciones interétnicas que subyacen en ellos.

No hemos presentado estos antecedentes en la búsqueda y reconstrucción histórica de la identidad E’ñepa simplemente con el fin de conocer más profundamente nuestro caso concreto. En realidad, el diálogo entre antropólogos y documentos históricos sirve para plantear un aspecto teórico central en esta tesis: el papel de los etnógrafos (en sentido amplio, quien escribe sobre los indígenas) en la definición de unidades étnicas, y la relatividad histórica y cultural de los conceptos y categorías que moldean dichas unidades. La primera literatura antropológica sobre los E’ñepa no observó este aspecto, hasta que Villalón (Villalón 1992, 30-31) lo formula explícitamente en su tesis doctoral:

Hasta el presente, los investigadores han tomado al pie de la letra la clasificación de grupos caribes ofrecida por Gilij, considerando que sus designaciones correspondían a divisiones étnicas. Al mismo tiempo, siempre se ha reconocido que dichos grupos compartían afinidades culturales y lingüísticas básicas y que sus lenguas constituían a menudo variantes dialectales mutuamente inteligibles (Gilij 1965 III:10). Sin embargo, la discusión precedente sugiere que Gilij y otros cronistas exageraron inadvertidamente la heterogeneidad étnica existente en los

llanos caicareños en el siglo XVIII, por lo que es posible que la nomenclatura gentilicia propuesta en el *Saggio* no siempre reflejase divisiones étnicas fundamentales, distinguiendo en algunos casos lo que hoy consideraríamos subagrupaciones de una misma etnia. (...)

Afortunadamente, nuevos conocimientos antropológicos y una mejor comprensión de la fluidez del dinamismo situacional que manifiestan los procesos de rotulación étnica, nos permiten ofrecer una reconstrucción más refinada de la probable situación etnolingüística existente en el Orinoco Medio en el siglo XVIII. Dicha reconstrucción sugiere que los numerosos grupos caribes distinguidos en esa región podrían englobarse en un número mucho menor de nacionalidades o divisiones étnicas.

En lo que respecta a los E’ñepa, este enfoque permite concebir que “Pareca”, “Tamanaco”, “Oye” y otras denominaciones introducidas por Gilij formasen “un área cultural y una cadena dialectal ininterrumpida” (Villalón 1992, 31). Esto no contradice en absoluto a Gilij, sino que en realidad se apoyaría en su propia descripción de los Payuro, Oye, Pareca y otros grupos como hablantes de dialectos de la lengua Tamanaco (del Rey 1979, 363 y 435-470). Junto a esta lectura más fluida y flexible del mapa étnico de la misión Jesuita del Orinoco, Villalón (Villalón 1992) logra también una comprensión integradora de los procesos etnogenéticos posteriores a la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767. La autora apunta a un “intenso proceso de nivelación étnica entre los supervivientes de las reducciones del Orinoco” (Villalón 1992, 32), que en 1841 Codazzi (Codazzi 1940 [1841], II:17)<sup>20</sup> reflejaría al encontrar a los Tamanacos “mezclados con los Panare, Ojes o Ejes, Ayanos, Guaiqueríes y Parecas que viven las cabeceras del Cuchivero y el Suapure”. Respecto a los Pareca, declarados extintos en los años 1920, Villalón aporta el testimonio de informantes contemporáneos sobre las últimas comunidades de este grupo, su afinidad cultural y su parentesco con los E’ñepa. La autora continúa ramificando los orígenes E’ñepa con el caso de los “Taparitas”. Advierte que el término “Taparita” en las fuentes históricas no designaba a una etnia particular sino que solía aplicarse a aquellos grupos indígenas cuyos hombres utilizaban un cubre-sexo fabricado con una tapara o totuma<sup>21</sup>. Sin embargo, procede reconocer a

---

<sup>20</sup> Citado por Villalón (Villalón 1992, 32)

<sup>21</sup> **Tapara/totuma.** Fruta del taparo/totumo, árbol tropical de la familia de las Bignoniáceas. Presenta forma globosa o alargada y una corteza dura, de modo que al seccionar el fruto se obtienen recipientes y utensilios de distinto tipo (cuencos, vasijas...) usados por campesinos e indígenas (Diccionario de la R.A.E. 2011)

los E’ñepa en las referencias a “taparitas” que Codazzi y autores posteriores hacen en lugares pertenecientes al actual territorio E’ñepa. La razón se encuentra en la propia etnohistoria E’ñepa, que recuerda la época en que los antiguos cubrían su sexo con totumas o taparas, según recoge Villalón y tal y como constatamos en la Comunidad Wi’pon, donde los informantes incluso precisan geográfica y cronológicamente la existencia de E’ñepa usuarios de “taparas”.

En conclusión, mientras las primeras monografías etnográficas sobre los E’ñepa se centraban en los Oye como antecesores evidentes y en la expansión desde el alto Cuchivero en el siglo XIX, los datos aportados ofrecen un espectro geográfico e histórico más amplio a la hora de preguntarnos quiénes fueron los E’ñepa y cuál fue su territorio, y también qué sucedió con los diversos grupos citados por Gilij y desaparecidos en la actualidad. Con Villalón (Villalón 1992, 32), “Conjeturamos que los “panare” presentes en los llanos caicareños y en la cuenca del Cuchivero a principio de siglo, son los descendientes de aquellos oye, tamanaco, pareca, taparita y otros, portadores de una nueva identidad étnica forjada al calor de la crisis del contacto”.

A lo largo del presente epígrafe hemos tratado de resumir el debate etnohistórico y etnolingüístico sobre los E’ñepa con dos finalidades. En primer lugar, para definir de forma operativa la unidad social que centra nuestro análisis dentro de un proceso histórico específico y un ámbito territorial concreto: los E’ñepa representan a una diversidad de grupos actualmente extintos asociados lingüísticamente a los Tamanaco, tras una sucesión de experiencias de contacto colonial, repliegue, etnogénesis y expansión dentro del ámbito geográfico de los llanos caicareños. En segundo lugar, pretendemos mostrar precisamente las paradojas metodológicas que entraña la identificación de un grupo humano: qué entendemos por “etnia”; cómo atribuimos una población, un territorio y una experiencia histórica a un determinado grupo; y qué relación existe entre los gentilicios y los grupos humanos referidos con ellos. Se trata de paradojas que, como veremos, no solamente incumben al antropólogo que analiza y clasifica unidades sociales, sino a los propios grupos humanos que hasta la fecha han sido definidos por otros con el lenguaje de las ciencias sociales y hoy se definen a sí mismos enfrentándose creativamente a las contradicciones y ambigüedades del modelo externo.

## 2.2 Arewa, el origen de los E’ñepa

A lo largo del presente epígrafe presentamos las Narraciones Heredadas E’ñepa como recurso etnohistórico fundamental. A partir de las pautas de análisis establecidas por Villalón (Villalón 1992), conectamos los elementos centrales de las Narraciones con los referentes específicos de las comunidades Kei’pon y Wi’pon.

Villalón (Villalón 1992) emplea el término *narraciones heredadas* para referirse a la forma en que son expresados los episodios sobre el origen y dispersión E’ñepa. Este término es preferido a otros más convencionales como “mitología”, “literatura oral”, o “tradición oral”, cuyas connotaciones prejuzgan, reducen y descontextualizan el significado de estas creaciones culturales. Las Narraciones Heredadas E’ñepa constituyen un “estilo de habla marcado, discernible por sus características formales y semánticas, aprendido y recibido de otros, al cual los actores sociales le atribuyen un valor especial” (Villalón 1992, 3-6). Al hablar de Narraciones Heredadas recordamos que poseen funciones sociales específicas y pertenecen a un contexto en el cual se heredan: el aprendiz, la familia o la comunidad ante el sabio que narra (Villalón 1992, 56-67).

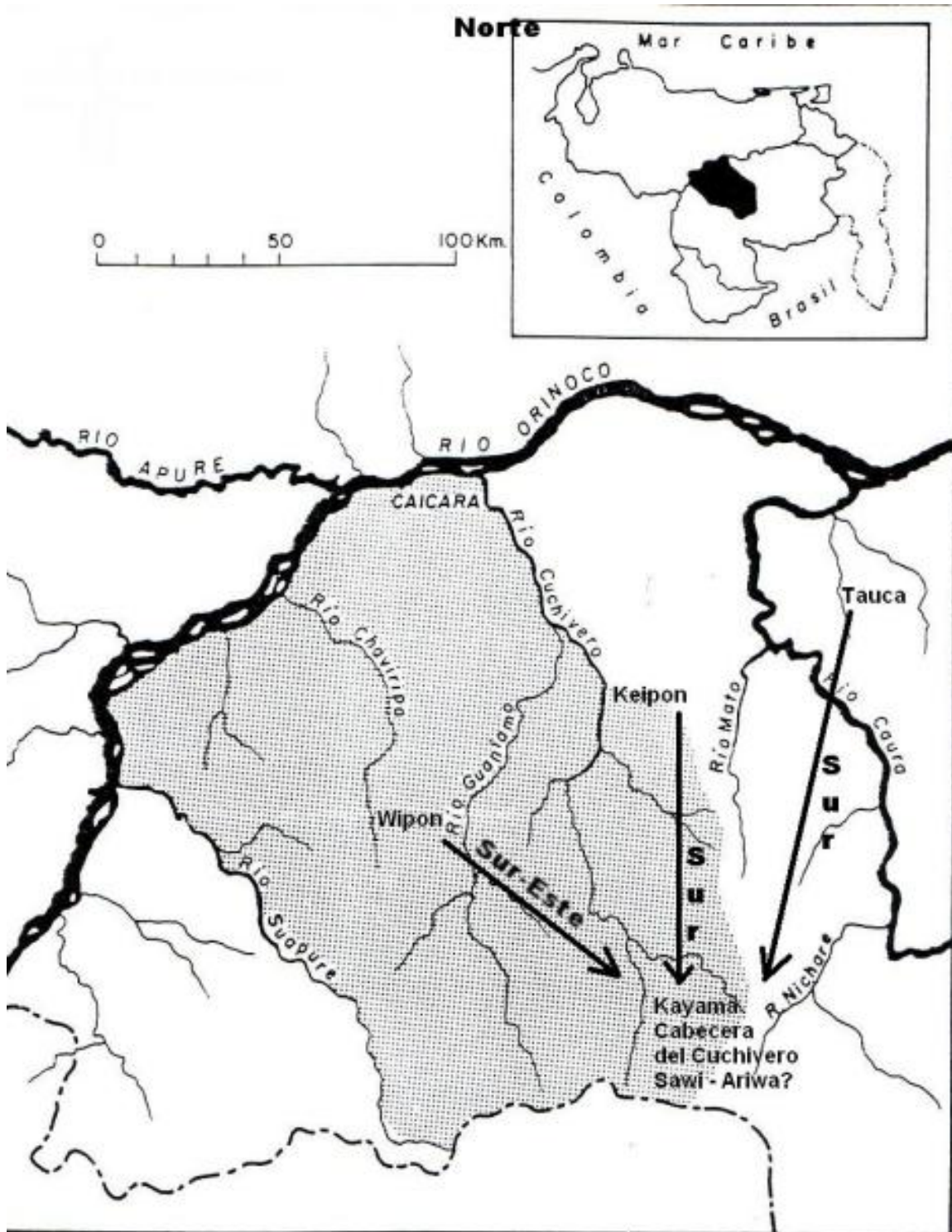
A la información histórica contenida en estas narraciones heredadas nos hemos referido hasta el momento como “etnohistoria”, con el fin de simplificar la comprensión de nuestros argumentos. Una reflexión metodológica crítica diluye la frontera ente Historia y Etnohistoria, si consideramos que la producción científica de Occidente es igualmente una expresión de un contexto cultural, y no simplemente *La Ciencia*, o *La Historia*. Por otro lado, al igual que “literatura oral”, o “tradición oral”, “etnohistoria” impone contextos ajenos. A pesar de lo anterior, conscientes de los límites de toda traducción cultural, continuaremos refiriéndonos a la “etnohistoria” E’ñepa y contextualizando el análisis en las Narraciones Heredadas.

El núcleo temporal y geográfico de las Narraciones Heredadas E’ñepa es un espacio llamado Arewa. La importancia de Arewa en la cosmovisión de este pueblo se muestra en el hecho de que los E’ñepa de sectores distantes geográficamente y separados socialmente durante múltiples generaciones conservan esta referencia espacial y temporal. La etnografía realizada en diferentes sectores (Henley 1988, 277, Villalón 2003, nota 6), la documentación elaborada en Caño Tauca por E’ñepa de diferentes áreas geográficas, y la información recogida en las comunidades Kei’pon y Wi’pon coinciden en ubicar Arewa en las cabeceras del río Cuchivero, en un cerro llamado Sawi. Para los E’ñepa que habitan el alto Cuchivero el cerro Sawi es un lugar concreto, situado en la margen derecha del Río Kayama cerca de la confluencia con el Río Moya (Zent y Zent 2006, 84). En cambio, las referencias a Arewa recogidas en la comunidad Wi’pon son menos precisas geográficamente. La gente de Wi’pon ubica Arewae “lejos” (*nincha*), “en el horizonte” (*ka’piyan*), “hacia donde sale el sol” (*echerkun sanëto wëyaka*). En efecto, la cuenca del Cuchivero se encuentra en dirección este-sur desde Wi’pon, detrás del amplio horizonte de sabana que se extiende hacia el río Guaniamo. Los muertos de Wi’pon son enterrados con el rostro mirando hacia este punto, como son enterrados los muertos de Kei’pon desde otra latitud mirando al sur<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> La descripción de Arewa por un piache de la comunidad Caño Amarillo que recoge Mattei-Muller (Mattei-Muller 1992) relaciona la posición de enterramiento con el viaje de los muertos hacia Arewa, pero sin embargo indica que Arewa “se extiende a orillas del Orinoco, como una sabana amplia”. La autora explica que Arewa “es descrito como una sabana, por los Panares del Norte, que viven actualmente en las llanuras cerca de los cerros boscosos, pero los del Sur que viven en la Serranía del Cuchivero suelen representarlo como un imponente cerro. Cada grupo lo imagina en función de su ambiente natural actual” (Mattei-Muller 1992, 157). Por lo tanto Arewa, como veremos más tarde, es principalmente un lugar simbólico con diferentes funciones susceptibles de adaptación, una de ellas establecer coordenadas etnohistóricas y etnocartográficas compartidas y contrastables historiográficamente.





Mapa 4. Posición de Arewa respecto a Wipon y Kei'pon

Fuente: elaboración propia a partir de Villalón (Villalón 1992, 24)

Las narraciones heredadas cuentan que los primeros E’ñepa “salieron” (*yopatakan*) de una casa existente en Arewa. Arewa es por tanto identificado como un *e’ñepa pajpë*, un antiguo asentamiento, en el que tuvieron lugar los acontecimientos que configuraron el mundo, y desde donde se dispersó el pueblo hacia sus actuales confines territoriales<sup>23</sup>. Pero además de ser el origen del pueblo, Arewa es el destino de las almas. Allí se encuentran y viven los *ko’cham*, los espíritus de los fallecidos. Es un lugar prodigioso, donde viven acompañados de un gran morrocoy y se encuentra la “Mamá del río” (“*tana yanë*”)<sup>24</sup>.

Tras la emergencia de los seres humanos en Arewa y su transformación en animales, el tercer episodio fundamental de las Narraciones Heredadas describe la dispersión de los E’ñepa por conflictos intragrupales. Este tercer tema se caracteriza por ser narrado en un tiempo concreto y ordinario, en contraste con los dos primeros episodios que transcurren en un tiempo indefinido y prodigioso (Villalón 1992, 8, 226-242). El trabajo etnocartográfico realizado en Wi’pon y Kei’pon (Alcalá Baillie 2009) y los relatos registrados durante el encuentro de sabios y estudiantes de ambas comunidades en Caño Tauca<sup>25</sup> subrayan la concreción espacio-temporal de las narraciones sobre la dispersión E’ñepa.

Durante el encuentro en Tauca, un anciano de Wi’pon contó cómo los E’ñepa se desplazaron en la antigüedad entre sucesivos asentamientos a causa de las luchas internas (*tosinëpë chimpë*). Los asentamientos citados por el anciano de Wi’pon, Poi’chïprë’pë, Kotayaprë’pë y Kayamarë’tïn, además de cumplir una función simbólica como escenarios de la narración, son lugares concretos del alto Cuchivero reconocidos por los propios alumnos de Kei’pon.

---

<sup>23</sup> Esta explicación sintetiza la información recogida en Wi’pon y Kei’pon y concuerda con el extenso análisis de Villalón, María Eugenia. «Forma, significado y política de la narrativa heredada E’ñepa. Un análisis etnopoético.» Tesis doctoral, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, 1992.

<sup>24</sup> Esta descripción fue realizada en Wi’pon. Mattei-Muller (Mattei-Muller 1992, 157) recoge una descripción de Arewa donde “crecen en abundancia los frutos de la cosecha: plátano, topocho, yuca, ocumo, mapuey, ñame, el blanco y el morado, batata, caña de azúcar, pues todo lo que los Panares suelen comer.”

<sup>25</sup> El contenido del encuentro figura en la grabación Encuentro de las comunidades Kei’pon y Wi’pon (Caño Tauca, 28 de marzo a 3 de abril de 2004) y en el informe del estudiante Najtë Epifanio Ortega (Ortega (Najtë) 2004)

[...] Van a instalarse a Poi’chīpripē. Allí estuvieron. Se trasladaron a Kotayaparēpē a causa de las peleas. De Kotoyaparēpē se fueron y se quedaron en Kayamarētīn [...] Danzan, celebran la fiesta *murankinēto*<sup>26</sup>.

Cuando se realizaba el reconocimiento etnocartográfico de Wi’pon referenciamos un antiguo asentamiento y un lugar de enterramiento de gente “venida de Arewa” (*Ariwaya wēsa*) a orillas del río Guaniamito. Estos antiguos pobladores son descritos como una gente de otra época, caracterizada por la violencia constante y despiadada, donde “la gente se alanceaba hasta acabarse<sup>27</sup>,” por la precariedad material en cuanto a instrumentos y bienes de origen criollo (no poseían ropa, ni machete, ni keroseno, ni escopeta...), y por el uso de taparas como cubre-sexo<sup>28</sup>. Esta descripción establece una distancia temporal y cultural entre su autor, un E’ñepa contemporáneo (nacido en 1957) de Wi’pon, y aquellos E’ñepa del pasado. Sin embargo, el conocimiento de lugares concretos asociados a aquellos avatares, recibido de la madre del informante (nacida en los años 1920), ilustra la transición experimentada en las Narraciones Heredadas desde un tiempo indefinido y un lugar prodigioso, Arewa, a una concatenación de conflictos y migraciones durante la dispersión que precedió la existencia actual. Las condiciones materiales de los “llegados de Arewa”, que carecen de las principales adquisiciones del mundo criollo (ropa, machetes, keroseno y escopeta), además de establecer una distancia cultural con el narrador contemporáneo, indican el grado de contacto de aquéllas comunidades con la sociedad criolla, y por tanto ofrecen un marco temporal orientativo. Por último, la peculiaridad del uso de cubre-sexo fabricado con totuma también constituye una referencia temporal. La prenda que identifica a los E’ñepa contemporáneos es el guayuco de algodón, progresivamente sustituido por la ropa criolla. La sustitución de la tapara por el guayuco es un

---

<sup>26</sup> Traducción realizada por el doctorando del siguiente texto del alumno Najtē Epifanio Ortega (Ortega (Najtē) 2004), elaborado a partir de la transcripción de las Narraciones del anciano Tena Arístides Garrido:

[...] *yuwētīn samaekañepe (Poi’chīpripē) pana. Mēn ya yuchi’pē tosamapēse yosonamapē Kotayaparēpa pana tusinēpēse yuchinpē. Kotoyaparēpē yawo wētēsa yosamaekapē mēn Kayamērētīn, yowochakī E’ñepá, Tachimayīpēnēn murankinēpēnēn.*

<sup>27</sup> *aranchitake tu’sinē e’ñepa, yīwērkēn e’ñepa.*

<sup>28</sup> Entrevista a Wiñi’ Norberto Bitriaga (Wi’pon, 4 de febrero de 2004)

acontecimiento recogido en las Narraciones Heredadas, y la época “cuando los e’ñapa no conocían el algodón” o “cuando los E’ñepa portaban totumas” constituye un marco temporal en ellas (Villalón 1992). Si tenemos en cuenta que este tipo de cubre-sexo fue constatado como un rasgo corriente entre los indígenas venezolanos en el pasado, se puede considerar esta etapa “taparita” no sólo como un recurso simbólico de las narraciones heredadas sino “como un hecho histórico fidefigno” (Villalón 1992, 28).

También en Wi’pon, en diferentes conversaciones con ancianos E’ñepa, se aludió a un antiguo *i’yan* (líder comunitario) llamado Supeta que vivía a orilla del Guaniamito en la pata del Cerro Tye’tye [?], lugar que no logramos identificar aunque pudiera coincidir con el referenciado.

“Este... [el anciano] está diciendo que Arewa se quedaron, no salieron todos. *Mo Ariwa ya eñepa, apē ka atawēn* [había E’ñepa en Arewa, no vinieron todos]. *Ñi echerkun sanēto ya* [allí, por donde sale el sol]. Este... lo que está contando... nosotros venimos de aquí, *echerkun sanēto ya* [de donde sale el sol], pacá. Síiii... Primero vivía ahí. Primero. Los abuelos. Antiguamente. Que se llaman Supeta, donde Tye’tye<sup>29</sup>.”

El asentamiento de Supeta se asocia a la emigración desde el Cuchivero, pero también identifica a aquellos emigrantes con los actuales miembros de la comunidad Wi’pon. De hecho, el personaje de Supeta aparece de nuevo en el relato de hechos más recientes ocurridos más al norte, la violencia criolla contra los E’ñepa en los asentamientos próximos al Caño Tunaca.

En síntesis, las Narraciones Heredadas y el lugar simbólico de Arewa proporcionan un orden espacio-temporal a la identidad étnica E’ñepa, y evidencian una transición entre lo metafórico y lo concreto, entre el remoto origen prodigioso y la experiencia cercana. Al exponer estos elementos no solamente pretendemos acercar al lector a la cosmovisión E’ñepa, sino también aportar las referencias geográficas e históricas implícitas en ella, cuya conexión con la historiografía mostramos a continuación.

---

<sup>29</sup> Tena Pedro Garrido durante entrevista a Tose Soilo Mejía y Tena Pedro Garrido (Wi’pon, estación seca 2003- 2004)

### 2.3 Lectura etnohistórica de las Narraciones Heredadas.

El presente epígrafe se dedica a relacionar las Narraciones Heredadas con otras fuentes de tipo oral y documental. Pretendemos aquí mostrar las conexiones entre los distintos recursos y ofrecer una reconstrucción de los procesos migratorios iniciados en el siglo XIX, conducentes a la formación de las comunidades Kei’pon y Wi’pon.

Como apuntamos anteriormente, la primera referencia documental a los “Panare” aparece en 1841 en el *Resumen de la Geografía de Venezuela de Codazzi*, quien localiza este grupo en el alto Cuchivero y el Río Mato. Esta ubicación a comienzos del s. XIX se corresponde con localización de Arewa, mientras que las referencias documentales y testimonios criollos posteriores, de finales del XIX a mediados del siglo pasado, registran una dispersión progresiva de la etnia. Esa dispersión refleja el tercer gran episodio de las narraciones heredadas y su transición hacia la memoria colectiva más concreta. Sin embargo, estas coincidencias no deben reducir la reconstrucción histórica de la experiencia cultural E’ñepa a un proceso de expansión desde el alto Cuchivero desde mediados del XIX. En lugar de esto, Villalón (Villalón 1992, 32-33) propone la siguiente interpretación, que prolonga y multiplica las raíces del caso, además de asociar las narraciones heredadas con la experiencia de la etnogénesis:

Es probable que al desaparecer las misiones muchos indígenas se replegasen hacia las cabeceras fluviales y allí se asimilasen y/o redistribuyesen entre los grupos existentes. Unos cien años después, a finales del siglo XIX, superado el impacto de esta primera colonización y lograda cierta recuperación demográfica, esas parcialidades, reagrupadas bajo una nueva identidad, iniciaron una expansión hacia el norte y el oeste –es decir, hacia el territorio previamente ocupado por sus antepasados... esos eventos han sido codificados y reinterpretados en las narraciones e’ñepa.

En 1885 el explorador Jean Chaffajnon reporta relaciones comerciales entre criollos y E’ñepa en el último tramo del río Cuchivero, y en 1921 el etnólogo Bartolomé Tavera Acosta recopila vocabulario E’ñepa en las serranía que separa los llanos del Guaniamo y el Orinoco (Henley 1982, 8-10). A estas referencias se suman los testimonios de moradores criollos del territorio recogidos directamente por antropólogos contemporáneos. Henley (Henley 1982, 8) cita a los ancianos de El Tigre, al norte de la boca del río Guaniamito en el Guaniamo, que atestiguan la presencia E’ñepa en la zona en el cambio de siglo. Perozo (Perozo 1986, 99-100) presenta el testimonio de viejos sarrapieros<sup>30</sup> en el Valle del Guaniamito, el territorio actualmente habitado por la comunidad Wi’pon, a finales del siglo XIX:

Los Panare [E’ñepa] asentados en nuestra área de estudio se establecieron en el Valle de Guaniamito a finales del siglo pasado [XIX]; así nos lo informaron Ramón Salas (90 años [nacido en la década de 1890]) y Salvador Tovar (79 años [nacido en la década de 1900]) viejos sarrapieros quienes lo oyeron de sus padres y posteriormente observaron la presencia de los Panare [E’ñepa] en las estaciones sarrapieras existentes en el valle (paso de Guaniamito, Sabana Nueva)

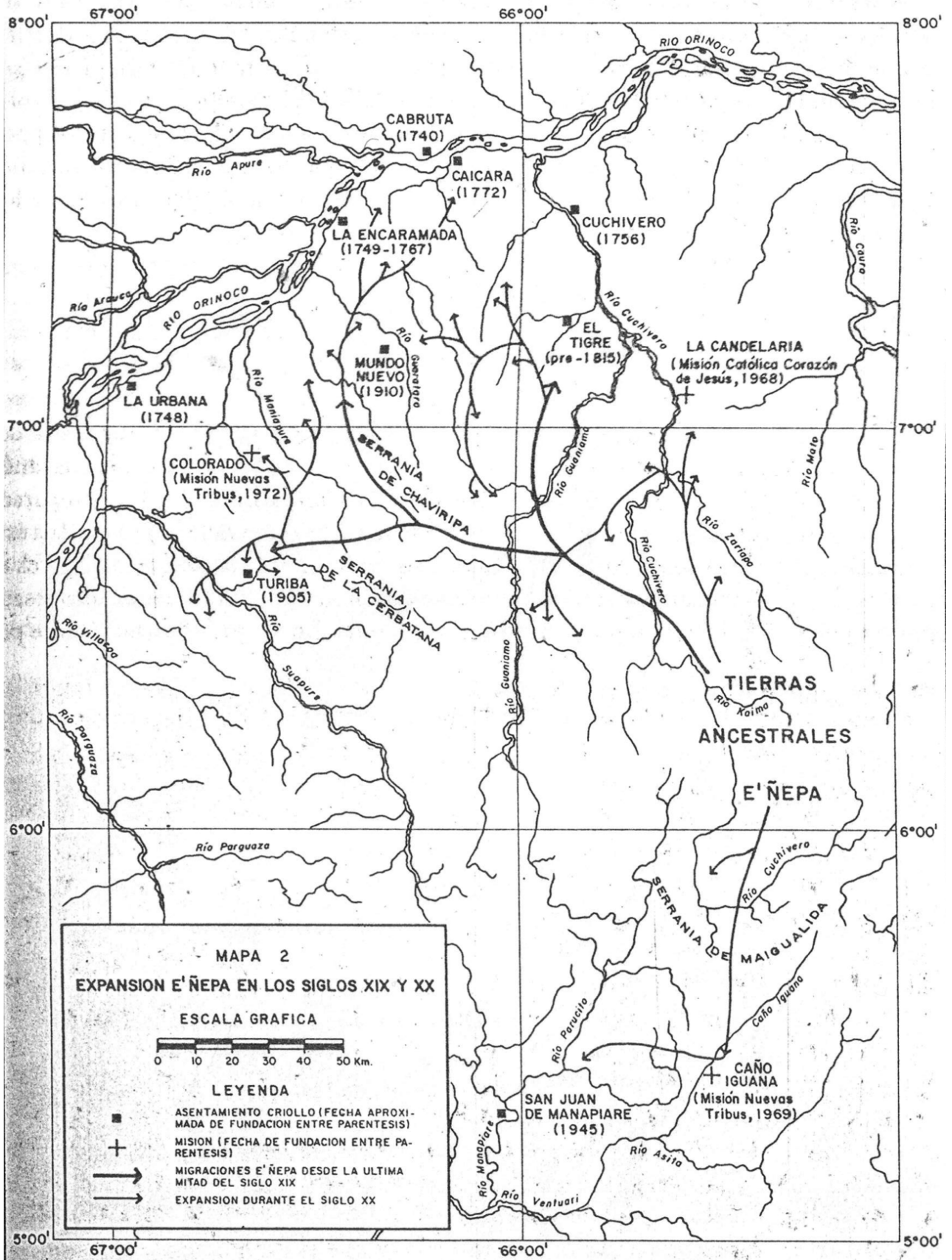
Los testimonios de Perozo podrían aludir al antiguo asentamiento de gente “llegada de Arewa” georeferenciado a orillas del Guaniamito, y/o al asentamiento del *i’yan* Supeta en esta misma zona. La presencia E’ñepa en la vecindad de el Tigre indica la continuación hacia el norte del proceso migratorio, y explicaría la reaparición de Supeta en torno al Caño Tunaca. De acuerdo con Henley (Henley 1982, 228), esta migración hacia el noroeste no sería motivada sólo por las luchas internas, sino “por el deseo de acercarse a la población criolla (fuente de herramientas de acero y de otros bienes) puesto que los tres frentes de expansión convergieron hacia poblados criollos”. Esta interpretación complementa la anterior y ayuda a comprender el proceso de cambio cultural como un fenómeno interactivo. Sin embargo excluye un movimiento migratorio con importancia dramática para la comunidad Wi’pon, la violencia interétnica y la huida de los criollos hacia el sur, del que nos ocuparemos en el próximo epígrafe. En cualquier caso, el mapa del proceso migratorio reconstruido por Henley (a continuación), basado en la combinación de “evidencias de la literatura etnográfica con

---

<sup>30</sup> **Sarrapieros:** personas dedicadas a la extracción del fruto de la sarrapia (ver nota 34 pág. 55)

los recuentos de los informantes más viejos de la región” y suponemos que en el amplio censo de comunidades elaborado por el autor (Henley 1979), constituye un valioso instrumento para comprender la historia reciente de este pueblo, al que volveremos a referirnos.





Mapa 5. Migraciones E'ñepa desde el siglo XIX.

Fuente: Henley (Henley 1988, 227)



En definitiva, existe una clara conexión entre las Narraciones Heredadas, desde el origen portentoso a las migraciones particulares, y las fuentes alterativas de tipo oral y documental. De esta forma, la diáspora E’ñepa desde Arewa constituye una metáfora del Nosotros –la imagen un origen común, prodigioso e impreciso, frente a las distancias y diferencias actuales–, pero al mismo tiempo puede expresarse en enclaves, fechas y testigos concretos.

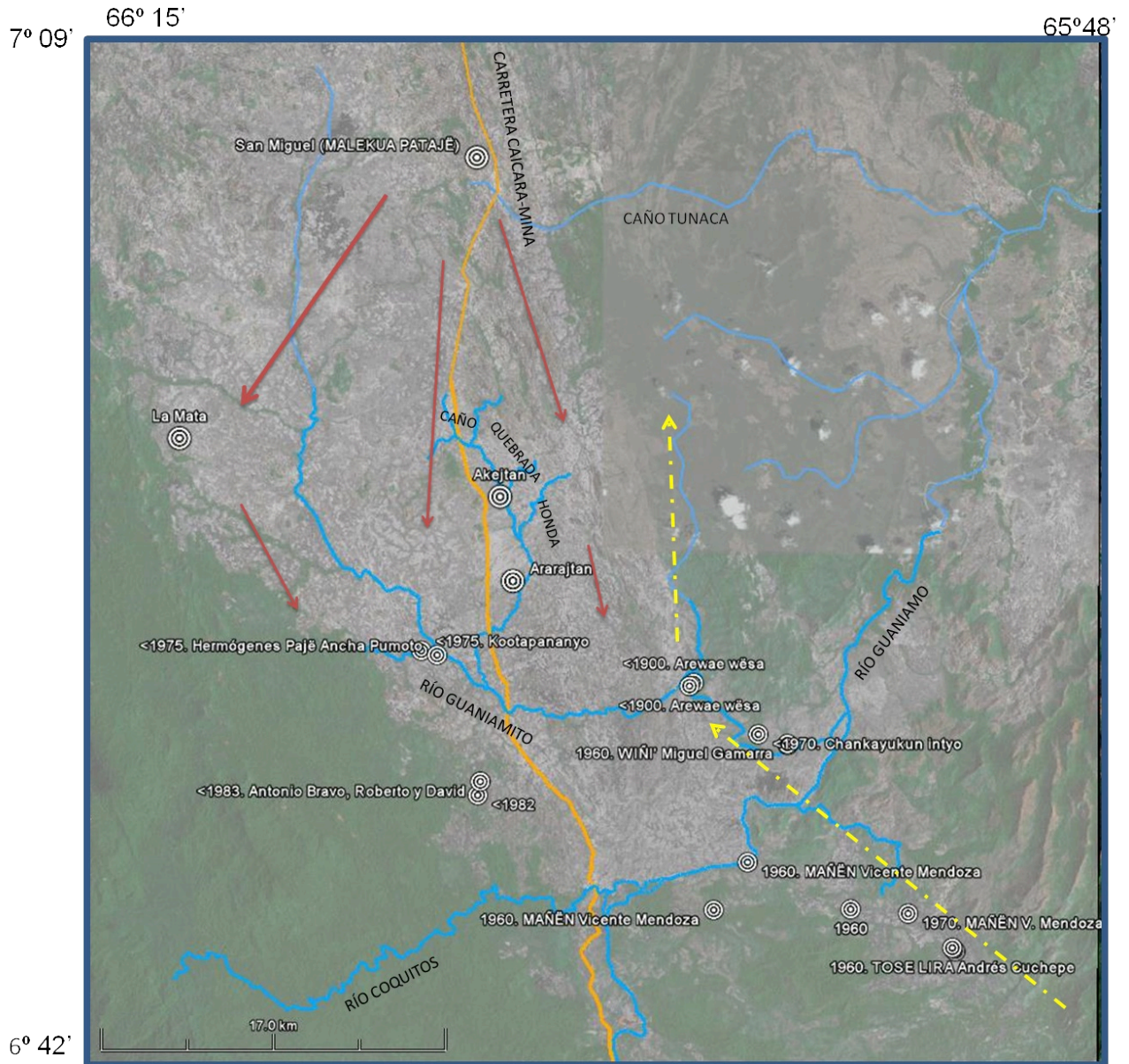
## **2.4 Repliegues y contactos en el s. XX: la formación de las comunidades Wi’pon y Kei’pon**

A continuación exponemos de forma separada los procesos históricos particulares de las comunidades Wi’pon y Kei’pon. La primera comunidad muestra un proceso más complejo en cuanto a la interacción con la sociedad criolla, de ahí que distingamos 3 momentos distintos: la instalación en el territorio de la población indígena emigrada desde el Alto Cuchivero, el repliegue ante la presión territorial criolla, y la colaboración en la industria sarrapiera. El caso de Kei’pon se expondrá de forma más breve, puesto que las relaciones interétnicas recordadas por la comunidad se inscriben ya en el marco de la intervención misionera, que será analizado en el siguiente capítulo.

### **2.4.1 Wi’pon**

#### **2.4.1.1 *Coordenadas de la migración contemporánea***

Como parte del informe antropológico para la demarcación territorial de la comunidad Wi’pon se elaboró el Mapa 6, en el que se reconstruye la sucesión de asentamientos vinculados a la comunidad. El mapa incluye los asentamientos de los pobladores “llegados de Arewa”, las comunidades que se instalaron progresivamente hacia el sur por la presión territorial criolla, y una vez al sur del Guaniamito, la dispersión de asentamientos conforme al patrón tradicional.



Mapa 6. Sucesión de asentamientos vinculados a Wipon, s. XIX-XX

Fuente: Elaboración propia

Sobre los asentamientos asociados a Arewa comentamos anteriormente que su ubicación precisa es obra de la memoria colectiva a través de generaciones, y su cronología podría establecerse con fuentes orales y documentales externas, en cualquier caso antes del siglo XX. La presencia local de E’ñepa en esta época es confirmada por el testimonio de sarrapieros que recoge Perozo (Perozo 1986, 99-100), y la localización del antiguo asentamiento coincide con una de las principales líneas migratorias trazadas por Henley (Mapa 5).

La localización y cronología de los asentamientos establecidos a lo largo del eje vial Caicara del Orinoco-Mina de Guaniamo combina diferentes fuentes y procedimientos: la elaboración de un amplio árbol genealógico<sup>31</sup>, los relatos sobre la violencia criolla, la identificación durante los viajes a la ciudad en la carga de una camioneta, y la comparación de mapas y coordenadas históricas en la bibliografía<sup>32</sup>.

La población referida como “San Miguel” o “Tunaca” por los informantes de Wi’pon es concebida como el origen concreto de la comunidad actual. Los miembros más antiguos del árbol genealógico, 4 generaciones atrás, vivieron o “nacieron”<sup>33</sup> en este lugar. Aquí se encuentra también un hito que refuerza el significado moral del lugar: la “huella de Marioka” (*Malekua patajē*), una marca sobre la piedra atribuida al Creador. Estas marcas de Marioka son reconocidas también por los E’ñepa del Cuchivero (Corradini 2002, 15) y sugieren relaciones interesantes entre cosmovisión e identidad territorial.

---

<sup>31</sup> Al segundo día de nuestra llegada a Wi’pon, el “comisario” de la Comunidad, Norberto Bitriaga Wiñi’, nos invitó a acompañarlo al cementerio y allí nos pidió que anotásemos el número de túmulos y los nombres más relevantes entre los yacientes. La composición de un árbol genealógico no fue una tarea impuesta por el antropólogo, sino una actividad asumida con entusiasmo en la comunidad. Los hombres llegaban a las asamblea provistos de cédulas de identidad y partidas de nacimiento de sus familiares para que todo fuese escrito. Este comportamiento indica el poder simbólico atribuido a la palabra escrita, a la representación simbólica en papel (*yameñkēto*), al que nos referiremos más adelante. El árbol genealógico resultante sería contrastado y completado con el que elaboró el Padre Gonzalo Tosantos, gran conocedor de esta etnia y quien amablemente nos facilitó una copia de su trabajo.

<sup>32</sup> Ver nota 194 y anexos.

<sup>33</sup> Los E’ñepa de Wipon traducen el verbo castellano “nacer” por -ējsa-, crecer o brotar, aplicado a personas y plantas.

Las distancias generacionales permiten estimar a principios del siglo XX la presencia junto al Caño Tunaca de los antepasados comunes de Wi'pon. Esta fecha corresponde con el fin de la expansión septentrional hacia poblaciones criollas ilustrado por Henley (Mapa 5). A partir de este momento comienza una migración hacia el sur motivada como veremos por la presión violenta de contingentes criollos.

Los enclaves La Mata, *Akejtan* y *Ararajtan* representan ese desplazamiento en sentido meridional, cuyo orden y cronología es difícil de establecer. A partir de 1950 la población comienza a asentarse al sur del Guaniamito. La fecha de 1950, recalada por los informantes, es acorde con las asignadas individualmente durante la referenciación cartográfica, y también con el periodo álgido de explotación de la sarrapia<sup>34</sup> en el mercado internacional.

En cualquier caso se trataría de un movimiento progresivo y multidireccional, propio del patrón de asentamiento tradicional E'ñepa, en el que coexisten los viejos y los nuevos núcleos. El testimonio de campesinos criollos confirma que el abandono de la zona de Caño Tunaca por los indígenas comenzó alrededor de 1950 (Perozo 1986, 111). Sin embargo, San Miguel todavía aparece, por última vez, en el mapa elaborado por Henley en 1977, quien atribuye estimativamente 25 miembros a este asentamiento. En efecto, según explican los informantes, cuando las autoridades gubernamentales formaron el poblado de Santa Fe, además de atraer a los habitantes de asentamientos dispersos en la latitud de Wi'pon, trasladaron a las personas que continuaban al norte, en San Miguel. En el caso de las Las Matas, la tensión interétnica que describiremos a continuación pudo causar un fin más abrupto, pues el asentamiento figura en el mapa de 1967 de Tosantos (Krisólogo B. 1988, 14), y en la cartografía oficial de fecha cercana (Dirección de Cartografía Nacional 1972), y en ninguno posterior. En cuanto a *Akejtan* y *Ararajtan*, aunque la presión criolla alcanzó también esta área, la población E'ñepa continúa aquí presente en las actuales comunidades San Vicente y Cerro Pelón respectivamente (San Vicente y Cerro Pelón guardan lazos familiares con Wi'pon originados en San Miguel y la Mata).

---

<sup>34</sup> La sarrapia (*Dipteryx punctata*, Blake) es un árbol autóctono o nativo de la Amazonía, distribuido en la cuenca amazónica de Venezuela, Perú, Brasil, Colombia y Guayana, de cuya fruta homónima se extrae un principio utilizado en la elaboración de productos cosméticos y cigarrillos (Betancourt y Torres 1999, Henley 1982, 3-4)

El desplazamiento hacia el sur culmina como dijimos al sur del río Guaniamito. Los puntos representados en esta latitud han sido georeferenciados in situ y disponen de una cronología precisada por los informantes mediante referentes objetivos, como la anterioridad o posterioridad a la construcción de la carretera o al nacimiento de personas de edad conocida. La principal característica para nuestro análisis es la dispersión de estos asentamientos en esta amplia franja latitudinal, que obedece al patrón de asentamiento tradicional E’ñepa. Esta disposición de núcleos y viviendas contrasta con el proceso de concentración y sedentarización impulsado por el Gobierno y la Misión, que describiremos más adelante.

#### 2.4.1.2 *Causas y significados de la migración: Huir del criollo*

El deseo de acercamiento a poblaciones criollas puede haber sido un motor de la expansión o reocupación territorial experimentada entre los siglos XIX y XX. Esta interpretación expuesta por Henley (Henley 1982, 228) aleja del maniqueísmo histórico e ilustra la ambivalencia de las relaciones con los contingentes coloniales, invasores y al mismo tiempo proveedores y aliados. En cualquier caso, una reflexión histórica desde el contexto contemporáneo, a la luz de los conflictos generados por la *Conquista del Sur* promovida por el Estado en los 70 y de las contradicciones en las actuales iniciativas gubernamentales de demarcación territorial indígena, no deja lugar a duda sobre la asimetría general en esta relación. En otras palabras, en el contexto venezolano contemporáneo el indígena es un polizón o un inquilino de la tierra que ocupa y la *huída* del criollo es tan característica como el acercamiento y la asimilación.

Los relatos E’ñepa sobre su reciente huída del criollo muestran los factores determinantes de este desplazamiento pero también su significado en la construcción del *Otro*.

“San Miguel es Tunaca. Ahí nació. Ahí vivía gente también así comunidad también. Porque la gente criollo no los quería ahí. Les... les quería matarlos, con una *bácula* [escopeta], eso. Porque a los indígenas los corren hasta el monte, a los indígenas, ajá.

Porque *tato* [el criollo] no la quería a la gente allá. En San Miguel también no la quería, ahí llegaba, para matar a los indígenas. Todos los días llegaba, todos los días llegaba.

En San Miguel trajo Guardia también. *Akejtan* trajo también. [Con montado] también trajo, ajá, ahí... ahí trajo, y trajo Guardia Nacional, *tato*[el criollo] la trajo para que matara a los eñepa.

*Tato* [el criollo] traía Guardias Nacionales ahí, San Miguel, para que mataran los indígenas. Para... para sacar de ahí, pues. Ahí... ahí los indígenas vino... vino corriéndolos atrás y se montó y ahí se pegó a... a *Akejtan*, también<sup>35</sup>."

"[En La Mata] peleaba con criollo, que llamaba Rojas [...] Peleaba con... el ganao se metía al conuco así<sup>36</sup>.)"

"Los criollos asustaron allí [en La Mata]. Tuvieron miedo, allí, para que huyese de allí mi papá, mi papá, Mendoza. Se va [¿Por qué?] Le comen su conuco, su conuco, el conuco [...] Yo estaba en La Mata por allí, de pequeñito. Llegó mi papá, Rafael Mendoza. Llegó mi papá [...] "*Vamos Muchacho*", [dice] Rafael Mendoza, "*Vámonos hijo, para... pahí, vámonos pallá, pallá*". El ganado estaba comiendo su conuco en La Mata<sup>37</sup>."

"Cuando veía *tato* [criollo], corría mucho, dejaba la casa, sola, y hacía otra casa allá, escondida, en el monte, esa era... así éramos nosotros, en aquella época, pues, antes. Así vinieron ellos, empujándolos *tato*, por la gripe, también. E'ñepa no quería gripe. Por eso "¡No... esos *tato* traen gripe, vamos... vámonos, a pasar el río!". Pasaba el río, [con] una curiara, ¿ves? y ahí... y ahí hacen casa ahí al otro lao, en otro lugar, una casa así escondida<sup>38</sup>."

---

<sup>35</sup> Intervención de Tena Pedro Garrido durante entrevista a Tena Pedro Garrido y Tena Aristides Garrido (Wi'pon, junio-julio de 2003)

<sup>36</sup> Fragmento de Entrevista a Wiñi' Norberto Bitriaga (Wi'pon, 1 de enero de 2004)

<sup>37</sup> Fragmento de Entrevista a Puka Mario Valera (Wi'pon, 14 de enero de 2011), traducido de la siguiente transcripción:

*Aninkañe tato ñi, aninkañe tato sī pe sī. Asinka'ma wējcha, sī... sī yēka sī. Apeñepe yim, yim Mendoza sī yēka sī. Tēn, [najpapui], Mañēn, ijpi yikunpē, ijpi, yimē [...] Mo yu Matapoya cha ni cha, picha, picha. Wēpīn yim, yim Arer... este... Rafael Mendoza. Wēpīn yim [...]. "Vamos muchacho". Este... este... este... Rafa... este... Ra...este... Rafael, Rafael Mendoza. "Vámonos, hijo, par... pahí, vamonos pallá pallá". *Ijpi yikunpē pakaya ñi, Matapo...**

<sup>38</sup> Intervención de Tena Pedro Garrido durante entrevista a Tena Pedro Garrido y varios ancianos (Wi'pon, junio-julio de 2003)

Los textos aquí recogidos ilustran aspectos que prefiguran los actuales conflictos interétnicos en el territorio E’ñepa. El ganado simboliza el conflicto entre el modelo económico criollo y el indígena (latifundio ganadero vs agricultura de subsistencia semi-nómada), y actúa como un arma efectiva en la expulsión. La colaboración de la Guardia Nacional expresa la indefensión de los indígenas ante el poder coordinado del *otro*, un sentimiento evocado también respecto a la complicidad del Instituto Agrario Nacional con los ganaderos que posteriormente se instalaron en el territorio de Wi’pon. Estos factores y significados, vigentes en la experiencia actual, determinan la experiencia de la persecución y la huída, que se detiene al sur del Guaniamito por varios factores. Por un lado, la intervención misionera y gubernamental concentra y estabiliza la población indígena en este punto. Por otra parte, los resultados y consecuencias de la *Conquista del Sur* limitan finalmente las posibilidades de movimiento de la comunidad. En palabras de un portavoz de Wi’pon ante la Comisión Regional de Demarcación: “De aquí no podemos salir, ¿hasta dónde? Nosotros, las comunidades, no podemos movernos<sup>39</sup>”.

#### 2.4.1.3 La época de los Sarrapieros

Al sur del Río Guaniamito los E’ñepa encontraron un refugio suficientemente distante de los centros de expansión criolla. Este refugio permanecería a salvo según narran los E’ñepa hasta la construcción de la carretera entre Caicara del Orinoco y la mina del Guaniamo a comienzos de 1970, una infraestructura emblemática de la *Conquista del Sur*. Precisamente una característica resaltada en los relatos E’ñepa sobre los sarrapieros es su llegada por aire hasta los asentamientos. Estos interlocutores marcan una etapa en la historia de la comunidad.

Tena Pedro Garrido: [...] Y ahí E’ñepa se acostumbró a vivir aquí Santa Fe [Wi’pon]. Ése único, ése último la... la guerra se paró. Aquí Santa Fe. Después, después vino sarrapieros.

[...]

---

<sup>39</sup> Intervención de Tena Pedro Garrido durante la reunión de las comunidades Wi’pon y La Culebrita con los miembros de la Comisión Regional de Demarcación, celebrada en Wi’pon, el 15 de julio de 2004, transcrita en el Diario de campo.

Mañën Luis Alcalá: ¿Y los sarrapieros tenían que ver con los ganaderos?

Tena Pedro Garrido: No, tú sabes, ganadero no había... aquí no había antes, ellos vinieron de atrás. Ellos vinieron cuando... cuando hicieron carretera, mil novecientos setenta... setentaicinco. Los sarrapieros vino porque él tenía avión. No andaba así por con... con los carros, andaba en avión. En avión no, de... cómo se llamaba...

Mañën Luis Alcalá: Helicóptero

Tena Pedro Garrido: “Helicótrico”, sí.<sup>40</sup>

Los relatos no precisan la fecha de cese de relaciones con estos explotadores de la sarrapia, aunque podemos suponer que tendría lugar con la caída del mercado a mediados de los 60 a causa del desarrollo de una síntesis química en laboratorio que desplazó al fruto salvaje (Henley 1982, 161). En los años de convivencia con los sarrapieros se forjó una relación interétnica valorada positivamente en el recuerdo E’ñepa, pero caracterizada también por acelerar el cambio cultural y la dependencia económica con el criollo:

Ese... ese señor, ese sa... sarrapiero, se portó mu... muy bien con los indígenas, no... no hay problema. Lo que hay... lo que hay problema es con los ganaderos, antes. Querían matar a los indígenas, porque indígena tampoco no conocía *tato*[criollo] tampoco, por eso han ido corriéndolos.

Después vinieron los sarrapieros en el avión, vinieron los sarrapieros en el avión. Se portaron bien con los indígenas, compraban sar... sarrapia, daban *báculas* [escopetas], daban *báculas* a cambio, pues, a cambio de... de... de sarrapia. El... los indígenas daban un saco de sarrapia, entonces... y el siguiente daba una *bácula* también. Si es 10... 10... 10 sacos de sarrapia y 10 *báculas*, cambio. Eso es... eso era cuando... cuando *bácula* no es... no es... cuando *bácula* tampoco no... no era cara también, era barata. Y de sarrapia también no era caro t... por saco.

Sí. Y de ahí se acostumbró la gente. La gente criolla con los E’ñepa... y los amansó, pues. Los amansó. Les traían arroz, frijol, machete, hacha, queroseno, y... remedios. Lo trajeron ahí, ahí poquito a poco, poquito a poco, los... los amansaron. Ahá. Y... les traía pantalones, cholas, zapatos, las botas, y ahí, los e... los eñepa se acostumbraron a vivir con los *tato*[criollos] también<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Entrevista a Tena Pedro Garrido y Tena Aristides Garrido (Wi’pon, junio-julio de 2003)

<sup>41</sup> Tena Pedro Garrido durante entrevista a Tena Pedro Garrido y Tena Aristides Garrido (Wi’pon, junio-julio de 2003)



Henley (Henley 1982) contrasta la dramática experiencia indígena de la industria del caucho con esta pacífica etapa de la explotación de la sarrapia. Mientras que la explotación cauchera en la Amazonía se caracterizó por la violencia y por la esclavitud mediante endeudamiento del trabajador, la recolección de la sarrapia se presentó como una oportunidad para adquirir productos industriales a través de relaciones puntuales con los explotadores y sin conflicto por los recursos naturales. El principal efecto de la intercambio sarrapiero en la cultura E’ñepa es “el incremento de su dependencia de la economía criolla local, pues se habituaron a disponer de una relativamente amplia variedad de bienes manufacturados industrialmente que adquirirían mediante la venta de sarrapia” (Henley 1982, 171-172)<sup>42</sup>. Este cambio cultural se produjo de forma espontánea y ambigua en las relaciones entre sarrapieros e indígenas, pero el Estado trató de propulsarlo sistemáticamente a través de un proyecto del Instituto Agrario Nacional en el Orinoco Medio que pretendía, a través del comercio de la sarrapia, “enseñar a los indios cómo comprar y vender [como] modo de integrarlos en la vida económica de la nación”<sup>43</sup>. En el caso de Wi’pon, además de introducir cambios en el comportamiento económico y las necesidades materiales, los explotadores de la sarrapia colaboraron en el ingreso de un joven de la comunidad en el internado católico de Ciudad Bolívar. Este joven sería más tarde el primer maestro indígena de la comunidad, de forma que los sarrapieros pueden considerarse impulsores de procesos de aculturación de mayor alcance. Estos cambios progresivos e intervenciones puntuales conforman la antesala de los programas y proyectos de aculturación integral implementados a partir de 1970, en pleno auge del Desarrollismo misionero e indigenista.

#### 2.4.2 Kei’pon

En 1969 se estableció en el Cuchivero Medio la primera estación misionera católica contemporánea en comunidades E’ñepa. Esta temprana experiencia ha determinado en gran medida la constitución de la comunidad Kei’pon. Por este motivo

---

<sup>42</sup> Traducción propia

<sup>43</sup> Cita textual Hurtado Izquierdo (Hurtado Izquierdo 1961, 39) en Dumont (J. P. Dumont 1978, 170)

el desarrollo histórico de la comunidad se explicará más ampliamente en los epígrafes dedicados a la intervención misionera entre los E’ñepa.

En la memoria colectiva de la comunidad Kei’pon el conflicto interétnico ocupa un segundo plano. La ascendencia o el origen de sus miembros en comunidades situadas aguas arriba del Cuchivero indican un desplazamiento relativamente reciente hacia el norte, acorde con lo ilustrado por Henley (Mapa 5). Los comentarios de los informantes sobre el origen de la comunidad se refieren a una dispersión desde el Río Zariapo motivada por una “guerra” entre E’ñepa. En la década de 1960 los E’ñepa encontrarían asentamientos sarrapieros al Oeste de la cadena montañosa paralela al Cuchivero, referenciados durante el proyecto etnocartográfico de esta comunidad. La sarrapia explica por tanto la presencia en la fecha de criollos en el tramo medio del Cuchivero, pero ésta también debe relacionarse con los fundos que el Dictador Juan Vicente Gómez poseía entre el Cuchivero y el Caura, cuyos antiguos empleados permanecerían en esta latitud como campesinos y peones de la recolección de sarrapia<sup>44</sup>. Como ilustra el mapa, los asentamientos E’ñepa más antiguos fueron georeferenciados en el bosque que se extiende desde las montañas hacia el río Caura. Del otro lado de la cadena montañosa, hacia el Cuchivero se encontraban tierras más accesibles y provechosas para la actividad agropecuaria criolla. Los E’ñepa inicialmente evitaron por “miedo” el contacto con los pobladores criollos de esta altura del Cuchivero, hasta que más tarde la iniciativa misional promovió el traslado a las llanuras que bordean este río. Como veremos, poco a poco este desplazamiento promovido por la Misión se convertiría en acercamiento e integración en las poblaciones criollas.

Cabe destacar en la historia de Kei’pon la naturaleza diferenciada de las comunidades que integran el sector Cuchivero en cuanto a su cohesión social. Existe una red social entre estas comunidades constatada no sólo por los lazos de parentesco anteriormente mencionados, sino por la participación y consideración de intereses de las diferentes comunidades en asambleas conjuntas. Esta red social funcionó históricamente como sistema comercial, entre la comunidad Kayama, proveedora de cerbatanas y otros artículos artesanales, y las comunidades situadas en puntos navegables del Cuchivero que disponían de productos industriales criollos (chuchillos, machetes, ollas... ). Este sistema, que en cierto modo actuaba como filtro cultural de la economía criolla, perdería

---

<sup>44</sup> Este dato fue aportado por el Hermano José María Korta.

sentido a partir del establecimiento en 1982 de una misión católica en Kayama dotada de puente aéreo con Ciudad Bolívar<sup>45</sup>. Mas allá de las relaciones económicas, cuando los indígenas de Kei’pon caminan durante una semana para encontrarse con sus familiares en Kayama, realizan también un simbólico viaje de retorno al origen. Antiguos topónimos jalonan el camino hacia el Alto Cuchivero. Al pie del río Kayama se erige el Cerro Sawi, el origen de la humanidad en las Narraciones Heredadas. Pero además, Kayama es donde la gente cocina “sin sal y sin aliño” y donde las mujeres todavía desempeñan la tradición cerámica porque en la comunidad existen chamanes que “hablan con los dueños de la arcilla”. Estas impresiones y sus significados identitarios son parte de la literatura (auto)etnográfica que los alumnos de Kei’pon han creado en la Universidad Indígena de Venezuela.

En síntesis, la cohesión social entre las comunidades del sector Cuchivero contrasta con la aparente apatía entre Wi’pon y sus vecinos agrupados en el sector Guaniamo. Como explicaremos más adelante, esto puede deberse al mayor grado de colonización criolla del Sector Guaniamo: los territorios de las diferentes comunidades a lo largo de la carretera Caicara del Orinoco-Mina de Guaniamo se encuentran separados por haciendas criollas consolidadas en la extensa sabana, y de esta forma la interacción social con el vecino criollo o con la ciudad ha prevalecido sobre la interacción intercomunitaria.

A lo largo del apartado 2.4 hemos descrito dos experiencias históricas en dos contextos locales claramente diferentes. La experiencia de Wi’pon se encuentra fuertemente marcada por el conflicto territorial con ganaderos criollos y el subsiguiente repliegue, mientras que la formación de la comunidad Kei’pon se inscribe en el proceso de dispersión originado en el Alto Cuchivero. Por otra parte, el contacto con los sarrapieros, que “amansaban” a los indígenas obsequiando e intercambiando artículos industriales, representa la antesala de las iniciativas de aculturación sistemática que a continuación describimos.

---

<sup>45</sup> De acuerdo con Stoinska y Kairski (Stoinska y Kairski 1984, 231) y José María Korta (comunicación personal, 2004)

A modo de resumen general, el capítulo que aquí concluimos ha servido para introducir los principales problemas metodológicos en torno a la identidad étnica al tiempo que establecíamos el marco etnográfico particular de nuestra reflexión. La experiencia colectiva E'ñepa comienza en un escenario histórico complejo y confuso que apenas reconstruimos de forma hipotética en torno a los siglos XVIII y XIX. A partir de los siglos XIX y XX el camino común se concreta y diversifica en situaciones marcadas por la búsqueda y el contacto instrumental con el criollo, pero también por el conflicto y la huida de sus dominios. Ya en la segunda mitad del siglo XX se establece un nuevo marco, analizado en el próximo capítulo, donde las relaciones interétnicas no son instrumentales y esporádicas sino estructuradas dentro del proceso de consolidación nacional del Estado venezolano.

### 3 El cambio cultural planificado en el marco de la *Conquista del Sur*

El capítulo que aquí comienza trata de abarcar el fenómeno del cambio cultural planificado entre los E’ñepa mediante una reconstrucción histórica de las situaciones y procesos determinantes en las últimas décadas. En primer lugar definiremos el contexto general a escala local con las principales políticas y actores en la actividad del Desarrollo. A continuación realizaremos un análisis amplio de las experiencias de Wi’pon y Kei’pon completado con referencias a distintas comunidades en el ámbito local mayor. Del análisis se extraen denominadores comunes y contrastes entre el papel de distintos agentes (concretamente el Estado, la Iglesia Católica y las organizaciones evangélicas), como preámbulo a la descripción de los fenómenos del tercer sector que ocupan el segundo bloque de esta tesis.

#### 3.1 Contexto y actores

Iniciamos el análisis del fenómeno del cambio cultural planificado con una presentación del contexto general que condiciona las experiencias particulares de las comunidades estudiadas. En ella definimos los actores que intervienen en el proceso, diversos, opuestos entre sí o solapados. De esta forma descendemos desde el escenario global del Desarrollo (definido en la Introducción) a su concreción nacional-regional, para más tarde comprender cada experiencia local.

En 1969 se creó la Comisión para el Desarrollo del Sur de Venezuela (CODESUR), adscrita al Ministerio de Obras Públicas del Estado Venezolano. Este organismo y la obra vinculada a él acabó conociéndose como *La Conquista del Sur*, tanto en el discurso popular como en la documentación oficial (Giordani y Villalón 1995, 17 y 31). El simbolismo de *La Conquista* es adecuado a la verdadera motivación del proyecto CODESUR, pues en él los objetivos económicos se subordinaban a una estrategia geopolítica centrada en la naturaleza fronteriza de los territorios objeto de

Desarrollo. *Desarrollar el sur* cobra sentido en tanto implica la “Afirmación efectiva de la Soberanía Nacional y del Estado Venezolano en todos los órdenes de la vida y todos los confines de la Región”<sup>46</sup>.

El periodo de CODESUR se caracterizó por la construcción de carreteras desde Caicara del Orinoco que atravesaban el territorio E’ñepa en diferentes direcciones. La primera de estas comunicaciones fue la carretera que cruza el territorio de la comunidad Wi’pon, iniciada en 1969 con el objetivo estratégico de unir Caicara del Orinoco con San Juan de Manapiare, y convertirse así en el primer acceso terrestre al corazón del Territorio Federal Amazonas, hasta entonces prácticamente incomunicado para el tráfico rodado. De forma fortuita, esta infraestructura cobró una importancia todavía mayor cuando en 1970 fue descubierta una mina de Diamantes a poca distancia del trazado, en las cabeceras del río Guaniamo. Junto al yacimiento se formó un núcleo de población minera que osciló entre los 4.000 y 10.000 habitantes, y se convirtió así en un centro urbano comparable a Caicara del Orinoco. De esta forma, las comunidades E’ñepa próximas a este eje vial se encontraron, de la noche a la mañana, situadas entre dos polos económicos y demográficos de primer orden en el Sur de Venezuela, bajo la influencia de ambos y de su canal de comunicación (Henley 1982, 1-2, 161-162, y 182).

En las aspiraciones iniciales de CODESUR la población aborígen no jugaba siquiera un papel secundario. Desde el punto de vista desarrollista, los territorios habitados por comunidades indígenas son considerados vírgenes o en el mejor de los casos infrautilizados. En la implementación de CODESUR esta política derivó en conflictos entre las ambiciones territoriales de empresarios atraídos por la *Conquista* y poblaciones indígenas. Estas tensiones se prolongan hasta la fecha en la carretera del Guaniamo, mientras que en territorio Yekuana-Wothuha dieron lugar a un movimiento político de resistencia que comparte raíces con la actual Universidad Indígena de Venezuela (ver capítulo ). CODESUR cambió finalmente de actitud, no tanto por esta resistencia inesperada sino por la propia coyuntura demográfica y económica del país: la población rural tendía en ese momento a emigrar a las ciudades, prósperas con el boom petrolero, y nadie parecía atraído por la idea de colonizar tierras fronterizas. Se estimó entonces involucrar a los indígenas en la *Conquista del Sur*, mediante iniciativas

---

<sup>46</sup> Informe de Actividades durante el año 1972 de CODESUR, citado textualmente por Perozo (Perozo 1986, 52)

asistencialistas y/o tecnocráticas implementadas por las agencias indigenistas estatales y la Iglesia Católica (Frechione 1985, 20-22).

En su análisis del cambio cultural experimentado por el pueblo E’ñepa, Henley (Henley 1982, 153-158) emplea la distinción establecida por Darcy Ribeiro entre dos tipos de *frentes de expansión nacional*: el *frente económico* y el *frente proteccionista*. El *frente económico* abarca empresarios y peones de la la minería o la extracción de la sarrapia, terratenientes ganaderos o humildes campesinos, cada actor con un papel diferente como hemos descrito arriba y ampliaremos en el capítulos 7. El *frente proteccionista* se materializa en la interlocución de funcionarios gubernamentales y misioneros, autores del cambio cultural planificado en las comunidades E’ñepa.

En este capítulo nos referiremos fundamentalmente al *frente proteccionista*. No resulta sencillo categorizar a los actores que intervienen en este frente. Distinguir entre agentes seculares y religiosos no significa oponer estas categorías. En realidad el Estado participa financiera y logísticamente de diferentes formas en todos los casos de intervención de la Iglesia Católica que describimos aquí. Esta colaboración deriva de la *Ley de Misiones* (1915) y su *Reglamento* (1921) vigentes en Venezuela hasta el año 2005<sup>47</sup>, cuyo texto atribuye a los religiosos el “derecho y el deber” de “*reducir* a los indígenas no civilizados” (Giordani y Villalón 1995, 30). Los esfuerzos por “integrar” a los aborígenes en la cultura nacional identifican a misioneros católicos y funcionarios indigenistas. A través de incentivos a la aculturación y servicios educativos, ambos cuerpos actúan como instrumento de las metas geopolíticas de CODESUR, que prioriza “toda acción planificada que tienda a despertar y afirmar en los habitantes de la Región, los sentimientos de pertenencia a la Patria Venezolana y afianzamiento de los valores y símbolos patrios que tutelan nuestra nacionalidad, a través de un proceso educacional<sup>48</sup>.” Frente a estas metas y fines, las misiones evangélicas, cultural e ideológicamente distantes, representan un contrapunto que concede perspectiva al análisis del impacto del frente proteccionista en el pueblo E’ñepa.

---

<sup>47</sup> La Ley de Misiones fue derogada el 27 de diciembre de 2005 al decretarse la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, dentro de la articulación de derechos de la población indígena emprendida con la Constitución bolivariana de 1999 (Caballero 2007, 192).

<sup>48</sup> *Informe de Actividades durante el año 1972* de CODESUR, citado por Perozo (Perozo 1986, 52)

En síntesis, podemos reconocer un marco político general, *La Conquista del Sur*, que conjuga la ideología del Desarrollo con el discurso nacionalista del Estado venezolano, y destacamos dos tipos de actores dentro del *frente proteccionista*, en realidad vinculados a una misma estrategia: la Administración y la Iglesia Católica. En los siguientes apartados analizamos la intervención de estos actores en el contexto establecido, y su relación con agentes de otro tipo.

### 3.2 La administración indigenista y los E`ñepa

A continuación esbozamos el papel de los funcionarios y políticas públicas indigenistas en el contexto local concreto de nuestra investigación durante el periodo determinado por la *Conquista del Sur*. Distinguimos concretamente dos polos, la ciudad de Caicara del Orinoco y la comunidad Santa Fe de Guaniamito (Wi`pon), que sirvieron respectivamente de base urbana y laboratorio cultural de la actividad desarrollista.

La relación entre agentes gubernamentales indigenistas y E`ñepa no se inicia hasta mediados de la década de 1970. En realidad la presencia estatal entre estos indígenas es mucho más antigua si consideramos el papel de los funcionarios de malariología, que desde épocas tempranas extienden su servicio a comunidades remotas; y también cabe mencionar como precursor el proyecto del Instituto Agrario Nacional para la aculturación indígena a través del comercio de la sarrapia (véase pág. 60). Podría afirmarse que la intervención gubernamental directa es breve y tardía en comparación con la actuación misionera, pero tal comparación no tiene sentido por ser la Iglesia en realidad un instrumento del Estado para los asuntos indígenas a lo largo del siglo XX en virtud de la *Ley de Misiones*<sup>49</sup>.

El establecimiento en 1974 de una sede de la Oficina Central de Asuntos Indígenas en Caicara del Orinoco (OCAI) marca el comienzo de la relación de los

---

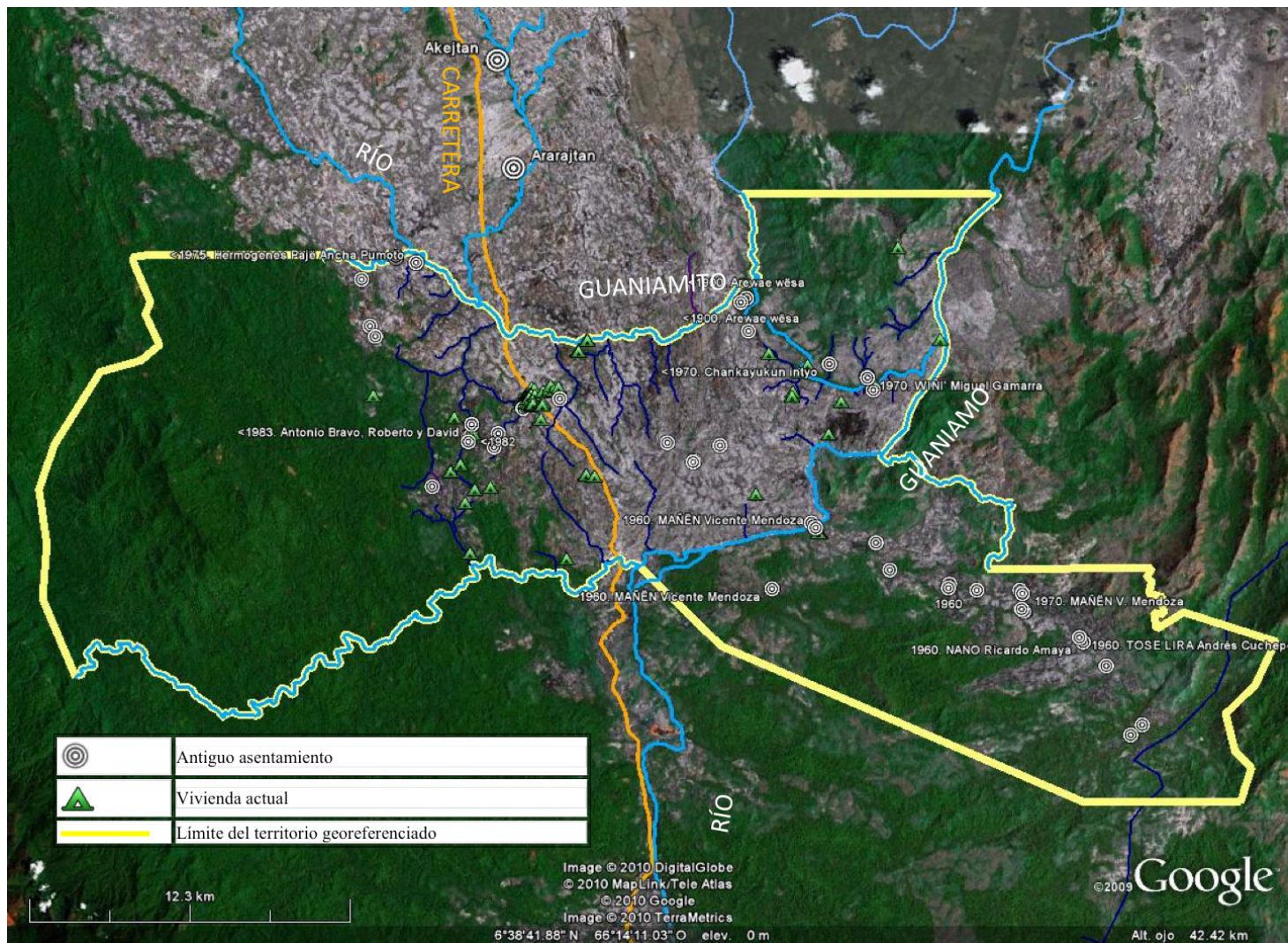
<sup>49</sup> Como argumentan Henley (Henley 1982, 205-209, Henley 1988, 294) y Alexander Mansutti (comunicación personal, 2008)



E’ñepa con la administración indigenista. Caicara del Orinoco ya era por entonces un punto de referencia importante en la vida E’ñepa, y las infraestructuras y servicios que la OCAI dispuso en esta ciudad contribuyeron a consolidarla como centro de actividad económica y destino migratorio indígena. Más allá de esta función receptora en la ciudad, la OCAI realizó una intervención integral en la comunidad que centra nuestro estudio, Wi’pon.

El resultado más evidente, y también la motivación más explícita, del proyecto gubernamental en Wi’pon es la alteración del patrón de asentamiento. La dispersión de los asentamientos anteriores a 1980 contrasta con la distribución actual de la población, con una gran concentración al pie de la carretera y una docena de satélites habitados por familias nucleares (ver Mapa 6 y Mapa 7). Este núcleo al pie de la carretera se llamó Santa Fe de Guaniamito, y con ese nombre se identificó también la comunidad que lo habita. “*Nosotros* hicimos *su* comunidad” explica el funcionario responsable del proyecto para indicar el protagonismo del Gobierno en la creación del poblado de Santa Fe. Los agentes gubernamentales pretendían construir viviendas de cemento pero los E’ñepa prefirieron la entrega de materiales como planchas de zinc y clavos que emplearon para levantar viviendas de estilo tradicional en el mismo emplazamiento. El agente de la OCAI recuerda que originalmente los indígenas “vivían metidos pa las montañas”, y explica que fueron persuadidos del traslado hasta la orilla de la carretera “para nosotros ayudarlos”, es decir, como condición para obtener donaciones y servicios. La gente de Wi’pon recuerda gratamente la generosidad de estos funcionarios, que entregaban comida, machetes, hachas y otras herramientas, y facilitaron la tramitación de las Cédulas de Identidad, un documento con importantes dimensiones simbólicas para los E’ñepa. Por último, el proyecto de concentración y sedentarización de la población se consolidó con la construcción en 1982 de una escuela, inicialmente atendida por una maestra criolla y más tarde por un joven de la comunidad formado en un internado católico.

Antropología de la etnicidad y del Desarrollo en la “Universidad Indígena de Venezuela”.  
 Las comunidades E’ñepa y el movimiento cultural de Caño Tauca (1970-2008)



Mapa 7. Cambio de patrón de asentamiento en Wi'pon (Fuente: Elaboración propia.)

En contraste con la efectividad de estas medidas aculturadoras, los proyectos dirigidos a convertir en empresarios agropecuarios a los E’ñepa fracasaron claramente. Se intentó introducir la cría de ganado bovino, porcino y avícola. Según relata el agente del gobierno, los animales fueron comidos, vendidos o extraviados por los indígenas, sin que se alcanzase nunca la finalidad productiva del proyecto. La lectura desarrollista culpa a los beneficiarios por no adaptarse y presentar obstáculos culturales al proyecto ofrecido, mientras que el análisis crítico observa la inadecuación cultural del proyecto. Henley (Henley 1982, 188) describe el rechazo E’ñepa a la ganadería vacuna, tanto a la actividad económica como a sus productos alimentarios. Dos décadas después, a pesar de los importantes cambios culturales experimentados por esta etnia, la presencia de la actividad ganadera en comunidades E’ñepa es anecdótica. En cambio, debido a la aculturación operada en la dieta y los hábitos alimenticios, los productos de origen vacuno (carne, queso y mantequilla) sí son hoy en día apreciados y adquiridos por los indígenas de sus vecinos criollos. Respecto a otros animales de cría, en la actualidad muchas familias cuidan gallinas y en casos puntuales cochinos, aunque no podría conectarse esta faceta con los ensayos de la OCAI. Por último, los indígenas recuerdan que el funcionario indigenista promovió ensayos agrícolas, “mandó sembrar maíz en un conuco comunitario”, con resultado desconocido. En definitiva, este tipo de iniciativas, reiteradas en intervenciones misionales, aunque no lograron convertir económicamente a los indígenas en campesinos, confluyeron con el propósito de concentrar y hacer sedentaria a la población.

En definitiva, la administración indigenista juega un papel fundamental en el cambio cultural experimentado en las comunidades, y en particular en aquellas que, como Wi’pon, recibieron servicios e infraestructuras públicas de forma pionera y sirvieron de laboratorio para la introducción de innovaciones económicas. Su intervención en efecto promovió una transformación radical del modelo económico y social indígena, pero no hacia los objetivos explícitamente planteados sino por caminos culturales propios, definidos en todo caso por una creciente dependencia de la economía de mercado, como seguiremos explicando.

### 3.3 La Iglesia Católica y los E’ñepa

El apartado que sigue describe en distintos escenarios la intervención de la Iglesia católica en comunidades E’ñepa. En él distinguiremos las actuaciones que transformaron el contexto local indígena y aquellas que evidenciaron la tosquedad de pretensiones desarrollistas culturalmente impertinentes. En primer lugar describimos el espacio de contacto interétnico y aculturación establecido en la sede arzobispal de Ciudad Bolívar; a continuación analizamos la actividad misionera en torno a Wi’pon (Santa Fe); y por último reconstruimos la actividad iniciada en la comunidad Kei’pon y extendida a comunidades vecinas.

#### 3.3.1 La figura de Monseñor Mata Cova y el Palacio Arzobispal de Ciudad Bolívar

En la memoria colectiva de las comunidades E’ñepa, Monseñor Mata Cova, Arzobispo de Ciudad Bolívar entre 1966 y 1986, aparece como un personaje transformador, como el poderoso autor de los cambios que permitieron la formación de dichas comunidades tal y como hoy las conocemos. Las comunidades Wi’pon y Kei’pon ilustran este poder transformador, aunque el caso más dramático se encuentra en Perro de Agua, cuya población fue completamente trasladada por Mata Cova desde tierras remotas como solución a un conflicto territorial con ocupantes criollos.

Durante el mandato de Monseñor Mata Cova, las dependencias del Arzobispado de Ciudad Bolívar funcionaron como espacio para la prestación de servicios asistenciales a los indígenas y el desarrollo de la labor aculturadora de la Misión. El episodio que probablemente convirtió al arzobispado en un espacio de acogida y aculturación indígena fue la inauguración del Puente Angostura en febrero de 1967. Monseñor Mata Cova quiso que en este evento de escala nacional tuviese lugar una exhibición folclórica con el fin de “que la gente supiera que había indígenas en estado primitivo”, y con este objeto “llevó” a grupos de diferentes etnias a Ciudad Bolívar<sup>50</sup>. Esta experiencia fue especialmente significativa para los E’ñepa, hasta la fecha

---

<sup>50</sup> Entrevista a Pilar Laguna Botella, misionera colaboradora de Monseñor Mata Cova en la Arquidiócesis de Ciudad Bolívar (Salamanca, 2005)

“abandonados” por la Iglesia, tal y como expresa una misionera que participó en la actividad (Laguna Botella 1967):

“Los Pemones y Kamaracotos, como ya son más civilizados y tenían a sus monjas y Padres, nosotras no nos ocupábamos tanto de ellos. Los Caribes como no vivían en el Palacio [Arzobispal] tampoco nos daban tanto trabajo. Nuestro principal objetivo eran los Panare [E’ñepa], los más abandonados de todos.”

En el Arzobispado se proporcionaba asistencia médica, lugar de alojamiento y alimentos a los indígenas trasladados a la ciudad. Dentro de la política asistencial se fomentó el uso de ropa criolla mediante el regalo de prendas a los acogidos, justificado retrospectivamente como protección contra los mosquitos. El Arzobispado también se dedicó a captar alumnos en diferentes comunidades E’ñepa para su formación en Ciudad Bolívar (Henley 1982, 196), entre ellos quien más tarde sería el primer maestro indígena de Wi’pon.

Esta actividad misionera concentrada en el Arzobispado fue reproducida por diferentes congregaciones religiosas en el territorio E’ñepa. En el eje vial Caicara del Orinoco-Mina de Guaniamo intervinieron las Hermanas de la Consolación, con un impacto especial en la Comunidad Wi’pon; a lo largo del río Cuchivero se establecieron las Hermanas de la Madre Laura (Las Lauritas), y por último, con rasgos distintivos, en la vía Caicara del Orinoco-Puerto Ayacucho trabajó el Padre Gonzalo Tosantos, sacerdote Diocesano y estudioso de la lengua E’ñepa. El Estado colaboró en la actividad misional del Arzobispado y sus ramificaciones, particularmente en el Cuchivero, desde el traslado de personas y carga en aviones militares hasta los sueldos de personal religioso.

### **3.3.2 Santa Fe de Guaniamito (Wi’pon) en el proyecto misional de la vía de Guaniamo**

La labor de concentración y sedentarización poblacional realizada en Wi’pon por la Comisión Indigenista (los funcionarios de la OCAI) a comienzos de 1980 se combinó con las iniciativas de la Iglesia Católica. En la memoria colectiva de la comunidad Monseñor Mata Cova protagoniza la fundación del núcleo de Santa Fe de



Guaniamito. La estrategia de atracción de habitantes coincide con la expuesta en el caso de la Comisión Indigenista: donaciones y servicios para “amansar” a los indígenas.

“Las monjas de la Consolación fueron las segundas, las Monjas de la Consolación vinieron segundas, primerito llevo Monseñor [...] Sí, a sacar a la gente E’ñepa para allá, a juntarlos pues, y ahí se juntaron. Les dio una ropa, machetes y... sombreros, y comida les dio, y allí se amansó la gente. [...] En helicóptero los encontró. *Tato* lo encontró al E’ñepa así, así viéndolo. Entonces, ahí agarró todos, a juntarlos, ahí en Santa Fe. Estarían los E’ñepa aparte, regados, regaditos, si no los hubiese juntado Monseñor, estaríamos así regados, pues<sup>51</sup>.”

El papel de Monseñor Mata Cova en la estructuración de los asentamientos indígenas de la vía de Guaniamo no sólo afectó a la población aglomerada en Santa Fe de Guaniamito. La comunidad situada al sur de Wi’pon, Perro de Agua, es el resultado de una reubicación operada por Monseñor Mata Cova en 1976. Sus miembros procedían de asentamientos dispersos en la vecindad del Hato de San Pablo, en el límite nororiental del territorio abarcado por la etnia. Este traslado de más de 70 kilómetros fue motivado –o justificado– por la creciente tensión entre ganaderos e indígenas en la zona de origen. La reubicación era deseada por los ganaderos criollos, que acusaban a los indígenas de robar ganado (Henley 1982, 196). De acuerdo con una misionera cercana a Mata Cova, el Arzobispo se ocupó del traslado ante la falta de alternativas. En cualquier caso, tal y como vaticina Henley (Henley 1982, 196), la intención del Arzobispo de alejar a los E’ñepa de la presión territorial criolla fue una solución a corto plazo. Como veremos más abajo, la construcción de la carretera a la mina de Guaniamo atrajo empresarios ganaderos a la zona que en las siguientes décadas entablarían conflictos con las comunidades Wi’pon y Perro de Agua, conflictos a penas evitados por los títulos del Instituto Agrario Nacional que la Comisión Indigenista y Mata Cova tramitaron a favor de estas comunidades.

Tras las reubicaciones de Monseñor Mata Cova llegó el programa asistencial implementado por las Hermanas de la Consolación en el eje Caicara-Mina de Guaniamo. En 1978 las Hermanas de la Consolación inician por mediación de Monseñor Mata Cova su actividad en la ciudad de Caicara del Orinoco, donde articulan un “centro de confluencia E’ñepa”. La Casa Asistencial Indígena María Rosa Molas,

---

<sup>51</sup> Intervención de Tena Pedro Garrido durante entrevista a Tena Pedro Garrido y varios ancianos (Wi’pon, junio-julio de 2003)

situada en el Barrio de San Rafael de Caicara del Orinoco, cumplía funciones de acogida y asistencia similares a las del Arzobispado en Ciudad Bolívar, y sirvió también como taller y punto de venta de artesanía. Su creación facilitó la afluencia de indígenas a la ciudad para vender su cosecha y artesanía y comprar productos industriales, o en otras palabras, favoreció la integración en la economía de mercado y el éxodo. Las Hermanas probablemente observaron los efectos excesivos del “centro de confluencia E’ñepa” y, en una nueva fase de su labor misional, “fueron a las comunidades para motivar a los E’ñepas a que se quedaran en ellas”<sup>52</sup>. Con el apoyo del Hospital de Caicara, donde las religiosas se habían integrado para atender a los indígenas, las monjas realizaron incursiones de “penetración rural” para asistir médicamente a las comunidades E’ñepa situadas a lo largo de la carretera Caicara-mina de Guaniamo, que eran las más asiduas de la Casa Asistencial. El paso siguiente consistió en establecer infraestructuras de la Congregación en estas comunidades. Santa Fe de Guaniamito (Wi’pon) fue la sede principal, donde se construyó la iglesia y la residencia de las monjas, mientras que en Perro de Agua se dispuso de una escuela católica y de logística para el transporte de personas y mercancías.

La construcción de las infraestructuras del complejo misional de Santa Fe de Guaniamito se inicia en torno al año 1987. Además de la casa de las Hermanas y la Iglesia, se construyó un dispensario médico, un aula escolar y varios pozos, y se facilitó el transporte de indígenas a la ciudad para la venta de sus productos agrícolas. Estas infraestructuras y los servicios y donaciones (alimentos, herramientas y ropa) asociados a ellas culminaron el proceso de concentración poblacional encaminado por la Comisión Indigenista en años anteriores. Los proyectos económicos promovidos por la Congregación (agricultura en sabana, avicultura y piscicultura) incluían esta finalidad de estabilizar y concentrar la población, pero no prosperaron por errores técnicos y por ignorar las expectativas y procedimientos E’ñepa.

En síntesis, el programa asistencial originado en Caicara del Orinoco contribuyó al cambio cultural especialmente en aspectos materiales y económicos. Pero además de esta conclusión, el caso de Santa Fe (Wi’pon)-Perro de Agua ofrece una reflexión sobre el diálogo intercultural, los prejuicios étnicos y las relaciones de poder en los proyectos

---

<sup>52</sup> Intervención de las Hermanas de la Consolación recogida en el Acta del Encuentro de E’ñepa y Misioneros celebrada en Caño Tauca en Mayo de 2000 (Fundación Causa Amerindia Kiwxí 2000).

de Desarrollo, factores que condujeron a la crisis y abandono de la presencia misionera en estas comunidades.

Las monjas entrevistadas reconocen ignorar la lengua y el significado de las costumbres y creencias E’ñepa. En su discurso el indígena es calificado como “primitivo”, “atrasado” e “inconstante”, atributos que frenan el progreso de los proyectos planificados. Como en otros escenarios de actuación desarrollista, el beneficiario es culpado de la frustración de los proyectos por oponer “barreras culturales” a su ejecución (Crewe y Harrison 1996 , 146, Gudeman 1986). Es interesante el caso del proyecto de cultivo “comunitario” en la sabana. Esta intervención se inspiró probablemente en estereotipos sobre la solidaridad económica indígena, de ahí el énfasis en su carácter “comunitario”. El cultivo en sabana es técnicamente complejo e impropio de los E’ñepa, quienes practican la agricultura de tala y quema en el bosque. Aparentemente el proyecto contenía errores técnicos en la elección y tratamiento del suelo y dependía de una bomba de agua que se averió. Los E’ñepa se desligaron de él y retornaron a sus huertos familiares en la montaña. Ante el fracaso, las Hermanas concluyeron que el “conuco comunitario” había fracasado por la insolidaridad intrínseca de los indígenas, “porque ellos son muy individualistas”. De esta forma el proceso se cierra con un irónico epílogo, porque los E’ñepa, que antes de ser concentrados en núcleos misionales practicaban una economía basada en la cooperación y redistribución y desconocían la propiedad privada, ahora son tachados de “individualistas” por las propias misioneras para justificar su frustración.

En contraste con estos prejuicios hacia los indígenas, las monjas demostraron su afinidad étnica y cultural con los vecinos criollos de la comunidad Wi’pon. Los criollos se beneficiaron de los servicios médicos y educativos hasta tal punto que los indígenas percibieron que competían por estos recursos teóricamente destinados a la comunidad. La iglesia de Santa Fe de Guanamito sirvió para fortalecer los lazos cristianos del vecindario criollo en las ceremonias allí celebradas. En cambio, los indígenas, cuya evangelización fue escasamente perseguida, apenas participaron en esta actividad, a pesar de que el templo se encuentra en medio del poblado E’ñepa. Bien mirado, habría resultado imposible evitar el disfrute de las infraestructuras y servicios por parte de la población criolla, por más que éstos hayan sido expresamente financiados y planificados para beneficiar a un colectivo diferente. De hecho tampoco la Comisión Indigenista pudo ser estricta en este sentido, y tuvo que construir una escuela adicional



para los niños criollos ante las protestas de sus padres por agravio comparativo: “¿por qué ustedes les dan a los indígenas y a nosotros no nos dan?”. El punto crítico no es el disfrute de las infraestructuras y servicios misionales por parte de los criollos, sino el privilegio de gestionar los recursos de la Misión, que las monjas conceden a sus semejantes étnicos por encima de los indígenas. Las Hermanas consideraron de mayor capacidad y confianza a los vecinos criollos a la hora de manejar su maquinaria y vehículos, o de vigilar sus dependencias dentro del poblado E’ñepa. Esta capacidad y confianza atribuida a los criollos se correlaciona con los atributos opuestos para los E’ñepa: “atrasados” y “ladrones”.

La administración de los recursos y servicios fue precisamente el detonante y la causa explícita de la ruptura entre misioneras e indígenas. Todos los medios eran gestionados de forma exclusiva por las monjas, con la colaboración de algunos criollos y sin participación indígena, un error admitido por algunas misioneras y denunciado por los E’ñepa. Este error no fue enteramente fruto de los prejuicios anteriormente descritos, sino en cierta medida una condición determinada por la estructura institucional de la cooperación internacional para el Desarrollo, como trasciende de la narración de una misionera:

“Y todas esas cosas las habíamos conseguido presentando los proyectos a través de Misereor, esta de Alemania, y Adveniat [...] y después el... el tractor Manos Unidas, pero todo eso fue por mediación de que tú hacías el proyecto, lo presentabas, dabas tu motivación, todo lo que sea... entonces ellos reportaban. Por ejemplo, porque Man... Misereor venía, venía... hacía una supervisión y tenía gente destinada. Entonces, claro, te aportaban los recursos que necesitabas, pero era porque tú estabas [:] por tanto no podías dejarle la administración del camión, del toyota, de la... del... del tractor en manos de ellos. Era una irresponsabilidad<sup>53</sup>.”

En otras palabras, las hermanas gestionaron los recursos disponibles dentro de la lógica económica e institucional marcada por la *Industria* del Desarrollo, más allá de sus propios condicionantes ideológicos. Sin embargo, los indígenas desconocen los mecanismos institucionales del Desarrollo y atribuyen al Gobierno y a la Iglesia una riqueza inagotable. Por eso, cuando las Hermanas introdujeron el cobro por la adquisición de medicinas en el dispensario de Santa Fe o por el transporte en los camiones donados a la comunidad, los indígenas se sintieron robados y engañados por

---

<sup>53</sup> Hna. Marina durante entrevista a Hermanas Marina y Mercedes (Caracas, 12 de mayo de 2004)

las monjas. En este sentido, a los condicionantes económicos e institucionales del proyecto se sumó la incomunicación entre los dos colectivos, de forma que los indígenas construyeron también prejuicios sobre la mezquindad de las Hermanas. Esta incomunicación pudo ser coyuntural, ya que los indígenas de Wi'pon y Perro de Agua recuerdan gratamente a algunas religiosas por su generosidad y empatía. En cualquier caso, en los últimos años la tensión derivó en episodios violentos en ambas comunidades, y en el año 2.000 la congregación adoptó la decisión de ceder legalmente todos los medios existentes en ellas. La abrupta retirada de las monjas de las comunidades no fue sucedida por una gestión autónoma y ordenada de los recursos abandonados. El tractor y los camiones fueron causa de disputa entre comunidades, malvendidos y accidentados. Los edificios fueron desmantelados y ocupados como viviendas por familias indígenas, aunque algunos conservan un uso comunitario como el aula escolar y los espacios donde se celebran asambleas y encuentros. En la actualidad la Congregación continúa presente en Caicara del Orinoco y en la comunidad E'ñepa San Vicente, situada más al norte en la vía de Guaniamo, adonde fue trasladada la escuela existente en Perro de Agua<sup>54</sup>.

Es significativo que, desde el momento en que las Hermanas interrumpen los servicios asistenciales, la tendencia a la concentración de habitantes en Santa Fe de Guaniamito parece revertirse. A partir del año 2.000, fecha de retirada de las hermanas, proliferan los asentamientos reducidos en puntos dispersos dentro del territorio de Wi'pon, de forma que el mapa actual presenta un núcleo claro en torno a la carretera y una red de satélites en las orillas de los bosques y ríos (Mapa 7). Por lo tanto podríamos afirmar que la correlación que hemos establecido entre la intervención del frente proteccionista y la alteración del patrón de asentamiento es confirmada por el comportamiento de la comunidad al anular este factor.

---

<sup>54</sup> Las Hermanas explican el traslado de la escuela de Caruto-Perro de Agua por el absentismo del alumnado, imposible de sostener ante las autoridades educativas.

### 3.3.3 La misión Corazón de Jesús (Kei’pon) y la extensión misionera en el Río Cuchivero<sup>55</sup>

Las comunidades situadas a lo largo del Río Cuchivero han sido marcadas en diferentes ámbitos por la actividad misional. La figura pionera de estas transformaciones es Monseñor Mata Cova, y el vehículo para su desarrollo la Congregación de la Madre Laura (las Hermanas Lauritas), si bien las Fuerzas Armadas del Estado podrían considerarse co-protagonistas del proceso.

Monseñor Mata Cova “descubre” en torno a 1969 a los E’ñepa que formarían la comunidad Kei’pon. Por entonces la población E’ñepa vivía resguardada detrás de las montañas que dominan el Cuchivero medio. Al principio, según cuentan los indígenas, tenían miedo de este extraño hombre llegado en helicóptero, pero poco a poco los “amansó” con diversos regalos hasta convencerlos de trasladarse a la llanura. El nuevo asentamiento se situó en el lugar llamado El Manteco, topónimo coincidente con la denominación vernácula de la comunidad (“Kei’pon” podría traducirse por “caño del manteco”). Para posibilitar el traslado, Monseñor Mata Cova compró las propiedades de los antiguos ocupantes criollos de los terrenos donde se estableció la comunidad, motivo por el cual el arzobispo es recordado como defensor de los indígenas: “Él fue que enfrentó la tierra de E’ñepa en Keipon. Habló con los criollos diciendo que esa tierra es de los indígenas<sup>56</sup>.”

Es significativo que en el nuevo asentamiento las viviendas construidas obedecían al estilo arquitectónico criollo, con planta rectangular, paredes de barro y lugar para una o dos familias conyugales. En cambio, la tradicional residencia colectiva no fue levantada en este asentamiento. La ausencia de la gran casa circular y su sustitución por ranchos criollos supone más que un cambio estilístico. La casa colectiva o *churuata* es un componente fundamental de los ritos E’ñepa. Su simbología y estructura espacial organiza la coreografía y las etapas del proceso ritual. La

---

<sup>55</sup> La reconstrucción histórica contenida en este apartado emplea tanto fuentes y observaciones directas como información recogida en etnografía de la época. Las fuentes se complementan y corroboran entre sí por lo que hemos evitado distinguirlas en cada punto. La información puede ampliarse en Henley (Henley 1982, 1988), Brito *et al* (Brito, y otros 1975), y Stoinska & Kairski (Stoinska y Kairski 1984).

<sup>56</sup> Cita extraída del “Proyecto de Autodemarcación” del Alumno de la U.I.V. Najtë Epifanio Ortega (Ortega (Najtë) 2004b)

convivencia de la familia extendida en la gran churuata contrasta con la habitación de los nuevos ranchitos, adaptados al modelo social criollo que prioriza la familia conyugal. No conocemos la forma en que los indígenas fueron persuadidos para construir en estilo criollo, salvo el hecho de que el arzobispo donó planchas de zinc para techar las nuevas viviendas. Tampoco es posible determinar si la finalidad consciente del Arzobispo a la hora de promover el nuevo modelo arquitectónico era precisamente descomponer el modelo simbólico-ritual implícito en la arquitectura tradicional, como se ha observado en contextos similares<sup>57</sup>. Lo cierto es que los indígenas no se adaptaron fácilmente al modelo de asentamiento promovido por la Misión y durante años alternaron la residencia en el nuevo poblado de estilo criollo con estancias en la churuata colectiva conservada detrás de las montañas.

A pesar de la coexistencia de asentamientos tradicionales al otro lado de las montañas, la Misión logró atraer la población indígena hacia puntos más accesibles y habitados por población criolla. Como en los casos anteriores, el desplazamiento es motivado por las propias necesidades logísticas de los prestadores de asistencia, y aceptado como condición por los receptores de la ayuda. En Santa Fe de Guaniamito (Wi'pon) se incentivó la instalación de indígenas al pie de la carretera que conectaba a los agentes gubernamentales y a las misioneras con la ciudad. En este caso, si bien las misioneras se instalaron originalmente en el lugar de El Manteco (Kei'pon), más tarde llevaron su sede al puerto fluvial de Laguna Sucia, cercano a un pueblo criollo llamado La Candelaria. Mientras que El Manteco, en medio del bosque, resulta inaccesible en automóvil durante la estación lluviosa, el Puerto de Laguna Sucia, situado en la sabana que bordea el río Cuchivero, cuenta con mejores comunicaciones terrestres y accede directamente a la circulación fluvial. Instalada en Laguna Sucia, la Congregación de la Madre Laura puso en marcha un dispensario médico y una escuela-internado. El acceso a estos servicios probablemente contribuyó al abandono de los asentamientos más remotos, situados detrás de las montañas, a favor del núcleo de El Manteco y ubicaciones progresivamente más cercanas a la sabana y al pueblo de La Candelaria.

---

<sup>57</sup>Turner (T. Turner 1991, 287-288) observa esta estrategia consciente en una Misión evangélica establecida en una comunidad indígena Kayapó, donde los misioneros impusieron una nueva estructura del asentamiento con el fin de dismantelar la configuración ritual asociada al modelo arquitectónico tradicional.

La Escuela de Laguna Sucia merece una descripción específica por su efectividad aculturadora. En el centro, compartido con niños criollos de la vecindad, las Hermanas impartían en castellano el programa escolar convencional en Venezuela con contenido religioso católico. Más allá de este programa educativo explícito, destaca la aculturación a través del condicionamiento cotidiano del cuerpo. La etnografía de la época subraya que los alumnos indígenas son obligados a usar ropa criolla y a comer en una mesa con cuchillo y tenedor. Hoy en día el uso de ropa criolla es corriente en toda la comunidad, por influencia explícita de la Misión e imitación del entorno criollo, mientras que el mobiliario y protocolo del almuerzo criollo solamente se observó en la casa de la maestra E’ñepa. No en vano los primeros maestros indígenas distribuidos en las comunidades del río Cuchivero pertenecen a la primera promoción que recibió educación y bautismo católico en la Misión de Laguna Sucia.

En síntesis, la Misión cumplió satisfactoriamente sus objetivos en cuanto a la asimilación de modelos culturales criollos por parte de los E’ñepa y el desplazamiento de la población indígena desde la profundidad del bosque hacia la sabana poblada por criollos. Sin embargo, los proyectos económicos destinados a convertir a los E’ñepa en ganaderos corrieron suerte similar a casos anteriores. Se promovió la cría de cabras y vacas. Las cabras murieron al poco tiempo de su llegada sin explicación clara. El ganado vacuno fue claramente desatendido y abandonado a su suerte por los indígenas. Su cuidado, intrínsecamente complejo en el medio natural E’ñepa, resultó incompatible con los hábitos seminómadas de la comunidad, que periódicamente parte del asentamiento promovido por la Misión en la llanura para adentrarse en las montañas. La esencia de este fracaso fue advertida por las propias religiosas, que décadas después reconocen:

“Iniciamos proyectos de ganadería vacuna y ovina [?] en Kei’pon. Con el tiempo vimos que no funcionaban para los modos culturales E’ñepas. Otros proyectos iniciados tampoco funcionaron: trapiches, etc., porque se imponían sin una formación previa y desconociendo la realidad cultural de los E’ñepas<sup>58</sup>.”

---

<sup>58</sup> Intervención de las Hermanas Lauritas recogida en e el Acta del Encuentro de E’ñepa y Misioneros celebrada en Caño Tauca en Mayo de 2000 (Fundación Causa Amerindia Kiwxí 2000)

El trabajo de las Hermanas Lauritas en Kei’pon se prolonga en las cabeceras del río Cuchivero, donde en 1982 se funda la Misión de San José de Kayamá, centrada en servicios educativos. De acuerdo con su testimonio, “el trabajo en san José de Kayama es una consecuencia del iniciado en Candelaria, Laguna Sucia: al ver ese primer trabajo los E’ñepas solicitaron la presencia de las hermanas en Kayama”. Villalón (Giordani y Villalón 1995) interpreta la presencia misionera en San José de Kayama desde un ángulo completamente diferente. Para esta autora, la integración de los indígenas en la Misión se fundamenta en el poder coerción que éstos atribuyen a las misioneras en alianza con los militares que constantemente las acompañan. La bibliografía antropológica más reciente (Zent y Zent 2006) no menciona esta tensión entre misioneras e indígenas y se centra en el proyecto de autodemarcación territorial protagonizado por las comunidades E’ñepa y Hoti congregadas en San José de Kayamá, una iniciativa que implícitamente reivindica la autonomía política de estas comunidades.

Monseñor Mata Cova se jubila en 1986. En este mismo año Las Lauritas concluyen su presencia en Kei’pon, donde para entonces ya existía una escuelita en El Manteco atendida por una maestra E’ñepa formada en el internado y “supervisada por las Hermanas”, pues la Misión asume que “siempre hace más un maestro de ellos, que no un maestro que viene de fuera, aunque sea un nivel cultural más bajo”. Su actividad es trasplantada a la comunidad Guarataro, donde las religiosas formulan una nueva etapa contrapuesta a las políticas aplicadas en Kei’pon:

“Hasta 1985 tuvimos una dinámica asistencialista-paternalista (todo lo regalábamos). En Guarataro ya cambiamos y se organizó a través de la escuela esta comunidad [...] No hemos promovido proyectos productivos por la experiencia pasada de que no funcionaron<sup>59</sup>.”

Guarataro es descrito en 2005 por Villalón (Villalón 2007, 51) como una comunidad donde las Hermanas ejercen una actividad evangelizadora intensa (con una churuata convertida en iglesia, misas periódicas y clases de catecismo), y proveen y controlan la asistencia sanitaria. El asentamiento se estructura como un núcleo criollo, con casas individuales de bahareque dispuestas en hilera al pie de las infraestructuras de

---

<sup>59</sup> Intervención de las Hermanas Lauritas recogida en e el Acta del Encuentro de E’ñepa y Misioneros celebrada en Caño Tauca en Mayo de 2000 (Fundación Causa Amerindia Kiwxí 2000)

la Misión. Villalón no menciona aquí ningún proyecto económico promovido entre los indígenas, lo que confirmaría el aprendizaje y el giro metodológico enunciado por las religiosas.

En los epígrafes anteriores hemos tratado de describir el escenario planteado por las Misiones católicas en las comunidades Kei’pon y Wi’pon y su ámbito local inmediato. Como denominadores comunes sobresalen el fracaso en la introducción de innovaciones productivas y la intensa transformación del patrón de asentamiento, que a su vez implica profundas alteraciones en la organización social, económica y ritual. Pero también debemos prestar atención a los discursos que interpretan estos fenómenos: la idealización de la figura de Monseñor Mata Cova, la incomunicación cultural y los prejuicios étnicos entre los colectivos en contacto, y el aprendizaje implícito en la confesión de errores. Los casos descritos representan un modelo de intervención específico, identificado plenamente con la Iglesia Católica, abiertamente etnocéntrico y toscamente tecnocrático. Frente a él analizaremos modelos alternativos: la estrategia de instituciones religiosas rivales (las misiones evangélicas Nuevas Tribus), y más adelante los ensayos del tercer sector (la O.N.G. Universidad Indígena de Venezuela y sus antecedentes).

### **3.4 Católicos, Evangélicos, Dios y *Marioka***

Las principales conclusiones sobre la intervención del Estado y la Iglesia Católica se obtienen al compararla con el trabajo de la organización evangélica norteamericana Nuevas Tribus, que en la década de 1970 estableció sus Misiones al sur y al noroeste del territorio E’ñepa. Las Misiones de Nuevas Tribus sobresalen por su capacidad estratégica y autónoma de modificar la cultura E’ñepa desde sus niveles más íntimos. En contraste, los proyectos estatales y misioneros católicos no alcanzan sino parcialmente y gracias factores externos los cambios perseguidos en el modelo económico indígena, sin lograr afectar directamente la cosmovisión E’ñepa. En síntesis, los autores de las principales monografías sobre los E’ñepa, Jean-Paul Dumont, Paul Henley y María Eugenia Villalón, contrastan la tosquedad de los programas

implementados por el Estado y la Iglesia Católica con la sutileza metodológica de Nuevas Tribus.

Las misioneras católicas de Santa Fe de Guaniamito (Wi’pon) entrevistadas reconocen no haber accedido a un mínimo conocimiento de la lengua y la cosmovisión E’ñepa. Una de ellas expresa que “nunca pude saber cuál es el origen de la religión de ellos o cuál es el origen de los Panare [E’ñepa]” “porque el Panare [E’ñepa] es muy primitivo, muy primitivo; entonces, claro, ni noción de un ser superior tenía”. Mientras tanto, los misioneros evangélicos adquirieron rápidamente el dominio del idioma E’ñepa y analizaron para sus fines las creencias y costumbres indígenas. Esto les ha permitido ser pioneros en la alfabetización vernácula (con décadas de adelanto a los primeros ensayos educativos bilingües por parte del Estado y la Iglesia Católica), orientada fundamentalmente a la lectura de la Biblia, que traducen al E’ñepa los lingüistas evangélicos. También les ha facilitado satanizar, suprimir y manipular los ingredientes de la cosmovisión indígena contrarios al fundamentalismo evangélico, en especial las Narraciones Heredadas sobre el origen del pueblo E’ñepa (Henley 1982, 197-206, Villalón 1992, 80-85;249-255). Villalón (Villalón 1992, 254) describe la siguiente situación en una comunidad influida por Nuevas Tribus:

En su lugar, ahora la solicitud de oír narraciones heredadas genera un himno o una oración [cristiana]. Y si uno protesta alegando que ése no es un verbo propio, los más complacientes proceden a narrar eventos familiares como, por ejemplo, la roza de un conuco.

Como resultado, en las comunidades bajo influencia de Nuevas Tribus visitadas por esta autora en 2005 (Las Bateas, Quebrada Seca y Wanama) el conocimiento chamánico apenas subsiste clandestinamente (Villalón 2007, 54-57).

De igual forma, podemos contrastar la intervención católica-estatal y la evangélica en los asuntos económicos E’ñepa. En las comunidades arriba descritas los proyectos dirigidos a convertir a los indígenas en empresarios agropecuarios e incorporarlos así a la economía de mercado han fracasado. Proyectos como la cría de ganado o el cultivo comunitario en sabana adolecían de imprecisión técnica y de incongruencia con la cultura receptora, como han reconocido las propias misioneras. No obstante, a pesar de la frustración de estas iniciativas, el indigenismo estatal y las misiones católicas han contribuido indirectamente de manera notoria a transformar los



patrones económicos indígenas en la medida en que han potenciado la aproximación a la sociedad criolla. A pesar de este resultado indirecto, el desconocimiento de la cultura indígena en los proyectos citados contrasta con la sutil injerencia realizada por Nuevas Tribus. Para ilustrar esta sutileza, Jean-Paul Dumont expone el caso de un misionero evangélico que a finales de los 60 acogía a los viajeros E'ñepa en el patio de su casa en Caicara del Orinoco. Este lugar se convirtió en un enclave privilegiado y exclusivo para el comercio y el trueque de productos propios *entre* indígenas. Al proveer un espacio para el trueque y canalizar el suministro de cerbatanas desde comunidades remotas, el misionero norteamericano se posicionó como un intermediario imprescindible en el comercio indígena intra e inter-étnico. Al adaptar sus servicios a las necesidades específicas de los E'ñepa, logró crear un marco favorable para las labores de evangelización iniciadas posteriormente en las comunidades cercanas a Caicara del Orinoco.

Por lo tanto, al margen de sus camuflados fines, en términos metodológicos las Nuevas Tribus adelantan claramente a los otros frentes proteccionistas operantes en la sociedad E'ñepa, gracias a un despliegue de conocimientos antropológicos y lingüísticos reconocido por investigadores y sectores rivales<sup>60</sup>. Con todo, el éxito de Nuevas Tribus podría basarse no solamente en sus recursos metodológicos y logísticos sino en un factor establecido por los E'ñepa: las coordenadas étnicas de su relación con el mundo criollo. Los misioneros católicos y los funcionarios indigenistas se identifican con la sociedad nacional mayoritaria y por tanto conciben su labor en términos de asimilación e integración de los indígenas en ella. Su solidaridad con los *tato* (criollos), es decir, con la categoría étnica opuesta a los E'ñepa, resulta evidente cuando extienden el acceso e incluso la gestión de sus servicios a los ganaderos y campesinos que circundan las comunidades E'ñepa, motivo de conflicto como vimos en Wi'pon. Los misioneros norteamericanos de Nuevas Tribus son percibidos por los E'ñepa como un colectivo particular y diferenciado de los *tato* convencionales, que rotulan con las categorías *americano* o *musiú*<sup>61</sup>. En efecto, estos misioneros protestantes no participan igualmente de los valores e intereses de la sociedad venezolana, y sus servicios son

---

<sup>60</sup> Por ejemplo Dumont (J. P. Dumont 1978, 179-184) y P. Gonzalo Tosantos (comunicación personal, 2003)

<sup>61</sup> Musiú deriva de la palabra Monsieur como expresión venezolana para designar a los extranjeros de piel blanca .

exclusivos para los indígenas. A ojos de los E’ñepa, los agentes de la Iglesia Católica y el Estado tratan de incorporarlos a una sociedad donde ocupan una posición inferior, mientras que los misioneros de Nuevas Tribus se dirigen a ellos en su idioma, aparentemente como iguales, y con servicios médicos, educativos y logísticos exclusivos les proporcionan autonomía respecto a esa sociedad mayoritaria. En otras palabras, los Misioneros de Nuevas Tribus son percibidos como aliados frente al poder incontenible de los criollos, y su presencia contribuye a la autoafirmación y al refuerzo de las fronteras sociales entre los indígenas y la población criolla (Henley 1982, 204-205). No en vano, mientras el uso de pantalones, camisas, zapatos y vestidos se ha generalizado en la mayoría de las comunidades E’ñepa, por imitación de la sociedad criolla y con ayuda de las políticas estatales y de la Iglesia Católica, las comunidades con influencia evangélica se distinguen por mantener el uso del guayuco, prenda que simboliza la identidad étnica en el discurso indígena.

Más allá de la experiencia E’ñepa, debemos observar la rivalidad institucional existente entre las Misiones católicas y las Misiones de Nuevas Tribus. Los misioneros católicos lamentan la “penetración de Nuevas Tribus” en las comunidades E’ñepa, es decir, la infiltración en un territorio que no les pertenece –y que compete a la Iglesia Católica. Del mismo modo se desmarcan de los métodos de sus rivales y presumen de anteponer el servicio humanitario a la evangelización, de “hablarles [a los indígenas] del Dios del amor, no de la muerte y el castigo como les enseñaban los evangélicos”. Estas afirmaciones sugieren una diferencia entre los fines e intenciones de los misioneros católicos y los perseguidos por Nuevas Tribus, aunque los autores de referencia discrepan sobre esta distinción teleológica (Henley 1982, 197-198, J. P. Dumont 1978, 177, Villalón 1992, 80-81). Diferentes o no en sus fines últimos, ambos frentes rivalizan a escala transfronteriza, y la adscripción a uno u otro implica divisiones dentro de un mismo grupo étnico (Arvelo-Jiménez 2000, 735-738, Giordani y Villalón 1995, 10). En distintos escenarios, Nuevas Tribus ha aventajado a las misiones católicas por el empleo de las lenguas indígenas y el desarrollo de la alfabetización vernácula. En estos contextos, las misiones católicas han respondido ofreciendo tolerancia hacia las costumbres y creencias indígenas y distanciándose del proselitismo, es decir, presentando justamente una alternativa opuesta al fundamentalismo protestante que reprime las danzas, los estupefacientes y toda conducta o idea pagana. Esta plasticidad de los agentes católicos ha sido decisiva en la alianza o adscripción de los indígenas a

uno u otro de los frentes religiosos en pugna. Sin embargo, no debe entenderse como una evolución unilateral de las instituciones católicas, sino en el contexto de la nueva etnicidad indígena y de la visibilidad política alcanzada por el colectivo indígena en las últimas décadas (Jackson 1994, Scarameli y Tarble 2000, 720). Los ejemplos contemporáneos ilustran que en lugar de someterse pasivamente a la conversión, los indígenas son capaces, mediante la afirmación étnica, de apropiarse e instrumentalizar los referentes de la religión impuesta, no solamente dentro de la plasticidad católica sino incluso ante las organizaciones religiosas más fundamentalistas (Murphy 1999).

Junto a esta rivalidad entre signos religiosos, la presencia de Nuevas Tribus en comunidades E'ñepa se inscribe en un conflicto ideológico de escala internacional. A finales de los 70 un colectivo compuesto por antropólogos, intelectuales, miembros del ejército venezolano y misioneros católicos acusó a Nuevas Tribus de realizar actividades paramilitares y cometer etnocidio. Esta acusación no prosperó legalmente en el momento, pero alcanzó la opinión pública a través del documental *Yo Hablo a Caracas*, donde un chamán Ye'kuana denuncia el acoso impune de los misioneros norteamericanos. En una comunidad al este del territorio E'ñepa<sup>62</sup>, según nos informó el funcionario indigenista que investigó el caso, Nuevas Tribus dirigía un dispositivo de extracción y transporte clandestino de minerales en el que los misioneros empleaban la mano de obra indígena. Gracias a los servicios médicos y los artículos industriales proporcionados por la Misión, la comunidad indígena subsistía sin necesidad de contacto con la sociedad venezolana. Esta aparente autonomía implicaba en realidad un aislamiento impuesto por los misioneros, que obstaculizaron por todos los medios el acceso de los funcionarios estatales: una cerca custodiada por indígenas armados marcaba el dominio de la Misión, y un avión propio lo enlazaba con otros enclaves. A pesar de las denuncias, el repliegue de Nuevas Tribus en cuanto a sus actividades más irregulares fue progresivo en las décadas posteriores. La primera reacción política radical se produjo en fecha reciente, a través del discurso antiimperialista del Presidente Hugo Chávez. El 12 de Octubre (declarado oficialmente *Día de la Resistencia Indígena* por el Gobierno Chavista) del año 2005, el Presidente de la República ordena con las siguientes palabras la expulsión de Nuevas Tribus y el fin de su amenaza a la Soberanía Nacional:

---

<sup>62</sup> El informante no especifica cuál, pero debe tratarse de Colorado.

"Se van de Venezuela. Son agentes de una verdadera penetración imperialista. Se llevan información sensible y están explotando a los indios [...] Me importan un bledo las consecuencias internacionales que esta decisión pueda tener. Aquí está el alto mando militar, como muestra de nuestra decisión de ser libres o morir. He visto informes y videos de la actividad de estas Nuevas Tribus. No las queremos, aquí todos somos de una tribu vieja<sup>63</sup>."

Frente a este tipo de discursos y medidas, algunos autores relativizan y compensan el juicio al protestantismo en América Latina. Su análisis reconoce el vínculo existente entre los intereses militares e ideológicos de Estados Unidos y la expansión protestante en Latinoamérica durante la Guerra Fría, pero también deconstruye los estereotipos forjados en torno al fenómeno evangélico (Garrard-Burnet y Stoll 1993). El discurso contra el protestantismo opone en primer lugar la ideología foránea (norteamericana) a la *cultura y tradición nacionales* (Stoll 1993, 6). El significado identitario de este argumento es condensado por las palabras de Hugo Chávez: “No las queremos, aquí todos somos de una tribu vieja”. El segundo prejuicio contra el protestantismo latinoamericano se remonta a las tesis de Max Weber y señala que los conversos evangélicos sustituyen la conciencia solidaria colectiva por las aspiraciones de progreso económico personal (Stoll 1993, 7, Garrard-Burnet 1993, 203). Frente a estas visiones esquemáticas, varios autores reúnen ejemplos que ilustran la adaptación al contexto local y cultural de las agrupaciones evangélicas, y su carácter descentralizado (Garrard-Burnet y Stoll 1993). El cambio de valores culturales que implica la conversión religiosa ofrece una lectura positiva: en comunidades marcadas por el alcoholismo masculino, la “ética del trabajo” y el ascetismo protestante logran no solamente restituir la unidad conyugal sino incrementar el poder de las mujeres (Brusco 1993, Garrard-Burnet 1993, 204). Este argumento podría aplicarse al caso E’ñepa. Como veremos más adelante, los E’ñepa han adquirido de sus vecinos criollos los patrones culturales vinculados al consumo masculino de alcohol. Las parrandas iniciadas con la compra de unas botellas de ron a un bodeguero criollo terminan con intoxicaciones extremas, violencia física entre hombres y contra mujeres, prejuicios para la unidad conyugal, y un estado conflictivo en la comunidad. En las comunidades E’ñepa influidas por Nuevas Tribus los preceptos evangélicos impiden el consumo de ron y aparentemente evitan estas degradaciones. Sin embargo, estos preceptos tienen un

---

<sup>63</sup> Texto extraído de <http://www.voltairenet.org/article129763.html> en agosto de 2010

coste cultural: al prohibir (junto al ron industrial) los estupefacientes tradicionalmente cultivados, procesados y consumidos por los E’ñepa (la cerveza de yuca y el tabaco)<sup>64</sup>, las Nuevas tribus extirpan los componentes que articulan la participación ritual y la solidaridad económica en la comunidad. Los analistas del protestantismo citados recogen esta misma objeción en otros contextos, donde el ascetismo y el refuerzo de la familia conyugal propios de la moral protestante inhiben la participación festiva y la pertenencia a la comunidad. Concluyen, sin embargo, que no se produce en estos casos una evaporación de la comunidad, sino una redefinición de su estructura que implica oportunidades para nuevos modelos sociales, concretamente en cuanto a la posición de la mujer (Garrard-Burnet 1993, 206-207). Con esta conclusión relativista podemos comprender hoy en día la situación de las comunidades E’ñepa evangélicas, que, a pesar de las diferencias instaladas en aspectos rituales y cosmológicos, han participado activamente junto con el resto de comunidades en los proyectos de afirmación étnica vinculados a la Universidad Indígena de Venezuela, como veremos más adelante.

Tras incardinar la evangelización indígena en procesos históricos internacionales, debemos regresar a nuestro escenario local contemporáneo. En él, las categorías contrapuestas en la batalla internacional (“puros” o cristianizados, católicos o evangélicos, y nacional o foráneo), se diluyen en realidades y nociones ambiguas. Las misioneras católicas que trabajaron en Wi’pon reconocen que “la evangelización ha sido más con criollos que con indígenas”, mientras que sus homólogas en Kei’pon aseguran en cambio que “las comunidades con las que trabajamos se manifiestan por nuestra influencia como cristianas católicas”. De nuestro trabajo de campo en estas comunidades concluimos que la evangelización no es de ninguna forma una labor consumada. Ni la liturgia, ni la oración, ni la simbología cristiana forman parte de la vida cotidiana de estos E’ñepa, con la significativa excepción de las familias de los maestros, que demuestran el impacto logrado por los internados misionales. Existe no obstante una cristianización indirecta originada en la convivencia con campesinos criollos, a través de la institución del compadrazgo o en la apropiación de las fechas cristianas (25 o 31 de diciembre) para celebrar ritos indígenas. En la cosmovisión encontramos elementos que sugieren diversidad de fuentes de influencia en lugar de un adoctrinamiento sistemático. En primer lugar podemos apreciar lo que Villalón

---

<sup>64</sup> El alucinógeno yopo también es utilizado por los E’ñepa, aunque su uso pertenece a la actividad chamánica.

(Villalón 1992) define como cristianización de la palabra indígena, que implica a su vez “nativizar” la palabra cristiana. Al preguntar quién es Dios a un grupo de hombres de diferentes edades, la respuesta fue una identificación perfecta del Padre de los cristianos y Marioka (Malekua), el demiurgo E’ñepa. “Dios” es *tato ya* (en castellano, entre los criollos) lo mismo que “Malekua” *e’ñepa ya* (en lengua E’ñepa) o *ana ya* (entre *nosotros*). Cristo es “Malekua inkin” (el hijo de Malekua).

"Dios hizo el mundo", *kai' amēnton tato*. *Ana*: “Malekua namēñjē”, *kai' ana*. *Mēn kēn, mēn kēn*.

(“Dios hizo el mundo”, así [dicen] ustedes los criollos. Nosotros: “Malekua hizo el mundo”, así [decimos] nosotros. Es lo mismo, lo mismo.)<sup>65</sup>

Como ilustra Liendhart (Lienhardt 1985 [1961]), establecer traducciones de conceptos religiosos entre culturas podría aparentar sencillo, pero si continúa más allá de las equivalencias puntuales y superficiales, este movimiento no solamente tropieza con contenidos (relatos, personajes, símbolos...) difíciles de encajar, sino que choca, a nivel cognitivo, con una epistemología radicalmente distinta. En segundo lugar, como indica Villalón (Villalón 1992) la cristianización de la palabra indígena no es una operación inocua, sino dirigida a la asimilación. En las conversaciones citadas, los E’ñepa definen a Cristo como el “hijo de Malekua”, pero lo describen como un hombre con piel blanca y barba. No obstante –insistimos– esta cristianización no debe entenderse como el resultado del adoctrinamiento, sino como la interpretación activa, dentro del código propio, de influencias diversas. Wiñi’, un chamán de la misma comunidad donde recogimos las anteriores definiciones de Dios y Cristo, y precisamente uno de los principales informantes sobre las narraciones heredadas, ejemplifica este esfuerzo por interpretar la confusa Verdad de los criollos.

Wiñi’ atribuye algunas de sus ideas a criollos evangélicos que conoció en la vecindad y en Caicara del Orinoco. En todo caso, el informante no se identifica en absoluto con los evangélicos, a quienes “Dios pone loco”, “Evangelio pone loco”; y tampoco se conduce dentro de sus preceptos. De hecho, ni siquiera distingue a este colectivo de otros interlocutores de las comunidades indígenas, hasta el punto de

---

<sup>65</sup> Intervención de Tena Pedro Garrido durante conversación colectiva en casa de Tena Hermógenes Ramírez (Wi’pon, 20 de febrero de 2004)

preguntar si un misionero Jesuita y el autor éramos evangélicos, a causa de nuestro rechazo al consumo de ron. Según Wiñi’, Dios y Marioka son seres diferentes, con funciones creadoras distintas. Marioka creó los árboles de la sabana y la montaña, las rocas y otros elementos que configuran el paisaje E’ñepa. Dios trajo a Simón Bolívar, a la Guardia Nacional, a los médicos, a los maestros... en fin, la civilización. Dios aventaja a Marioka precisamente en el comportamiento civilizado, como ilustra el episodio del descubrimiento del calendario. Con la divinidad E’ñepa los indígenas trabajaban de lunes a domingo, *ignorantes*<sup>66</sup> del orden laboral civilizado que ordena descansar los domingos. Así fue hasta que Dios enseñó los días de la semana. Dios ejerce además su autoridad moral castigando a “borrachos” y “putas”, competencias desconocidas en Marioka. Junto a estos atributos, pertenecientes a tiempos remotos y esferas sobrenaturales, Wiñi’ reúne argumentos pragmáticos irrefutables de la superioridad de Dios sobre Marioka:

“Dios está aquí, en los libros (papeles). Dios está en los libros (papeles). Está también en las películas. Dios está en las películas. En cambio Malekua [Marioka] no está. No lo ven. Nadie lo ve [...] No ven, a Malekua. No lo ven. No lo ven los “doctores”. No lo conocen los “doctores”, a Malekua. No lo conocen. Sí conocen a Dios. A Dios. A Dios lo conocen los criollos. Lo conocen todos los criollos, los criollos “Evangelio”. Todos lo conocen. A Malekua no lo ven, no lo ven<sup>67</sup>.”

Esta última argumentación expresa la admiración E’ñepa por los sistemas de conocimiento y representación simbólica occidentales, y el poder atribuido a éstos. La ciencia, los libros y las películas reconocen a Dios, e ignoran a Marioka. Más adelante volveremos a observar la relación de los indígenas con estos sistemas de conocimiento y representación simbólica, cómo articulan las relaciones de poder en las comunidades, y cómo presentan dilemas y desafíos a los alumnos de la Universidad Indígena de Venezuela.

---

<sup>66</sup> “*Incha ejke, arokope ana*”

<sup>67</sup> *Mo no kë Ario ta, kaperepo. Mo Ario kaperepo. Monke película ya. Mo no Ario película ya. Nka, ejke Malekua. Iñika. Iñika yutakon atawën [...] Iñika, Malekua. Iñi ka. Iñika arotore. Iñika. Inchowopï arotore, Malekua. Inchowopï. Ario nka, inchowow, Ario. Ario. Ario incha ma tato. Inchowow tato atawën Ario mëi'. Tato evangelio. Inchowow atawën. Malekua iñika, Iñika.*

En resumen, el contraste entre las misiones católicas (dentro del desarrollismo estatal) y las Nuevas Tribus evangélicas permite comprender con mayor claridad cada uno de los fenómenos, aunque no justifica una oposición maniquea entre ambas opciones. El *tutelaje* sobre las comunidades indígenas asumido por instituciones religiosas de distinto signo altera la organización socioeconómica aborígen y dispone a la manipulación ideológica. En cualquier caso los discursos y comportamientos indígenas no se transforman siempre en la dirección prevista por los agentes de la aculturación, sino a través de interpretaciones y adaptaciones pragmáticas determinadas por el sistema cultural preexistente y por factores externos ajenos a los interlocutores directos.

A lo largo del capítulo que aquí concluye hemos tratado de mostrar las consecuencias de los programas de aculturación y evangelización en comunidades indígenas. Resulta evidente la importancia estratégica de las recónditas aldeas indígenas en el enfrentamiento internacional de poderes e ideologías de las últimas décadas del siglo XX. Pero también destaca el papel activo de los indígenas en la *digestión* de esas fuerzas imparables. No obstante, este rol activo no logra trascender las condiciones opresivas y subyugadoras del marco conceptual y metodológico que caracteriza el desarrollismo. La configuración de un nuevo marco, ya no definido por el Estado y la Iglesia sino por el llamado tercer sector, y donde la *diferencia cultural* se convierte de estigma en argumento político, abre caminos alternativos para la autodefinición indígena. La Universidad Indígena de Venezuela surgirá como un laboratorio donde ensayar estas nuevas fórmulas.



## 4 La cultura ante el cambio: ser y no ser E’ñepa

El capítulo aquí iniciado explora el cambio cultural en diferentes facetas de la sociedad E’ñepa. De forma articulada presentamos los modelos definidos operativamente como *heredados* o *tradicionales* relacionándolos con los factores y evidencias de la imposición de modelos importados, inculcados, adoptados y/o adaptados. Analizamos en primer lugar la esfera socioeconómica y ecológica, viajando desde la churuata en la montaña hasta la chabola urbana, incidimos luego en las dimensiones liminales del cambio cultural, y por último describimos distintos contextos rituales que combinan y contraponen elementos de los dos mundos enfrentados.

### 4.1 El modelo heredado

A continuación definimos operativamente el modelo *tradicional* de la sociedad E’ñepa, dentro del dinamismo implícito en la noción de *heredar* y de acuerdo con coordenadas establecidas convencionalmente. Tras una descripción abreviada del patrón de asentamiento, actividades de subsistencia y organización económica que caracterizan el modelo heredado, trataremos de aproximarnos a la cosmovisión particular que organiza la interacción con el espacio habitado.

El concepto de *tradicición* protagoniza toda índole de discursos ideológicos e identitarios, incluido el etnicismo indígena que analizamos aquí. Al igual que “cultura”, “tradicición”, ofrece un ejemplo ilustrativo del diálogo mantenido entre las ciencias sociales y los movimientos políticos (Fernández de Rota 2005, 8-9). Si nos referimos a la economía *tradicional* E’ñepa, tratando de confinar el adjetivo a sus funciones analíticas, nos encontramos con la imposibilidad metodológica de establecer dónde termina la tradición y empieza el cambio. El contacto entre E’ñepa y criollos es antiguo, y lo que hoy consideramos tradiciones indígenas son aspectos cronológica e incluso causalmente precedidos del contacto. Optamos por recurrir al concepto de *herencia*, que ya hemos empleado anteriormente. Este concepto incide en la esencia dinámica de la

*tradición*, es decir, su discurrir hereditario a través de la necesaria interpretación por nuevos actores, y no la mera autotransmisión mecánica de una sustancia pretendidamente eterna. Necesitamos también establecer unas referencias contextuales que nos permitan aplicar el concepto de *tradición* dentro de un marco explícito. Aunque el cambio cultural es continuo en toda sociedad, en la historia contemporánea E’ñepa es posible establecer un punto de inflexión en la década de 1970. En estas fechas comienza la aculturación planificada por los frentes proteccionistas descrita en el apartado anterior, y también se despliega la *Conquista del Sur*: proyectos industriales e infraestructuras que atraen población criolla al territorio indígena, y población indígena a los centros criollos. A partir de estos hitos históricos, el enlace hereditario en las comunidades pierde peso frente a los instrumentos tecnológicos, educativos y simbólicos de la sociedad venezolana. En estas circunstancias, la tradición como proceso social ensombrece. Así acontecerá hasta que al cabo de las décadas la “tradición” resurja, ahora como bandera colectiva.

La etnografía anterior o paralela a la introducción de estos grandes factores de cambio (J.-P. Dumont 1976, Henley 1982), y la etnocartografía diacrónica que hemos elaborado con las comunidades Kei’pon y Wi’pon, permiten formular una descripción del modelo económico tradicional E’ñepa. Este modelo se basa en el patrón de asentamiento seminómada de grupos residenciales pequeños (30 o 40 individuos) y fácilmente escindibles en unidades menores. Este seminomadismo puede atribuirse a dos facetas. Por un lado, indica la duración total de los asentamientos, pues son abandonados al cabo de tres o cuatro años a causa del deterioro de la vivienda, el envejecimiento de las huertas, el descenso de la cacería o la muerte de una persona destacada. Por otro lado, alude al desplazamiento que las familias conyugales realizan entre asentamientos alternativos o hacia campamentos improvisados donde abundan determinados recursos. Excepto en estas ocasiones en que se dispersa temporalmente, el grupo residencial habita una única vivienda colectiva con forma cónica o de casco de barco invertido, la gran churuata, a la que pueden anexarse algunas construcciones auxiliares. Esta churuata se instala en la selva, mágicamente peligrosa pero fuente de caza y tierra agrícola, o bien a caballo entre el bosque y la sabana, árida pero surcada de ríos ricos en pesca.

La caza, la pesca, la recolección y la agricultura conforman las actividades de subsistencia practicadas por este pueblo. La lanza y la cerbatana arman a los indígenas para la caza, pero el talento cazador depende de un conjunto diverso de conocimientos y artes, como la representación mental del territorio, la observación de la conducta animal, el reconocimiento del rastro, la imitación de sonidos, y el manejo de perros. La pesca se practica tradicionalmente mediante la asfixia de peces con el veneno de la raíz del barbasco (el método conocido como barbasqueo), que se diluye en los caños cuando el agua está más baja. La recolección acompaña generalmente a las labores anteriores, aunque puede practicarse independientemente, y su objeto es inagotablemente diverso (frutas e insectos comestibles, miel, medicinas, material para fabricar utensilios, pigmentos, etc.). La agricultura practicada consiste en la tala y quema de parcelas en el bosque, que son cultivadas intercalando entre sí plantas de diferentes especies. La ejecución de estas actividades y la distribución de su resultado implican sistemas de organización colectiva. Es posible, aunque no aconsejable, extraer recursos del bosque de modo individual, pero la tala y quema de una parcela, al igual que la construcción o reparación de una casa, exige la colaboración colectiva aderezada festivamente con cerveza de yuca. En la alimentación, aunque cada familia conyugal constituye una unidad de producción más o menos autosuficiente, las pautas tradicionales de convivencia determinan que la mayor parte de los alimentos sean redistribuidos y consumidos colectivamente, lo que permite una nivelación de las diferencias entre miembros de la comunidad.

Dentro del modelo definido como tradicional, las actividades de subsistencia incluyen desde épocas remotas instrumentos adquiridos de la sociedad criolla. La pesca con anzuelos metálicos permite capturar peces en cualquier época del año, aunque no substituye al barbasqueo. Hachas y machetes han minimizado el esfuerzo agrícola, pero esta optimización *no* se tradujo en una intensificación de la producción para generar excedentes agrícolas, sino en la ampliación del tiempo destinado al ocio (Henley 1982, 37). Lo mismo sucede con las escopetas: presentes en las comunidades desde los primeros contactos con los criollos, no pudieron remplazar a las armas tradicionales mientras predominó la economía de subsistencia, por falta de dinero y ocasiones para comprar cartuchos (J. P. Dumont 1978, 182).

En última instancia, como observan diferentes autores (Perera 1997, 159-160, Villalón 2007, 25), el equilibrio en estas actividades de subsistencia y sistemas de

organización social procede de la movilidad y dispersión propias del patrón de asentamiento presentado arriba. El modelo implica no sólo una densidad poblacional y presión ambiental baja, sino también una flexibilidad en la composición y localización de los asentamientos que evita el agravamiento de tensiones sociales. Estos rasgos no deben sugerir una sucesión de células aisladas en un desierto verde. Muy al contrario, hasta la reciente penetración de carreteras, misioneros y ganado, funcionó una red de intercambios comerciales, tecnológicos y matrimoniales que abarcaba no solamente la etnia E’ñepa sino también grupos vecinos como los piaroa y hoti (Villalón 2007, 26, Stoinska y Kairski 1984, 231, Henley 1988, 240, J. P. Dumont 1978, 180).

Más allá de las condiciones demográficas o los métodos y medios técnicos, el modelo económico tradicional se caracteriza por la existencia de un código que interpreta y regula la interacción con la naturaleza en la explotación de los recursos. La vigencia y aplicación práctica de este código fue evidenciada durante nuestro trabajo etn-cartográfico en Wi’pon y Kei’pon, y también de forma coincidente en el realizado por Zent y Zent (Zent y Zent 2006, 85-86) en otra comunidad E’ñepa (Kayama). Desde el punto de vista cognitivo, la naturaleza es una prolongación de la subjetividad humana. Ciertos animales –particularmente la boa constrictor, la anaconda, y el caimán– *son E’ñepa*, son seres con voluntad y percepción propia pero análoga a la humana, y con los cuales es preciso dialogar para mantener la convivencia entre las partes. Este diálogo compete al chamán, el único capaz de “ver” a los animales más allá de su apariencia y visitarlos en sus moradas sobrenaturales, el responsable de negociar con ellos y con otros seres guardianes de los recursos ecológicos. Estos personajes y sus moradas son invisibles para las personas no iniciadas en el chamanismo, pero su existencia concierne a todos. En la conciencia indígena la naturaleza no es un instrumento sino un entorno poblado de sujetos que se inscriben en la identidad propia mediante analogía y oposición. La analogía se encuentra en el parentesco (*apieke*) mitológico de los E’ñepa con todos los animales, o en el comportamiento atribuido a los seres del bosque en tanto interlocutores de los humanos. La relación de oposición existe en tanto todos estos seres representan la categoría de lo salvaje (*ně’na*) frente a lo humano. Ambas relaciones de identidad se complementan y dotan de sentido la cosmovisión E’ñepa.

La concepción de la naturaleza descrita se articula en un código de normas prácticas de gran densidad antropológica. Este código conjuga la percepción indígena de

la naturaleza con las categorías, situaciones y roles sociales significativos en la cultura E’ñepa. La tabla construida a continuación, basada fundamentalmente en conductas observadas y explicaciones de informantes en la comunidad Kei’pon, trata de reflejar esta conjugación con algunos ejemplos del sistema normativo.

Sujeto	Norma	consecuencia asociada
General	No comer carne de las cervicales del danto	Enfermedad
	No comer carne del loro <i>soso</i>	
	No combinar carne de diferentes animales incompatibles en una misma comida	“Mareo”
	No matar caimanes en exceso	Venganza sobrenatural
	No matar anacondas	
	No matar boas constrictor	
	No matar arácnidos	Muerte
	Cazar al oso hormiguero con lanza, no con escopeta	Desgracia de la escopeta
	Comportarse respetuosamente cerca de las moradas sobrenaturales	
	No extraer arcilla sin previo acuerdo con su dueño sobrenatural, alcanzado a través del chamán	
	Internarse en el bosque con la protección de un chamán y nunca en solitario	Ser embrujado por un habitante sobrenatural del bosque ( <i>i'yarë</i> )
No tocar el agua amarillenta, “orina de la anaconda” ( <i>wi sikun</i> )		
Niños	No acercarse a las moradas sobrenaturales	
Niños, excepto los de cierta edad previo rito chamánico	No comer carne de araguato	Enfermedad
Niños y adolescentes	No comer carne de guacamaya amarilla	Enfermedad
	No comer carne de anguila eléctrica	Enfermedad
	No comer seje	Enfermedad
Mujer embarazada y esposo	Comer fundamentalmente carne de ave	Complicación del parto
	No matar culebras	Complicación del parto
	No bucear	Complicación del parto
Iniciados en el rito de paso a la pubertad	No comer diversas frutas durante su iniciación y en un periodo posterior	
Aprendiz durante la iniciación chamánica	No comer diversos tubérculos y frutas durante su aprendizaje <sup>68</sup> .	
Persona picada por culebra	No comer carne	
	No acercarse a una mujer embarazada	
Todos excepto los ancianos	No comer la fruta <i>mojpein</i>	Enfermedad

Tabla 2. Compilación de normas de interacción con el medio natural

Fuente: Elaboración propia

Las normas recogidas en el cuadro anterior se agrupan de acuerdo con los sujetos afectados por ellas, y abarcan tabús alimentarios, condiciones de trato a determinadas especies animales, y normas para transitar y explotar espacios simbólicos. Este tipo de normas podrían constituir un sistema de gestión de los recursos naturales,

<sup>68</sup> (Mattei-Muller 1992, 96)

un *plan* articulado en pautas y preceptos, como proponen diferentes autores (Arhem 1998, 120, Zent y Zent 2006, 87). Tal hipótesis no justifica hablar de un sistema coercitivo donde las personas actúan por miedo a sufrir individualmente sanciones sobrenaturales mientras inconscientemente garantizan la subsistencia colectiva al cuidar los recursos disponibles. Una descripción en estas coordenadas deterministas sería una caricatura del verdadero juego cultural que aquí tratamos de vislumbrar. La reciprocidad coercitiva asegura en efecto el respeto a los espacios naturales: los guardianes de los recursos ecológicos “pagan” a quien comete infracciones. Sin embargo, no es posible reducir la relación a una transacción mecánica entre bandos opuestos, precisamente porque la cosmovisión E’ñepa establece una continuidad identitaria entre los seres humanos y los animales. Cabe, al contrario, subrayar la empatía dirigida hacia otros seres, cuyas motivaciones e inquietudes se asimilan a las propias. En Wi’pon explican por ejemplo que el morrocoy *prefiere* que lo llamen por un nombre en lugar de otro, y que los terecayes y las anacondas “cuidan” los caños y lagunas de la misma forma que los indígenas mantienen sus huertos.

Existe por tanto una actitud consciente, una racionalidad culturalmente específica, que escapa de una interpretación en los términos de la ciencia económica dominante y del ecologismo. La Economía Cultural proporciona el enfoque adecuado para interpretar estos modelos heredados, porque en lugar de someterlos analíticamente a la teoría económica neoclásica, los coloca en posición de diálogo con ésta y con la literatura científica desde Aristóteles. De esta forma, cuestiona que las relaciones económicas humanas reposen en la reciprocidad mecánica, y ofrece ejemplos e interpretaciones donde la relación con el medio natural encierra significados propios (Birt-David, *Las economías: una perspectiva económico cultural* 1997, Gudeman 2001, Gudeman y Rivera 1994). Empleando este enfoque, podríamos definir el modelo E’ñepa como un “sistema cósmico de compartir”, similar al existente en otras culturas de cazadores-recolectores donde la gente guarda relaciones de parentesco e interactúa socialmente con las “personas no humanas” habitantes del bosque. Birt-David (Bird-David 1992, 29-30) establece así este concepto:

Mientras nosotros comúnmente construimos la naturaleza en términos mecánicos, para ellos la naturaleza parece ser un conjunto de agencias, simultáneamente naturales y de aspecto humano. Además, no inscriben en la naturaleza de las cosas una división entre las agencias naturales y

ellos mismos, como nosotros hacemos con nuestra dicotomía “naturaleza:cultura”. Ven su mundo como una entidad integrada. Mientras otros pueblos no occidentales ven el mundo de esta manera, parece que los cazadores-recolectores con sistemas de retorno inmediato ven distintivamente sus lazos con las agencias naturales en términos de visitar y compartir relaciones. Podemos decir que su mundo –de acuerdo con el patrón metafórico que carga la imagen de compartir– es un sistema cósmico de compartir que abarca el compartir tanto humano-a-humano como naturaleza-a-humano. Los dos tipos de compartir son constitutivos de una economía cósmica de compartir<sup>69</sup>.

En cualquier caso, la compilación de normas que hemos presentado recoge asuntos diferentes a la gestión de recursos naturales o la relación ontológica con el medio. En los preceptos recopilados se concreta por ejemplo el rol del chamán: en una sociedad carente de jerarquía política (Henley 1988, 274), el chamán se erige como autoridad por su conocimiento del mundo sobrenatural y su liderazgo musical. Las normas citadas también marcan simbólicamente los estados liminales que atraviesa el individuo (iniciación, embarazo y enfermedad), la jerarquía etaria que caracteriza la sociedad, y las concepciones sobre la reproducción humana en la institución de la covada. Por lo tanto las normas que regulan la interacción con el medio, más allá de su funcionalidad ecológica, sirven para expresar simbólicamente la organización social. Finalmente, su expresión y cumplimiento redundan en la identidad étnica, puesto que fueron prescritas por los primeros chamanes de la historia, aquéllos que según las Narraciones Heredadas se convirtieron en animales.

Para concluir este apartado, debemos por tanto subrayar dos aspectos en el modelo definido operativamente como *tradicional*, predominante hasta el inicio de las políticas integracionistas en los años 70: 1) la existencia de un patrón de asentamiento y explotación de recursos flexible y dinámico, asociado a una organización redistributiva de la economía; y 2) la vigencia de un código de conducta y una cosmovisión que vinculan moralmente a los indígenas con el espacio habitado y los seres que lo componen. A continuación describimos los procesos que alteran, suprimen o adaptan estos modelos, a través de los mecanismos generales del Desarrollo y de estrategias culturalmente específicas.

---

<sup>69</sup> Traducción del texto original en inglés realizada por el doctorando.



## 4.2 Las fuerzas del cambio

A continuación analizamos el cambio cultural a través de los factores que lo determinan y de los diversos contextos en que se expresa. Analizamos en primer lugar la transformación social ligada al cambio de patrón de asentamiento en cada una de las comunidades estudiadas, y seguidamente presentamos un conjunto de pautas migratorias registradas en diversos contextos urbanos.

### 4.2.1 La reconfiguración de la comunidad

En las comunidades E’ñepa actuales, el sistema económico y la forma de habitar y explotar el medio natural presenta diferencias crecientes con el modelo tradicional anteriormente descrito. Para comprender estos cambios nos apoyaremos en las tesis formuladas por Henley (Henley 1982) a partir de la investigación etnográfica que realizó en 1975-1976 a lo largo del territorio E’ñepa. Los argumentos de Henley nos proporcionan perspectiva temporal, en la medida en que no sólo explican lo observado por este autor sino que anticipan las situaciones contemporáneas originadas en aquellas primeras acciones desarrollistas. También nos proporcionan un marco para interpretar y comparar las diferencias locales en los procesos de cambio, basadas en la distinta naturaleza y magnitud de los canales de expansión del Desarrollo.

En el capítulo 3 describimos el papel de los agentes explícitamente dedicados a introducir el cambio cultural en las comunidades indígenas. El resultado más evidente y generalizado de su labor ha sido la alteración del patrón de asentamiento. Esta modificación activa un proceso que Henley (Henley 1982, 215) formula así:

Cuando una comunidad desciende a la llanura, se está trasladando a un espacio donde los recursos naturales del tipo que explotan los Panare [E’ñepa] son menos abundantes que en las montañas. Además, las comunidades en la llanura son generalmente más grandes que las de las montañas, debido a que diferentes grupos independientes tienden a gravitar hacia un único asentamiento criollo o centro misional. En efecto, un descenso a la llanura que pretende

conseguir un acceso más inmediato a los asentamientos criollos produce una situación en la que existe un número mayor de Panare [E’ñepa] compitiendo por recursos más escasos<sup>70</sup>.

La tendencia incipiente a la sedentarización y concentración de población observada por Henley se desarrolla de forma generalizada en las décadas posteriores, como ilustra la simple comparación de los censos de 1985 y 2001, donde el número de asentamientos no varía y sin embargo la población total de la etnia prácticamente se duplica (Villalón 2007, 21). Las comunidades que centran nuestro estudio difieren en cuanto a la intensidad y las consecuencias de la alteración del patrón de asentamiento, como exponemos a continuación.

En Wi’pon, son signos alarmantes del impacto demográfico-ambiental la presencia endémica de tuberculosis y la alta mortalidad infantil por diarrea. La incidencia de la tuberculosis debe relacionarse con la alimentación empobrecida por el agotamiento de recursos naturales y la dependencia de alimentos industriales de baja calidad, mientras que la diarrea se asocia a la contaminación de fuentes de agua en las sabanas pobladas de ganado criollo. Junto a estos problemas corroborados por personal médico<sup>71</sup>, existen otros indicios de pobreza alimentaria como la frecuencia de barrigas hinchadas en los niños y bocas desdentadas en adolescentes. Estas impresiones y otros elementos observables como la escabiosis generalizada, sumados a los datos médicos aportados, justifican que Villalón (Villalón 2007, 50), en su estudio sobre las condiciones de salud en 9 comunidades de diferentes áreas del territorio E’ñepa, atribuya a Wi’pon “la peor situación sanitaria de todo nuestro recorrido”.

Las relaciones sociales expresan también el escenario de escasez. De acuerdo con la predicción de Henley (Henley 1982, 216), en la comunidad Wi’pon el consumo colectivo y la redistribución de alimentos en la casa comunal han sido predominantemente sustituidos por la realización de las comidas en el espacio

---

<sup>70</sup> Traducción del doctorando.

<sup>71</sup> Las Hermanas de la Consolación combatieron durante décadas estas enfermedades, tal y como nos explicó una enfermera de la congregación. En 2004 acompañamos al Hospital de Caicara del Orinoco a una joven de Wi’pon de 15 años que apenas pesaba 25 kg. a causa de la tuberculosis. La médico que atendió a la joven señaló el carácter endémico de la afección en esta comunidad. En ella observamos muchos jóvenes y niños con erupciones características de esta enfermedad.

individual de cada vivienda conyugal. La alteración del patrón de asentamiento es al mismo tiempo causa y consecuencia de este factor: los indígenas imitan el estilo arquitectónico criollo cuando se trasladan a la sabana; y, a su vez, el agotamiento de recursos en el asentamiento sedentario divide social y espacialmente la comunidad. La tensión social y psicológica provocada por la escasez de alimento puede incluso emerger en agrias disputas entre adultos, como pudimos observar en una ocasión, o expresarse en la constante queja y frustración de los niños.

La situación alimentaria y sanitaria en Kei’pon, de acuerdo con lo observado en el terreno y los datos del “enfermero”<sup>72</sup> de la comunidad, dista de la problemática de Wi’pon. No se registran casos de tuberculosis y las personas, e incluso sus animales domésticos, presentan en general un aspecto físico más saludable. El reparto y el consumo colectivo de alimentos se limitan a contextos específicos, aunque no se observaron incidentes o conductas llamativas en relación con la disponibilidad de comida.

En las dos comunidades observadas el patrón de asentamiento fue manipulado por misioneros y agentes gubernamentales. Pero a diferencia de Wi’pon, en Kei’pon el traslado a la sabana nunca se completó, y la comunidad mantuvo su churuata detrás de las montañas como residencia alternativa al poblado de estilo criollo en la llanura. Existe por tanto una diferencia de grado entre las dos comunidades respecto a la tensión demográfica-ambiental y una evolución particular del cambio del patrón de asentamiento. Para comprender esta diferencia conviene recurrir a un factor subrayado por Henley (Henley 1982, 210-211 y 215) como acelerador del cambio cultural: la proximidad e influencia de Caicara del Orinoco. El especial impacto de este factor en la comunidad Wi’pon, que, como explicamos, fue atravesada a comienzos de los 70 por la carretera Caicara-Mina de Guaniamo, es así analizado en términos ambientales por un líder de la comunidad:

“En la Carretera Nacional. De ahí vendía. Cuando no había carretera nacional había mucha cacería. Esa es la historia que me contó mi papá, Aristides Garrido. Había mucho venado. Porque E’ñepa no lo mataba para vender. Mataba para comer, para comer. Y ahí se hizo la Carretera Nacional para la mina. Ahí sí E’ñepa mataba 5 venados y los venden, y los venden y los venden. No... Ellos no se daban cuenta que... que los animales que se acababan. Mataba sin darse cuenta.

---

<sup>72</sup> Mediante un proyecto interinstitucional la comunidad dispone de un indígena formado como Auxiliar de Medicina Simplificada, generalmente referido como “enfermero”.

Ahora de... ahora este año nos estamos dando cuenta. No, el venado no se puede matar así. Bueno, claro, podemos matar dos para comer<sup>73</sup>.”

El relato anterior subraya el papel de la infraestructura creada por CODESUR (Comisión para el Desarrollo del Sur) pero además remite a un segundo elemento igual de significativo: la orientación hacia la economía de mercado. Henley (Henley 1982) distingue dos etapas en la historia de las relaciones comerciales entre criollos e indígenas. En el primer estadio, que podría remontarse al menos al siglo XIX, el objeto de las transacciones es la obtención de artículos industriales concretos, fundamentalmente aperos de metal. La dependencia tecnológica asumida por los indígenas no implicaba una dependencia económica ni una atracción cultural hacia la sociedad criolla. A partir de la *Conquista del Sur*, se inicia un proceso retroalimentado que conjuga factores paralelos. Las comunidades instaladas en la sabana adquieren mayor capacidad para vender cacería, excedente agrícola y artesanía. Al mismo tiempo adquieren mayor dependencia de los ingresos monetarios a medida que agotan sus recursos naturales y adoptan hábitos culturales nuevos, como el consumo de ron, el uso de ropa, o la reproducción de música en radiocasetes.

La carretera Caicara-Mina de Guaniamo y las facilidades de transporte y alojamiento en la Ciudad dispuestas por las Hermanas de la Consolación posibilitaron orientación al mercado de la actividad agrícola, y la extracción sin precedentes de los recursos cinegéticos. Desde la década de 1970 el núcleo de Wi’pon (el poblado Santa Fe de Guaniamito) se encuentra literalmente a la orilla de una carretera asfaltada y dotada de puentes de cemento hasta Caicara del Orinoco, a 3 horas de distancia y con oferta frecuente de transporte por 20.000 bs (2008)<sup>74</sup>. En 2008 la carretera que más se aproxima a Kei’pon es una pista de tierra que durante la estación lluviosa exige vehículos aptos y a menudo resulta interrumpida por el desbordamiento de ríos, con lo que la disponibilidad de transporte, cuyo precio y duración triplica el de Wi’pon, resulta imprevisible. Además, el núcleo de la comunidad se encuentra separado de esta pista de tierra por una amplia zona inundable. Estas razones dificultan la extracción de

---

<sup>73</sup> Tena Pedro Garrido durante entrevista a Tena Pedro Garrido y Tena Aristides Garrido (Wi’pon, junio-julio de 2003).

<sup>74</sup> El descenso de la actividad en la mina podría haber reducido el tráfico en los últimos años.

mercancía de la comunidad, según lamentan sus propios miembros. La existencia de una alcabala a mitad del trayecto a Caicara del Orinoco, disuade el transporte de cacería u otros artículos susceptibles de decomiso. Cabe matizar que la población criolla de la Candelaria, a 4 km. de distancia del núcleo de Kei’pon, proporciona un mercado accesible a los indígenas con repercusiones importantes, pero necesariamente limitado en comparación con Caicara.

#### 4.2.2 E’ñepa emigrantes, asentamientos urbanos

El traslado desde las montañas hasta los puntos más accesibles de la sabana puede considerarse el primer paso de la modificación del patrón de asentamiento de las comunidades E’ñepa. Como indicamos, este proceso implica dos fenómenos conectados circularmente: 1) las fuentes de ingresos monetarios y los nuevos hábitos donde invertirlos resultan cada vez más habituales y atractivas; y 2) los recursos necesarios para el sostenimiento de la economía de subsistencia, tanto naturales (población animal, fruta silvestre, huertos productivos...) como sociales (solidaridad grupal en la producción y distribución de alimento o en la construcción de la vivienda) resultan progresivamente menos accesibles. En la medida en que aumenta el interés por los elementos del primer punto y la desvinculación respecto a los componentes del segundo, existirá motivación para emigrar. A continuación identificamos los diferentes tipos de fenómenos migratorios, que, tal vez mediante un amplio estudio diacrónico, podrían ordenarse como estadios evolutivos.

#### **La Mina**

El trabajo en la mina posiblemente constituyó la primera modalidad de migración para la venta de mano de obra en la sociedad E’ñepa. Resulta significativo que los pocos peones E’ñepa que Henley (Henley 1982, 188) encontró en los 70 en la Mina de Guaniamo eran antiguos internados de la escuela de Laguna Sucia o procedían “de las comunidades más aculturadas situadas en la Vía de Guaniamo”. En otras palabras, la venta de mano de obra se atribuye a la vanguardia del cambio cultural en la sociedad E’ñepa, en tanto

supone una ruptura de la estrategia de independencia que rigió por más de un siglo las relaciones comerciales con los criollos. Durante nuestra estancia en Wi’pon no conocimos personas que trabajasen en la Mina de Guaniamo en ese momento, aunque algunos recordaban esta experiencia. La mina de referencia para Kei’pon actualmente (al menos durante nuestra estadía) no es la de Guaniamo, sino la de “Kilómetro 88” en la Gran Sabana. En Kei’pon conocimos a dos personas que frecuentaban la Mina de Km. 88, claramente distinguibles del resto de la comunidad por su grado de aculturación.

### **Peonadas agrícolas**

En ambas comunidades se ha observado la emigración por temporadas agrícolas para trabajar como jornaleros, más frecuente en Kei’pon (probablemente porque en Wi’pon es posible vender el propio excedente agrícola). Un caso interesante es el de un capitán de Wi’pon que estuvo trabajando unas semanas en una granja del estado vecino y regresó cargado de artículos comprados con su salario. Al día siguiente vendía estos mismos artículos a otros miembros de la comunidad o les pagaba para que trabajasen en la preparación de su huerto. Estas situaciones ilustran hasta qué punto la emigración no afecta sólo a los sujetos desplazados, sino que sus efectos sociales se proyectan en toda la comunidad.

### **Venta ambulante**

El desplazamiento de personas a lo largo del país para vender artesanía es otra estrategia migratoria destacable. Hemos observado este comportamiento en Wi’pon, aunque nos consta que se produce en otras comunidades de la carretera de Guaniamo. Los viajes implican a una familia conyugal, probablemente debido al papel de las mujeres en la elaboración de collares, artículo clave en la artesanía comercial. Estas unidades familiares circulan por ciudades de los estados próximos y llegan hasta Caracas o Maracay. Finalmente regresan a la comunidad al cabo de semanas o meses, aunque en algunos casos el retorno no tiene lugar, como veremos más abajo.

### **Asentamientos urbanos en Caicara del Orinoco**

En el apartado 3.3.2 indicamos el papel jugado por las Hermanas de la Consolación en la intensificación de la presencia indígena en la ciudad de Caicara del Orinoco. Desde finales de la década de 1970, la sede de la Misión en el Barrio de San Rafael acogía E’ñepa procedentes fundamentalmente de las comunidades dispuestas en la vía de Guaniamo. Posteriormente algunas de estas comunidades establecieron población, con asentamientos colectivos o viviendas individuales, en las proximidades de la casa misional. En el caso de Wi’pon, cuya emigración a la ciudad conocimos de forma más directa y extensa, existen tres localizaciones habitadas por gente de la comunidad: Barrio Caracas y Jusepa, donde permanecimos varias jornadas en 2003-2004; y Las Delicias, visitado en 2008.

En el límite externo del periférico Barrio Caracas existe un asentamiento E’ñepa con características que lo asimilan a un poblado indígena en el medio rural. Ocupa un terreno relativamente amplio, 4,5 Ha. concretamente según su capitán, Cristóbal, quien presume de haber obtenido la titularidad legal de la finca. Las viviendas dispuestas en este terreno son de planta rectangular y techo de palma, análogas a las existentes en Wi’pon, y albergarían, de acuerdo con Cristóbal, un total de 120 personas. Aunque esta última cifra es una exageración debida probablemente a los intereses del informante, la comunidad urbana aparentemente cuenta incluso con “escuela” propia, servicio educativo público a cargo del citado capitán. Por otro lado el asentamiento se beneficia de la red pública de electricidad y agua, cuya única fuente es una simple manguera. En síntesis, por su entidad, en términos de infraestructura, habitantes y reconocimiento oficial, el asentamiento es mencionado como una “comunidad”. Precisamente el término “comunidad” es empleado de forma simbólica en el discurso del capitán de este asentamiento urbano. Su intención es equiparar la “comunidad” de Barrio Caracas con la comunidad existente en Wi’pon, y de esta forma justificar y extender su autoridad.

Un antiguo capitán de Wi’pon compró en 2003 una barraca de zinc y su escaso terreno en el Barrio Jusepa por 500.000 bs, transacción formalmente

documentada. Esta propiedad supuso para las personas de Wi’pon que necesitaban alojarse en Caicara una alternativa al asentamiento de Barrio Caracas, particularmente para aquéllos detractores de su capitán Cristóbal. La barraca, un habitáculo de 8x5m., se emplea para guardar la mercancía y pertenencias, y a su alrededor se colocan los chinchorros donde duerme al aire libre la gente, al menos en la noche de la estación seca que allí pasamos. El entorno se compone de otras casas precarias agrupadas en manzanas por las carreteras de tierra que atraviesan el barrio. Un hueco excavado en la intersección de estas pistas, frente a la barraca E’ñepa, se utiliza como depósito de basura. No obstante, la parcela cuenta con un grifo de agua de la red pública, y con iluminación eléctrica, usada profusamente por los indígenas como protección frente a los “malandros”.

Al llegar a Caicara del Orinoco en 2008, cuando buscábamos en la avenida principal un transporte para la vía de Guaniamo, apareció un oriundo de Wi’pon que nos dijo que para hablar con el capitán de esta comunidad fuésemos hasta el barrio Las Delicias. Un taxista nos condujo hasta este barrio sin saber la ubicación concreta del asentamiento, a pesar de las indicaciones del E’ñepa. Gracias a un transeúnte supimos cómo llegar donde los E’ñepa. Nervioso, el taxista advirtió que la tarifa pactada era sólo hasta aquel punto, a donde nos dirigíamos el precio subía. A partir de aquí, la estructura urbana mínima del barrio periférico terminaba de disolverse. A través de un camino de tierra alcanzamos el asentamiento E’ñepa en las Delicias. La morada se compone de 7 u 8 construcciones de planta rectangular y techo de palma con alguna plancha de zinc, similares a las encontradas en Barrio Caracas. Una animada comitiva de jóvenes nos informó de que el capitán se encontraba de viaje en Ciudad Bolívar. A pesar de la importancia del enclave, difícilmente recibe servicios públicos por su situación de aislamiento.

Un denominador común de las tres moradas vinculadas a Wi’pon en Caicara del Orinoco es su ubicación en espacios degradados o extremadamente periféricos. Estas características se asocian a la criminalidad tanto en la percepción local criolla como para los indígenas. Se trata en cualquier caso de enclaves con una entidad mínima en cuanto a su infraestructura y status legal. Por otro lado, aunque la emigración definitiva tome progresivamente forma, en el discurso



indígena estas moradas urbanas se juzgan con sentido instrumental, como lugares donde alojarse cuando acuden a Caicara para recibir atención médica o vender verdura, nunca como sustitutas de la comunidad. Se insiste en que “allí [Caicara] no es comunidad” y se considera impropio permanecer demasiado tiempo fuera de Wi’pon.

### **Ocupación precaria del espacio urbano en Ciudad Bolívar**

En Ciudad Bolívar hemos registrado situaciones muy diferentes a las observadas en Caicara del Orinoco, protagonizadas principalmente por población procedente de la vía de Guaniamo, concretamente de Perro de Agua-Caruto. La proximidad de Caicara del Orinoco permite un fluido bidireccional constante de población con comunidades como Wi’pon, como indicamos arriba, y podría por tanto demorar la emigración definitiva. Caicara no es del todo una ciudad ajena a los E’ñepa: forma parte de su territorio histórico y ha sido apropiada por ellos en cuanto grupo indígena mayoritario en una ciudad recientemente emergida del entorno rural. Ciudad Bolívar en cambio se encuentra totalmente fuera del territorio E’ñepa y presenta la compleja y heterogénea estructura social de una capital nacional, donde los E’ñepa apenas son reconocidos y carecen de redes sociales propias.

En este contexto, la actividad de la población E’ñepa asentada en Ciudad Bolívar oscila entre la venta de artesanía y la mendicidad. En lugar de asentamientos dotados de espacio propio y/o garantía legal, como los descritos arriba, en Ciudad Bolívar observamos fenómenos de ocupación y apropiación precaria del espacio urbano. Concretamente reconocimos tres emplazamientos: en el mercado de La Carioca, donde los indígenas aprovechan una construcción en desuso para colgar sus chinchorros; bajo un puente en los arrabales; y en los andenes del terminal de autobuses de Ciudad Bolívar.

En el terminal de Ciudad Bolívar observamos una apropiación integral del espacio por un grupo de unas 20 personas. Con el consentimiento de las autoridades del terminal, los E’ñepa ocupan la mitad de los bancos de la plaza central y despliegan sobre ellos su mercancía, expuesta a la venta hasta la hora

en que parten los últimos autobuses del día. Los niños juegan de un lado a otro de la plaza con la misma espontaneidad y libertad que mostrarían en su comunidad. Cerca de las 23:00, el grupo se recoge a un andén en el extremo del terminal. Aquí se acuestan finalmente en sus chinchorros, 3 o 4 horas más tarde de la hora propia en una comunidad rural sin luz eléctrica. La vida puede así transcurrir íntegramente en el terminal, donde los indígenas disponen de techo y relativa protección, un mercado importante para su mercancía en el intenso tráfico de turistas y viajeros, y una amplia oferta en los comercios instalados en los andenes (refrescos, relojes, empanadas...), de forma que incluso los niños se asean allí mismo, a base de garrafas de agua, ante los viajeros que forman parte de su paisaje cotidiano.

Sería necesario –y urgente– un estudio de las tendencias migratorias experimentadas en las comunidades de todo el territorio E'ñepa, combinado con un análisis de las condiciones de la población E'ñepa en las ciudades. A los efectos de nuestra contextualización comparativa, procede subrayar que la instalación de población en las ciudades es un fenómeno desconocido en Kei'pon, con una excepción significativa: la élite de la comunidad. Las personas de Kei'pon con sueldos públicos habitan temporalmente en la ciudad. Pero no en asentamientos rudimentarios, sino en inmuebles con frigorífico y televisor, lujos inconcebibles en la aislada comunidad.

En suma, en las últimas décadas y en el momento presente asistimos a una profunda transformación de los principales aspectos materiales en la existencia de las comunidades E'ñepa: nuevas formas de habitar el medio físico, nuevos medios físicos y sociales, nuevas orientaciones económicas, y nuevas y preocupantes situaciones sanitarias y alimentarias. Se produce un traslado desde la casa comunal en el bosque al poblado sedentario en la llanura, al asentamiento urbano estable, y a una amplia gama de no-lugares<sup>75</sup> donde apenas es posible la apropiación cultural del espacio. Como veremos, los cambios no se producen de forma inmediata e irreversible, sino a través de

---

<sup>75</sup> Empleamos la expresión no-lugar en el sentido establecido por Augé (Augé 1993)

estrategias culturales que sitúan a los sujetos de la transformación en un estadio liminal entre el modelo heredado y los modelos promovidos por el medio social externo.

### 4.3 Estrategias liminales

Con el concepto de *estrategias liminales* nos referimos a situaciones que muestran la coexistencia pragmática y creativa de modelos y componentes heredados con sistemas y elementos nuevos, importados o inculcados desde el mundo no-indígena. Tras una breve presentación de nuestro enfoque en el marco de la Economía Cultural, a continuación analizamos situaciones relacionadas con el patrón de asentamiento y la organización económica, para detenernos finalmente en un fenómeno complejo con facetas preocupantes: la interacción entre el chamanismo y la biomedicina.

En el apartado anterior describimos diversos cambios en el sistema socioeconómico E’ñepa con referencias constantes a un eje conductor: la atracción hacia la economía de mercado. En todo caso no pretendemos oponer dos formas de existencia incompatibles, el modelo heredado y la economía de mercado, ni añorar la desaparición de aquella y proclamar el triunfo de ésta. Frente a este tipo de reduccionismo, autores como Gudeman y Rivera (Gudeman y Rivera 1994) y Fernández de Rota e Irimia (Fernández de Rota y Monter y Irimia Fernández 1998) proponen conversar con el conocimiento económico local, y apreciar la diversidad de estrategias que permiten a una unidad económica tradicional subsistir en una posición liminal respecto al mercado. Estos autores muestran como la casa campesina colombiana o gallega, en tanto unidades esencialmente autosuficientes y auto-reproducidas, en lugar de disolverse en la economía de mercado, se adaptan activamente al marco dominante y tratan de extraer de él los recursos útiles para continuar el modelo propio. La estrategia se materializa en fórmulas creativas –disparas y chocantes para el observador–, en el empleo de la tecnología y capital obtenidos del mercado combinados con los recursos del propio medio social y natural.

Así, en cuanto a la alteración del patrón de asentamiento (reflejo como vimos de la acción desarrollista y de la inscripción en la economía de mercado), deben indicarse

matices importantes. En el caso de Wi’pon, tras la partida de las monjas se observa la dispersión de parte de la población anteriormente concentrada por la Misión. La cronología de asentamientos georeferenciados indica este fenómeno. Sus implicaciones son significativas en las relaciones interétnicas, pues ahora los ganaderos acusan a los indígenas de expandirse fuera de su territorio convencional, es decir, del que ocuparon más intensamente en las últimas décadas al amparo de las monjas. En Kei’pon hemos mencionado la prolongada coexistencia de dos asentamientos alternativos, uno dispuesto en la llanura con patrones arquitectónicos criollos, y otro detrás de la montaña definido por la tradicional casa colectiva. En ambas comunidades, el agotamiento de los recursos naturales, así como ha inducido a comprar alimentos procesados industrialmente, también está motivando que unidades conyugales o familias extendidas se instalen o habiten temporalmente lugares distantes de la carretera y la sabana, en otras palabras, una re-dispersión de la población.

La orientación comercial de la agricultura observada en Wi’pon, a pesar de su impacto en la gestión solidaria del excedente, no ha derivado en estrategias empresariales. La mecanización resulta impensable y, si bien el ajuar doméstico a menudo ostenta una amplia gama de fármacos humanos, en ningún caso descubrimos productos agroquímicos. Salvo excepciones no confirmadas, no se aprecia una tendencia al monocultivo, sino una amplia diversidad en los huertos<sup>76</sup>. El mantenimiento del policultivo manifiesta, además de la pervivencia de los sistemas de conocimiento tradicionales, una preocupación por la autosuficiencia económica. Cuando no disponen de cosecha propia, pueden comprar un paquete de arroz en la bodega del criollo, pero prefieren cien veces el cultivado en sus montañas.

Al igual que la base ecológica, la base social del modelo continúa a través de nuevas fórmulas. La redistribución de alimentos y su consumo colectivo no perviven como patrones cotidianos en comunidades con centenares de habitantes como Wi’pon y Kei’pon. Esto no significa que estas prácticas se hayan abolido. Su aplicación se conserva por razones prácticas cuando un grupo formado por diversas familias

---

<sup>76</sup> De acuerdo con un inventario realizado en 30 conucos de la comunidad Wi’pon por un alumno de la UIV (*Tose* Alberto Mendoza), cada huerto produce una media de media 6 especies diferentes. El inventario, redactado con dificultad en castellano y sin asesoramiento, confirma la práctica del policultivo pero no su verdadera dimensión, ya que no recoge por ejemplo la diversidad de subespecies identificadas en lengua vernácula.

conyugales convive en asentamientos temporales o campamentos distantes del núcleo. También se mantiene la redistribución de alimentos durante la celebración de rituales o de asambleas comunitarias. En estos contextos excepcionales, su función más evidente es simbolizar la unidad del grupo. Cada familia conyugal presenta su contribución, verduras del conuco, presas del bosque, o pescado comprado en la ciudad. Todo se reúne y se expone hasta que es pronunciada la orden para que la gente se arremoline en torno a las cazuelas. De forma similar, los patrones tradicionales de redistribución del alimento se aplican al nuevo vector económico de la sociedad: el dinero. En ambas comunidades, la obligación moral de contribuir al banquete se ha traducido en el deber de participar en la recaudación de efectivo para objetivos específicos, como las gestiones de un representante de la comunidad o la asistencia médica a un enfermo.

Más allá de las situaciones indicadas, el dinero se usa generalmente como un medio individual de la familia conyugal. El poder adquisitivo eleva excepcionalmente a los indígenas con salarios públicos mientras que los restantes miembros de la comunidad podrían encuadrarse en una misma precariedad económica en términos de ingresos. Por tanto, fuera de la élite de funcionarios, la mayoría de las personas carecen de capacidad para construir diferencias de estatus basadas en el dinero. Como adelantamos arriba, es corriente que un E'ñepa compre o venda a otro, incluso un familiar cercano, carne de caza o de cría, mano de obra, o artículos procedentes de la ciudad. Ese mismo día comprador y vendedor pueden comer de la misma cazuela el alimento que ha sido objeto de la transacción. Trasladada a un contexto cultural capitalista, esta conducta resultaría cuando menos paradójica. En nuestro caso, sugieren la especificidad cultural del proceso de incorporación de un elemento foráneo, el dinero. Aquí el dinero no es un fin en sí mismo ni tampoco un "vil metal", sino un instrumento que requiere ser adaptado a los principios propios. Al interpretar el comportamiento con el dinero, debemos considerar las connotaciones de este elemento en la cultura receptora en lugar de asumir un pretendido significado universal. Como cualquier otro elemento insertado en una cultura, el dinero recibe un significado dentro de las coordenadas culturales del receptor y también del propio proceso y contexto histórico que introduce el nuevo ítem (Birt-David, *Las economías: una perspectiva económico cultural* 1997, Taussig, *The Genesis of Capitalism Amongst a South American Peasantry: Devil's labor and then Baptism of money* 1977).

Por último, respecto a la conducta de los indígenas en tanto consumidores, destacan cinco tipos de artículos: ropa, alimentos, bebidas alcohólicas, equipos musicales y fármacos.. A la ropa y a la dieta nos hemos referido transversalmente, y sobre el licor y la tecnología audiovisual hablaremos en el apartado 4.4. El ámbito que quisiéramos explorar como terreno liminal es la medicina.

Los fármacos industriales son un artículo de consumo excepcionalmente valorado por los E’ñepa. En cuanto fuente de vida, salud y fuerza, comprimida en pequeñas pastillas, su adquisición comporta una prioridad diferente a la de otros artículos, hasta el punto de condicionar las relaciones con sus interlocutores no indígenas<sup>77</sup>. La administración de fármacos fue el componente central de la crisis de la Misión de Santa Fe de Guaniamito. Cuando las Hermanas restringieron la distribución gratuita de medicinas, los indígenas reaccionaron con protestas y, según las religiosas, incluso robos, hasta que se produjo la ruptura y retirada de la Congregación. La escala de esta reacción se explica en primer lugar por la “mezquindad” atribuida a las Hermanas. Los indígenas, excluidos de la gestión de la Misión, desconocían las complejas razones que obligaron a restringir el reparto, y sólo podían achacarlo a la estafa de las monjas. En segundo lugar, la revuelta se fundamenta en la transcendencia del recurso en juego. Los fármacos industriales fueron inculcados por agentes asistencialistas (misioneros o funcionarios) o por comerciantes criollos, sin que ninguno de estos actores tuviese capacidad o interés en compartir con los indígenas las nociones de biomedicina necesarias para comprender las propiedades y forma de uso de estos medicamentos. En las concentraciones de población creadas por la Iglesia y el Estado, los problemas de salud son concebidos fundamentalmente como problemas médicos objeto de tratamiento, no como problemas socioculturales originados en la intervención proteccionista. La malnutrición, la tuberculosis y la diarrea combatidas por las Hermanas de la Consolación en Wi’pon se pueden correlacionar con el apiñamiento de la población junto a la carretera promovido por éstas, y la sarna y otras enfermedades cutáneas con la introducción de la ropa. Como en otros contextos del asistencialismo (Scheper-Hughes 2000, Scheper-Hughes 1992, 167-216), el receptor de ayuda se adapta al consumo de fármacos y, en lugar de enfrentarse a las condiciones sociales que originan los problemas de salud, se torna dependiente de los donantes. Para los indígenas, los medicamentos importados no sólo son impresionantemente efectivos,

---

<sup>77</sup> Nuestro enfoque coincide con el desarrollado extensamente por Dumont (J.-P. Dumont 1996).

sino además imposibles de obtener o fabricar por sus propios medios. Esta excepcionalidad percibida por los indígenas da lugar a una actitud compulsiva, el deseo de adquirir y consumir algo poderoso y cotizado. En Santa Fe de Guaniamito, la exigencia de fármacos obligó al suministro de placebos, según nos relató una enfermera que trabajó en la Misión. Durante nuestro trabajo de campo allí, a menudo nos demandaban “un remedio” (*titsa tu’ñin*), el que fuese. Aclarar la causa del malestar o escoger la sustancia adecuada eran aspectos secundarios, porque cualquier cosa envasada en plástico que saliese de nuestro botiquín contenía el poder inaccesible de la ciencia de los *tato*. Esta situación, que lógicamente supuso para nosotros dilemas éticos y enfrentamientos<sup>78</sup>, es aprovechada por los ganaderos criollos para incrementar la dependencia hacia ellos de los indígenas. El significado de la provisión de medicamentos en la articulación de las relaciones interétnicas muestra sus extremos en esta experiencia del antropólogo Jean Paul Dumont (J. P. Dumont 1978, 51) en una comunidad E’ñepa:

[Un joven E’ñepa] vino a verme con un rasguño en un muslo. Era tan pequeño y superficial que ninguna sangre había ni siquiera salido a la superficie de la piel. Le dije esto y rechacé su petición de mercurocromo. Menos de un minuto más tarde, volvió sangrando profusamente. No podía creerlo. Donde había estado el rasguño, había ahora un auténtico corte que se había infligido a sí mismo con un cuchillo para que lo creyese. Quería sangre para curar, ahí estaba.

La gente de Wi’pon atesora y manipula un amplio elenco de fármacos industriales. La amikacina y la ampicilina, antibióticos probablemente introducidos para combatir la tuberculosis en la comunidad, son utilizados para curar “gripe”, “catarro” o “dolor”. El analfabetismo y el escaso dominio del castellano impiden la lectura de los prospectos, cajas y etiquetas, de por sí redactados en un lenguaje característicamente hermético. Las entrevistas con médicos son escasas y comunicativamente deficientes, por lo que los indígenas terminan interpretando a su estilo el repertorio de recursos de la industria farmacéutica. Obviamente no se distinguen los medicamentos caducados, y, a la hora de inyectar ampicilina u otras fórmulas de administración intravenosa, se

---

<sup>78</sup> Para canalizar estas tensiones, como alternativa a la automedicación, en ocasiones ayudamos económicamente o acompañamos a los enfermos al hospital de Caicara, y de forma general tratamos de valorizar los recursos médicos propios e inculcar prudencia con los fármacos industriales.

reutiliza la misma jeringuilla. Una situación similar observó en Túriba Jean-Paul Dumont (J. P. Dumont 1978, 171) que explica que “la penicilina era auto-inyectada en cantidad por los Indios bajo casi cualquier pretexto [...] Cuando llegué, cualquier enfermedad infecciosa era resistente al tratamiento de penicilina, y tuve que recurrir a otros antibióticos”.

El panorama descrito no se observa en la comunidad Kei’pon. Aunque hasta mediados de los 80 existió un dispensario misional en Laguna Sucia, es posible que en Kei’pon la intensidad de la asistencia sanitaria fuese menor que en las comunidades de la vía de Guaniamo, hostigadas por la tuberculosis durante décadas. De esta forma, la habituación a las cápsulas, jeringas y sobres habría resultado menos intensa e impactante. En Wi’pon existió un dispensario médico, construido por la Misión en bloques de cemento, y atendido y gestionado exclusivamente por misioneras criollas hasta el año 2000. En contraste, en Kei’pon funciona desde 2002 un dispensario construido, atendido y administrado por un indígena de la comunidad, a raíz de un proyecto en el que colaboraron la German Medical Aid Organization, el misionero y lingüista P. Gonzalo Tosantos, y la Dra. Helmosa Yazbeck, médico dedicada a programas de salud en comunidades E’ñepa. Aunque a nuestra llegada el dispensario funcionaba con dificultad debido a la escasez de medios materiales, al menos los miembros de la comunidad pueden consultar y recibir atención clínica en su propio idioma y contexto, de manos de un joven de allí mismo formado como Auxiliar de Medicina Simplificada en el marco del citado proyecto interinstitucional. En tales circunstancias los motivos para automedicarse se reducen, y de hecho no observamos acumulación y consumo incontrolado de fármacos en esta comunidad<sup>79</sup>.

Los caminos de penetración de la biomedicina experimentados en Kei’pon y Wi’pon configuran situaciones en los márgenes del sistema médico-farmacéutico de la sociedad dominante. Esta condición liminal viene dada además por la incuestionable coexistencia de la medicina tradicional. El prestigio de la medicina de los *tato* compite lógicamente con los conocimientos y prácticas tradicionales, pero como señala Villalón

---

<sup>79</sup> Nuestros datos de campo son confirmados por el informe “Medicina Tradicional Indígena (enfoque intercultural) comunidades indígenas del pueblo E’ñepa Municipio Cedeño – Edo. Bolívar” (León, y otros 2004) amablemente cedido por el enfermero del Hospital de Caicara José Sánchez, participante en el documento. En este informe se denomina técnicamente Auxiliares de Medicina Simplificada a los “enfermeros” indígenas que ejercen en las comunidades.



(Villalón 2007, 36) la actitud de los E’ñepa es fundamentalmente pragmática: “si Cristo, Dios, médicos y chamanes alegan poder curar males, pues se recurre a todos los que estén disponibles, simultáneamente o por separado, hasta que desaparezca la enfermedad.” Tanto en Wi’pon como en Kei’pon los conocimientos, prácticas y oficios de la medicina tradicional continúan vigentes. Los remedios extraídos del bosque se emplean cotidianamente, y la eficacia simbólica de los chamanes es respetada y solicitada incluso por las personas más aculturadas de la comunidad. De forma ideal, se distinguen claramente las enfermedades de los *tato* (la gripe, el paludismo, la tuberculosis, etc.), que deben combatirse con la biomedicina; y las enfermedades E’ñepa (las causadas por la ruptura de un tabú alimentario, por un mal de ojo, por un espíritu...), que solamente cura la medicina tradicional. Sin embargo, esta distinción puede enredarse en la práctica. Así, en Wi’pon los propios chamanes protagonizan la incorporación de fármacos industriales, que emplean como alternativa a sus propias técnicas terapéuticas y recursos simbólicos. Esta adaptación se inscribe en una estrategia para mantener el poder y el prestigio tradicionalmente ostentado por estas figuras. Al emplear remedios importados, los chamanes pretenden posicionarse como intermediarios con la ciencia de los *tato*<sup>80</sup>. En cualquier caso, esta estrategia supone un grave peligro en cuanto implica la administración de sustancias desconocidas por personas sin ninguna instrucción específica. En Kei’pon, como indicamos, la presencia de una persona instruida para ejercer de “enfermero” dota a la comunidad de un mediador cultural mínimamente pertrechado para evitar perjuicios a la salud. Se trata además de un mediador que no interfiere en las competencias de los chamanes puesto que su campo se reduce a las enfermedades de los *tato*.

En los aspectos analizados –patrón de asentamiento, organización económica y salud– observamos la coexistencia de modelos y componentes aparentemente excluyentes: retiros remotos en las montañas y chabolas en la ciudad, policultivo tradicional y agricultura comercial, chamanismo e inyecciones de antibióticos... Con estos elementos se articulan espacios liminales donde es posible estar y no estar al mismo tiempo en los dos mundos enfrentados, ser y no ser representativo de cada uno

---

<sup>80</sup> Esta estrategia de posicionamiento es también ilustrada por Dumont (J.-P. Dumont 1996) en la comunidad E’ñepa Túriba Viejo.

de ellos. La etnografía presentada se opone a una imagen lineal de los procesos de aculturación, a la aplicación de categorías en participio como el binomio tradicional-aculturado. No diluye sin embargo la evidencia de una relación asimétrica entre los polos culturales contrapuestos: el frágil modelo heredado frente al sistema de la mayoría imperante.

#### 4.4 Tecnología simbólica y poder

En los apartados anteriores observamos los procesos de cambio experimentados en las estrategia económica E’ñepa. Junto a estos procesos, el último tercio del siglo XX introdujo también alteraciones en la representación simbólica de la autoridad y la colectividad. Estos cambios afectan a los escenarios, los actores y los medios simbólicos que intervienen en la configuración de la estructura social y la identidad colectiva. A continuación analizamos cada uno de estos referentes.

##### 4.4.1 La fiesta como escenario del cambio cultural

La festividad, como cualquier otro aspecto de la cultura de un pueblo, camina con el tiempo y por tanto escapa a un retrato permanente. A partir de la observación participante de una docena de eventos festivos, fundamentalmente en la comunidad Wi’pon aunque también en Kei’pon e incluso en la sede de la UIV, las descripciones de miembros de éstas y otras comunidades, y el estudio de la etnografía elaborada en torno a 1970<sup>81</sup>, trataremos de distinguir los principales componentes tradicionales de la festividad E’ñepa. Esta caracterización asume las cautelas oportunas en el uso del concepto de tradición (expuestas en la página 92), y obedece además al propósito de

---

<sup>81</sup> Nos referimos fundamentalmente a publicaciones de Dumont (J.-P. Dumont 1977) y Henley (Henley 1982), aunque también fueron de utilidad trabajos posteriores de otros autores, que citaremos oportunamente.

comprender el papel jugado por elementos expandidos recientemente en la cultura E'ñepa: las bebidas alcohólicas industriales y la tecnología audiovisual.

La referencia temporal de los ritos colectivos E'ñepa radica en los ciclos vitales: la iniciación (masculina y femenina) y la muerte, principales temas ceremoniales. La iniciación masculina constituye el proceso ritual más complejo y se compone de una sucesión de actos a lo largo de varios meses, al cabo de los cuales un grupo de muchachos (de 9 a 12 años) se integra simbólicamente al ámbito de los varones adultos. La iniciación femenina implica un único evento de menor escala dedicado individualmente a la joven que experimenta su primera menstruación. En la fiesta funeraria, la comunidad dramatiza la despedida de uno de sus miembros y el chamán encamina su espíritu hacia Arewa, la tierra original de los E'ñepa. Se trata por tanto de ritos vinculados a ciclos existenciales, que incluyen a su vez la representación de los ciclos naturales de la cosecha y la recolección. Junto a ellos hemos observado en las comunidades encuentros festivos relacionados con trabajos domésticos, concretamente el mantenimiento de la vivienda y el espacio habitado. A pesar de no contener danza o interpretación de instrumentos, este segundo tipo de eventos se ajustan a un orden ritual y simbolizan la unidad grupal.

El ciclo del día y la noche y el consumo de la cerveza de yuca proporcionan las coordenadas temporales específicas de cada evento. La vigilia colectiva a través de la noche constituye por sí misma un acto simbólico explícitamente valorado por los indígenas. El amanecer es recibido con ritos específicos, como la salida ritual de la churuata o la colocación de los atuendos ceremoniales en las ramas de un árbol, a modo de testigos de la actividad festiva de la comunidad. El consumo de cerveza de yuca también determina la duración de los eventos, en dos sentidos. Por un lado, en ausencia de alcohol industrial, el agotamiento de la cerveza de yuca marca el fin de la fiesta. Por otro lado, saciar el estómago (*murke*) con cerveza tradicional representa un objetivo simbólico, de modo que los actores rituales buscan voluntariamente el vómito para marcar el avance del proceso.

La churuata, la gran casa comunal con forma cónica o de casco de barco invertido, estructura el espacio de los procesos rituales. El palo central sirve de eje para los juegos de circularidad, simetría e inversión que articulan la danza. Disponer de un eje es condición para desarrollar la danza. Así, de forma substitutiva (cuando el

asentamiento no cuenta con una churuata) o complementaria (una vez realizados los actos principales en el interior de la casa comunal), el baile también puede desarrollarse en torno a un árbol o un poste oportunamente levantado. La entrada, el encierro y la salida colectiva de la casa comunal son actos intensamente ritualizados. Los límites de la casa son especialmente simbólicos en el *Pajpëtoyawo*, la fiesta funeraria, cuya traducción más precisa es “en la casa del muerto”. El encierro en la casa del muerto es reforzado por la expresa fabricación e instalación de una puerta (las casas tradicionales carecen de ella), la actuación de los “vigilantes” o “porteros”, y el temor a un daño sobrenatural por el espíritu (*kucham*) del muerto que vaga alrededor de la casa. Para evitar salir de la churuata se dispone incluso de un tubo que atraviesa la pared vegetal por donde se alivia la orina acumulada tras beber litros de cerveza de yuca.

La música y la danza definen y distinguen los eventos festivos. Sin embargo, estos eventos abarcan una actividad colectiva más amplia, que incluye los preparativos del propio rito o la colaboración en faenas que requieren la concurrencia de mano de obra. En otras palabras, el trabajo colectivo y la redistribución económica condicionan y caracterizan los festejos. La fabricación de instrumentos y atuendos rituales y el suministro y preparación de alimentos, incluida la cerveza de yuca, son actividades necesarias para que tenga lugar la ceremonia. De igual manera, la reparación de una casa o la congregación de mujeres para fabricar collares responden a necesidades de subsistencia. No obstante, más allá de su finalidad práctica, todas estas actividades en un contexto festivo sirven para representar la estructura social –mediante la distribución de roles por género y prestigio– y la propia unidad grupal. Mujeres y hombres ocupan lugares diferenciados y realizan labores distintivas en el contexto festivo. La fabricación de instrumentos y accesorios rituales compete a los hombres, mientras las mujeres se ornamentan y cocinan en su propio espacio. Raramente accede una mujer al espacio masculino, y cuando esto sucede, por ejemplo para entregar comida o cachire a los congregados, los varones advierten esta transgresión con un grito ritual (*kotën*)<sup>82</sup>. A su vez, en el taller masculino se exhiben las diferencias entre los ancianos y hombres maduros, que dominan las técnicas artesanales, y los jóvenes y muchachos, que reposan ociosos u observan respetuosamente a sus mayores. Un código análogo se aplica al consumo de alimentos, cerveza de yuca y tabaco, con espacios diferenciados y fuentes

---

<sup>82</sup> Este recurso, observado en Kei’pon, consiste en una sucesión de sonidos agudos culminados en un sonido prolongado similar al “aturuxo” del folclore gallego.

asignadas a cada género, así como atribuciones públicas relacionadas con su distribución. En última instancia, el trabajo colectivo y la redistribución de su resultado, simboliza la unidad del grupo. Esto es más cierto en la actual estrategia económica E’ñepa, donde la colaboración comunitaria ha ido perdiendo carácter cotidiano y su práctica excepcional adquiere valor simbólico.

En definitiva, reconocemos una superposición de las esferas ritual y productiva de la sociedad E’ñepa, de acuerdo con la interpretación formulada desde otro ángulo por Couceiro (Couceiro Domínguez 2002, 95-96):

Si bien es obvio que los rituales, siendo modos especiales de acción colectiva, no apuntan hacia un objetivo de eficacia técnica, basada en la transformación material de aspectos del mundo exterior, sin embargo no agotan la ritualidad, pues ésta es un componente también inherente a otras diversas especies de interacción entre otros los procesos laborales. Estos últimos se desarrollan principalmente en pos de un objetivo funcional: la producción. Pero este objetivo técnico, y su correlativo de garantizar e el tiempo la operatividad de la estructura grupal que lo ejecuta (cuadrilla, empresa o unidad doméstica), sólo son posibles realizando e inculcando activamente, constantemente y a través de la emisión de mensajes autorreferenciales y – principalmente– canónicos un marco –la organización humana del trabajo– de *status* y valores, oposiciones e identidades categoriales, de relaciones de rango y a la vez –y paradójicamente– de *communitas* (gremial, doméstica, vecinal).

La acción específicamente ritual proyecta igualmente las relaciones estructurales entre los miembros de la comunidad. La danza, los coros y la interpretación de instrumentos son dirigidos por un chamán, es decir, por un hombre que ha acumulado a lo largo de su vida los oportunos conocimientos musicales, espirituales y médicos para esta función. Marca el ritmo con la maraca, de su uso exclusivo, y traza con su voz las frases musicales que serán repetidas por el resto. Otros hombres con rango similar danzan próximos al director y pueden tocar el gran clarinete *amtaimë*. El resto de la comunidad participa igualmente en la danza, aunque sin roles diferenciados, repitiendo los coros o, en el caso de los varones iniciados, tocando flautas de pan. Los niños no son excepción: danzan sobre sus propios pies o amantados contra el cuerpo de sus madres. Durante la danza, las mujeres pueden formar una procesión paralela, encabezada por una mujer experta que dirige con su voz los coros femeninos. Las relaciones de oposición entre géneros son expresadas por las coreografías simétricas entre grupos masculinos y femeninos, pero también en la distribución de los instrumentos: a los

hombres la voz, los instrumentos de viento, y la maraca potestad del chamán; a las mujeres la voz y los instrumentos de percusión excepto la maraca.

Además de las danzas, donde los roles sociales son nítidamente representados, los eventos festivos contienen juegos, bromas y dramatizaciones específicas del contexto ritual. Alegres con la cerveza de yuca, los miembros de la comunidad conversan entonando canciones o practican diálogos rituales con sentido humorístico<sup>83</sup>. El humor también acompaña la imitación del comportamiento animal, y la parodia de los modos criollos. Los forcejeos y gritos se suceden entre risas, como durante el robo ritual por parte de las mujeres de las cestas de comida que portan los hombres. En suma, el repertorio ritual E’ñepa permite representar aspectos culturalmente profundos mediante recursos con facetas lúdicas y humorísticas, donde es posible diluir las tensiones y extender los lazos sociales.

Junto a los recursos lúdicos o jocosos, el rito contiene interpretaciones intensamente dramáticas, como el planto en la representación de la salida de la casa, y, muy especialmente, la actuación del *panakon*. De acuerdo con Henley (Henley 1982, 143-152), la figura del *panakon* simboliza en el ritual E’ñepa la afirmación de la unidad étnica, por encima de la pertenencia al grupo del asentamiento y a la familia conyugal. El autor subraya que durante el rito de iniciación masculino los familiares inmediatos sean excluidos de diversos papeles rituales mientras que los actos culminantes son ejecutados por el *panakon*, un personaje interpretado por un visitante de una comunidad lejana. La intervención del *panakon* escenifica precisamente la tensión intrínseca entre grupos alejados y la reconciliación bajo un código cultural compartido y heredado. De hecho, el *panakon* puede ser interpretado por una persona del grupo local, pero durante su actuación *no es* “de la comunidad”. Más allá del significado para la identidad colectiva apuntado por Henley (Henley 1982, 143-152), la representación del *panakon* contiene una intensa experiencia subjetiva proyectada dramáticamente. En pocos minutos, el *panakon*, en diálogo con un anfitrión, pasa de la ira al canto y finalmente se sume en un profundo lamento. El intérprete puede expresar a través de su actuación sus propias causas de sufrimiento, como la pérdida de un familiar, o el simple sentimiento

---

<sup>83</sup> Por ejemplo preguntarle “¿De dónde vienes? (*¿ajtëno wësa?*)” a cualquiera (no necesariamente a un recién llegado), que dará una respuesta aparentemente absurda o irrisoria, un lugar improbable; o bien “¿Vas a matar ratones?” (*¿tenka pumojtëpë amën?*) a lo que corresponde una respuesta igualmente disparatada.

de soledad al encontrarse en una comunidad ajena. Por tanto, la interpretación del *panakon* puede también entenderse como un rito basado en la situación liminal del sujeto que lo interpreta.

Los aspectos descritos hasta aquí fueron observados entre 2003 y 2008 en las comunidades que centran este estudio, y son coherentes con la etnografía que atestiguó el inicio del intenso proceso de cambio cultural del último tercio del siglo XX. Sin embargo, la descripción realizada no comprende la totalidad del comportamiento festivo observable en la actualidad. El orden ritual indígena coexiste con el patrón festivo criollo, como una sucesión de fases de un mismo evento o como modalidades alternativas.

La sucesión de fases festivas consiste en el siguiente fenómeno. A medida que se concluyen los principales actos que requieren la dirección del chamán, y a medida que se agota la cerveza de yuca, el aguardiente industrial comienza a distribuirse. Concluida la operación ritual objeto del encuentro, se inicia una fase caracterizada por el baile en parejas al estilo criollo, al son de un cuatro o de un radiocasete. Aunque es posible distinguir dos etapas diferentes, en realidad pertenecen a un mismo evento y se suceden mediante una transición. El nexo evidente es la conservación de la pintura y ornamentos corporales que definieron el contexto ritual en la primera fase. Al final del encuentro se forma un escenario confuso. El espacio festivo es copado por parejas de jóvenes bailando merengue, todavía maquillados y adornados tradicionalmente, mientras grupúsculos de ancianos danzan a pocos metros en círculo con los instrumentos tradicionales.

Por otro lado, en lugar de esta sucesión también es posible la celebración de encuentros independientes motivados y protagonizados por los símbolos criollos. Quien disponga de dinero para comprar bebidas alcohólicas industriales (los maestros generalmente y en ocasiones otros miembros de la comunidad), y quien domine y disponga de la tecnología audiovisual oportuna (los maestros con la pericia de los jóvenes), puede organizar un baile de parejas al estilo criollo, o una parranda masculina. En estas oportunidades se emprende un evento independiente y autónomo respecto al ritual tradicional, donde ya no se observa nexo o transición: ni pintura o adornos corporales, ni interferencia de danzas circulares. Simplemente se baila merengue, se juega a las cartas y se ingiere compulsivamente ron.

Lo significativo de estos escenarios no es propiamente la adopción de componentes del repertorio criollo. Sucede en realidad algo más complejo y profundo: cuando las botellas de ron y los equipos de sonido entran en escena se inicia una experiencia identitaria distinta, una proyección en *otro* lenguaje. Durante el consumo de ron, se despliega una conducta imitativa de los patrones de ostentación viril de la “borrachera” criolla. Bajo los efectos del alcohol embotellado, mucho más tóxico que la cerveza de yuca, las fiestas E’ñepa terminan en graves actos irresponsables y peleas. Este comportamiento no obedece simplemente a una intoxicación excesiva. Parece más bien una imitación semiconsciente de los valores masculinos proclamados en las juergas de sus vecinos criollos –la fanfarronería, el alarde de los excesos y la combatividad–, valores ajenos como tales al modelo cultural E’ñepa. La prueba más notoria de la dimensión identitaria de estas experiencias es el uso del español por parte de los E’ñepa ebrios de ron. Los borrachos intercalan exclamaciones y frases breves en castellano, las propias de un contexto similar entre criollos, que no forman entre sí ningún discurso coherente pero acompañan sonoramente la escena<sup>84</sup>. Para comprender el alcance del cambio cultural emprendido, hemos elaborado el siguiente cuadro que contrasta las características distintivas de los dos patrones festivos en competencia:

---

<sup>84</sup> Nuestras observaciones sobre estos contextos coinciden llamativamente con las realizadas por Villalón (Villalón 1992, 51-54), que describe por extenso el fenómeno sociolingüístico ligado a las borracheras de ron.



<i>Música y festividad tradicional</i>	<i>vs Parrandas y bailes al estilo criollo con radiocasete</i>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se consume cerveza de yuca, fabricada con trabajo colectivo, alimenticia y de baja graduación</li> <li>• Coros e instrumentos fabricados por indígenas expertos a partir de materiales del medio.</li> <li>• El chamán dirige la orquesta seguido de otros ancianos.</li> <li>• Música, danza y comportamiento ritual armonizan las relaciones dentro del grupo.</li> <li>• El conflicto y el desorden son canalizados ritualmente.</li> <li>• El trabajo colectivo es esencial en los preparativos y acompaña los encuentros.</li> <li>• La arquitectura tradicional es protagonista y por tanto la festividad peligra por el cambio de patrón de asentamiento.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se bebe ron, comprado en la ciudad o en la bodega de un vecino criollo, y de alta toxicidad.</li> <li>• Radiocasete (DVD, televisor, planta generadora de electricidad...)</li> <li style="padding-left: 20px;">➤ Artículo industrial adquirido con dinero</li> <li style="padding-left: 20px;">➤ Símbolo de prestigio personal comprable</li> <li>• Los adolescentes y jóvenes son los dueños y especialistas de los radiocasetes.</li> <li>• No existen pautas culturales propias, en todo caso imitativas del criollo.</li> <li>• Se producen conflictos y agresiones físicas</li> <li>• Sólo se necesita disponer dinero individual puntualmente</li> <li>• El borracho omite sus responsabilidades con su unidad familiar y con la comunidad.</li> <li>• La emigración y el cambio de patrón de asentamiento favorecen las nuevas costumbres festivas</li> </ul>

El cuadro anterior resulta de utilidad a efectos clasificatorios, pero los rasgos reunidos operan en un contexto dinámico, caracterizado por ambigüedades y paradojas. En primer lugar, como ya indicamos, es posible que los dos tipos de escenarios festivos se sucedan en un solo evento mediante una transición que permite la convivencia de elementos de los dos patrones. Por otro lado, si ampliamos la escala de nuestra reflexión cabe preguntarse también qué es la música indígena. En este sentido, así como la adquisición y manipulación de radiocasetes sugiere fundamentalmente imitación cultural y dependencia material, la destreza de los E’ñepa tocando el cuatro, el instrumento más representativo de la música criolla venezolana, implica algo diferente: la interiorización de un arte interpretativo y por tanto la apropiación activa del repertorio cultural criollo.

De todos los matices dinámicos a nuestra anterior clasificación, destaca uno de especial relevancia para el objeto de esta tesis. Se trata de la paradoja que vincula la aculturación en el terreno festivo con la afirmación étnica precisamente a través de los símbolos rituales. Esta paradoja se evidencia al observar el discurso emic sobre la transformación del patrón festivo. Durante las asambleas comunitarias (que describimos a continuación), los padres y madres de familia denuncian, alarmados e indignados, las consecuencias del consumo de ron y culpan a los criollos por suministrarlo, a pesar de lo cual los propios denunciados incurren en la ingesta de licor al día siguiente. Durante la celebración de una fiesta, ante el bolígrafo, la grabadora y la cámara de fotos del antropólogo (o cualquier otro testigo de la auto-representación), los E’ñepa reiteran que la cerveza de yuca y la danza *es* “cultura”. Con el mismo énfasis, tratan también de evitar que el testigo retrate la circulación del ron, alegando que es “feo” e impropio.

#### **4.4.2 La asamblea comunitaria, escenario de la organización colectiva**

Si los encuentros festivos sirven para representar simbólicamente al grupo, las “asambleas” son el escenario donde la comunidad (o la etnia) representa su entidad política en términos explícitos. Ambos contextos obedecen un orden ritual, pero en uno prima la polisemia, la densidad simbólica y el trance, mientras que el otro discurre verbalmente. Así como en los eventos festivos pudimos distinguir dos patrones culturales en competición, las asambleas ofrecen un caso de sutil sincretismo. En primer

lugar, el término que los indígenas emplean cuando hablan en su propia lengua para referirse a estos eventos es la voz castellana “asamblea”. En la expresión escrita con connotaciones etnicistas el término es traducido por *Oromaepunto*, vocablo polivalente que significa “donde se habla, lo hablado, idioma...”. Nuestra hipótesis es que las asambleas, tal y como han sido observadas en Kei’pon, Wi’pon y en las sesiones de la Asamblea del Pueblo E’ñepa<sup>85</sup>, funden el modelo parlamentario propio con los esquemas proporcionados por interlocutores del frente proteccionista (funcionarios indigenistas, misioneros, y más recientemente cooperantes) correspondientes a Asociaciones Civiles o Juntas Vecinales. Esta influencia se aprecia, además de en la propia denominación “asamblea” en el papel diferenciado del “Capitán”, “Presidente”, o “Secretario”, y en el registro escrito de los asistentes y los acuerdos.

En todo caso, los componentes organizativos importados se integran en un orden ritual cuya estructura espacial y temporal establece analogías evidentes con las ceremonias tradicionales arriba descritas. En un extremo del espacio de reunión se sitúa una mesa central, desde la cual se extienden filas de bancos o sillas. Los más próximos a esta mesa son los ancianos y los padres de familia, especialmente los líderes bilingües. Todas las mujeres asisten a la asamblea, pero ocupan filas de asientos periféricos, o se sientan en el suelo o fuera del recinto. Los encuentros comienzan por la mañana y su duración no se ajusta a un horario sino al agotamiento de los asuntos e intervenciones que la motivan. Este marco temporal flexible posibilita que el turno de palabra sea estrictamente respetado, sin interrupciones ni límites. La mesa central no pertenece a un actor concreto, sino que marca el espacio desde donde los diferentes oradores sucesivos pueden desarrollar su intervención. La palabra es tomada fundamentalmente por los ancianos y los padres de familia, con un papel destacado para los líderes bilingües que normalmente ostentan cargos formales en la asamblea (el “Capitán”, el “Secretario” o el “Comisario”). En segundo lugar intervienen las mujeres maduras, con menor frecuencia pero con la misma extensión y atención que los varones. Quienes parecen excluidos de estos foros son los jóvenes sin responsabilidades familiares, que apenas observan lo que

---

<sup>85</sup> Como explicaremos más tarde, la Asamblea del Pueblo E’ñepa es una asociación civil creada a partir de encuentros pan-étnicos en la sede de la Universidad Indígena de Venezuela, es decir, una innovación organizativa vinculada al actual movimiento identitario. Si bien los esquemas formales criollos pesan más en esta entidad, el orden ritual de las sesiones se ajusta a la descripción de las asambleas comunitarias que realizamos en este apartado.

discuten sus mayores. Por último, existe un analogía entre las asambleas y las ceremonias musicales en cuanto a la importancia de la comensalidad. Los asistentes comparten tabaco y cerveza de yuca, y los encuentros extensos incluyen una gran comida colectiva.

A través de estas pautas y recursos, las asambleas sirven para representar simbólicamente la estructura social y la unidad comunitaria y étnica de forma análoga a las celebraciones de ciclos vitales. No obstante, además de representar y actualizar los modelos culturales heredados, las asambleas sirven para intervenir mediante acciones explícitas en un entorno social, político y económico cambiante. En ellas se comparten las dificultades y se denuncian los problemas, y se decide sobre la ejecución de empresas colectivas. También son el espacio que recibe a los actores externos y decide sobre la relación con estos, sean ganaderos criollos, cooperantes o antropólogos.

En síntesis, el significado y función de las asambleas muestran una interesante alianza entre tradición y modernidad, entre los modelos heredados y los esquemas recibidos de fuera. Con todo, el equilibrio resultará más difícil a medida que el papel escrito se imponga a la oralidad y los líderes bilingües, en particular los empleados públicos con mayor grado de aculturación, copen el liderazgo de estos cuerpos organizativos. Mientras se gesta este escenario de criollización de las asambleas, surgen también, como veremos en la Universidad Indígena de Venezuela, innovaciones para actualizar la alianza entre tradición y modernidad.

#### **4.4.3 Actores y medios simbólicos**

Al describir los escenarios de representación colectiva E’ñepa en los epígrafes anteriores, hemos identificado sus principales actores y medios de representación simbólica. Para completar la comprensión antropológica de los procesos de cambio en el ámbito de la autoridad y la representación, ahora centraremos el análisis en estos actores y medios simbólicos.

La problemática en la definición de la autoridad política en la cultura E’ñepa es planteada ya en las monografías de la etnia que precedieron o presenciaron el comienzo de la aculturación intensiva a partir de 1970. Henley (Henley 1982, 136) señala que

“incluso considerados dentro de los estándares de las sociedades sudamericanas de tierras bajas, los Panare [E’ñepa] son excepcionales por su casi completa ausencia de instituciones políticas formales”. El modelo económico tradicional no posibilita la formación de jerarquías, y la flexibilidad en la constitución y escisión de asentamientos evita la materialización de conflictos y por tanto la necesidad de una autoridad coercitiva (Henley 1982, 136-137). En el contexto tradicional, la edad y la posición genealógica determinan la designación de un hombre como *primus inter pares* con cierta capacidad de decisión en asuntos colectivos (Henley 1982, 137). Los criollos, en su necesidad de disponer de un interlocutor único e inequívoco, denominan a este miembro de la comunidad “capitán”. Sin embargo, el término “capitán”, lejos de traducir los conceptos políticos E’ñepa, es una simple proyección del carácter jerárquico de las sociedad criolla (Henley 1982, 137, J. P. Dumont 1978, 38). Por otra parte, como hemos visto, el chamán constituye una autoridad en el terreno musical-ritual, en la mediación con los agentes sobrenaturales que habitan el entorno y condicionan la subsistencia, y en la curación de enfermos. No es posible identificar la autoridad política con la chamánica, pues de hecho en una comunidad pueden existir tantos chamanes como individuos logren reconocimiento en el campo musical, sobrenatural y curativo. Sin embargo, tradicionalmente el líder político de la comunidad solía ser un chamán (Henley 1982, 137), y la palabra E’ñepa para designar ambas funciones es la misma, *i’yan*, término etimológicamente vinculado a “grande”, “importante” y “adulto”<sup>86</sup>.

Esta forma de atribuir autoridad ha sido alterada en las últimas décadas a medida que aumentaron las relaciones políticas y económicas con la sociedad criolla. Ya a finales de los 60 Dumont (J. P. Dumont 1978) observa la suplantación oportunista del líder tradicional por un líder bilingüe en la interacción con los criollos. En la actualidad, en Wi’pon, Kei’pon y otras comunidades, el cargo de “Capitán” no corresponde más a un anciano chamán sino a un padre de familia joven, escolarizado y bilingüe. El dominio del castellano y el posicionamiento dentro de la administración pública (como intermediario político o funcionario) aseguran mayor influencia política que la posición

---

<sup>86</sup> Henley (Henley 1982, 138) considera que la lengua E’ñepa carece de un término para designar al líder político y critica a Dumont (J. P. Dumont 1978, 38) por asignarle el término *i’yan*. Sin embargo, el uso de la palabra *i’yan* o *piyan* para referirse a estos líderes ha sido observado por nosotros en el terreno, y su significado y conexiones etimológicas se explican en el *Diccionario Panare-Español* de Mattei Muller (Mattei Muller 1994).

genealógica y el conocimiento chamánico. En cuanto director musical, el chamán formado a través de una larga experiencia sigue siendo imprescindible. Pero su protagonismo ya no es exclusivo. Desde que existe otra modalidad festiva, donde la maraca y las frases musicales del chamán son sustituidas por el merengue de moda en el radiocasete, su autoridad es cuestionada por otros actores. Los adolescentes, que en la festividad tradicional carecen de un rol específico, se convierten ahora en las autoridades necesarias para la manipulación de equipos reproductores de música.

Con los nuevos actores, también se desplazan los medios simbólicos. Como vimos, la elaboración de la cerveza de yuca requiere un intenso trabajo colectivo y distingue socialmente al promotor de la fiesta, referido como *o'tichen*, “el dueño de la cerveza”. El significado social de la bebida tradicional compite con un nuevo instrumento, el ron, cuya obtención depende únicamente del poder adquisitivo individual. A medida que el ron se impone, pierden sentido los mecanismos sociales que sustentan la elaboración de la cerveza de yuca, y se consolida el poder adquisitivo como fuente de prestigio. Este proceso es formulado por Scarameli y Tarble (Scarameli y Tarble 2003, 174-175) como un fenómeno propio de la colonización de la Orinoquia:

Las bebidas de elaboración indígena, en la forma de *chicha*, *cachiri* o *iaraque*, eran producidas por las unidades domésticas y usados en fiestas y otros contextos rituales para desplegar el poder productivo, generosidad y hospitalidad del anfitrión. Como consecuencia, el prestigio que acumulaba el promotor de la fiesta de la bebida se restringía a aquellos hombres capaces de movilizar – a través de sus esposas – las grandes cantidades de cerveza requeridas para estas festividades. Es probable que los licores destilados fuesen incorporados en estos despliegues, de la misma forma que Pepsi o Coca-Cola son usadas en muchos lugares del mundo hoy, como elementos de prestigio que elevan el status del anfitrión. Como consecuencia, sin embargo, una vez que el consumo de bebidas importadas sustituyó el consumo de bebidas localmente producidas, los anfitriones estaban obligados a obtenerlos a través del intercambio con agentes externos [...] Como resultado, la adopción de licores destilados y otros elementos importados condujo a la creciente dependencia en el cultivo comercial de la yuca y en la “recolección profesional” de elementos como tintes, miel, quinina, y sarrapia, con el fin de obtener dinero o bienes para cambiar por las necesidades recientemente creadas<sup>87</sup>.

Los instrumentos musicales y el repertorio de cantos y bailes constituyen al mismo tiempo símbolos y medios de expresión simbólica. Fabricar instrumentos

---

<sup>87</sup> Texto traducido del inglés por el doctorando.

implica recopilar del medio natural materiales diversos, desde cañas de bambú hasta uñas de báquiro, y la destreza de un lutier experimentado y artesanos válidos. El repertorio musical es valorado como un conocimiento heredado tan amplio y complejo, en palabras de un chamán, “como el de los libros” (*kapere mën kai*). Frente a esta infraestructura tecnológica e intelectual, surge como alternativa la música producida con electricidad. El dispositivo varía desde un radiocasete oxidado con pilas gastadas que distorsionan la melodía, en manos de una panda de adolescentes, hasta la fiesta organizada por el maestro, que con su planta generadora de electricidad alumbró la pista de baile y alimenta un equipo último modelo y una gran pantalla de televisión. Pocos son capaces de repetir las letras de las canciones de moda, pero su ritmo y melodía han ganado espacio al repertorio tradicional.

La sustitución de la bebida y la música festiva es un fenómeno de primer orden para comprender el cambio cultural. Sin embargo, el símbolo y medio simbólico con más repercusión en el contexto de nuestra tesis – la sociedad E’ñepa y la Universidad Indígena de Venezuela – es el papel (*kapere*), la escritura y/o la representación gráfica (*yaminkëto*). La oralidad determinó hasta nuestros días la transmisión de conocimientos en la cultura E’ñepa. Esta oralidad no implica simplemente el desconocimiento de la escritura, sino la existencia de contextos y formas propias de transmitir el saber: desde la narración de los relatos heredados por el anciano ante la audiencia congregada al final del ritual, hasta el aprendizaje experimental del joven junto a sus mayores en las actividades de subsistencia. En la actualidad la comunicación escrita se expande entre los E’ñepa, pero, como indicamos respecto a la moneda, con significados e interpretaciones diferentes a las previsibles por analogía con su contexto de origen. En la Sociedad de la Información, el texto y la imagen registrada saturan el entorno hasta tal punto que sólo es posible subsistir seleccionando constantemente los documentos pertinentes. Lo que no tiene firma y sello no existe legalmente, lo que no firma tal o cual autor es otra basura de internet. En contraste, en la comunidad E’ñepa, la mera inscripción sobre el papel de una idea le otorga una condición ontológica diferente. Por ello, durante las asambleas se anotan con esmero las opiniones vertidas y los acuerdos alcanzados. El antropólogo es aquí una pieza ambigua: puede ser solicitado una y otra vez para escribir o fotografiar lo que convenga a la comunidad o a un sujeto; o bien vigilado para que no capte lo que no debe ser registrado. Estos valores e inquietudes

fueron observados en diversas ocasiones, pero la expresión perfecta de esta actitud se encuentra en el caso del maestro Cristóbal.

Critobal es un E’ñepa de Wi’pon que realizó sus estudios en otro estado venezolano y regresó al territorio E’ñepa para instalarse en la ciudad de Caicara del Orinoco, donde ostentaba el cargo de “capitán” de la comunidad urbana “Barrio Caracas” (ver página 106), aprovechando sus relaciones políticas y condición de docente escolar. Tras la destitución del anterior capitán de Wi’pon, fuimos informados de que Cristóbal se había convertido en nuevo capitán de esta comunidad (de esta forma se convertiría en capitán simultáneo de 2 comunidades). Su elección era justificada “porque tiene estudios” y por su dominio del castellano. Sin embargo, la designación de Cristóbal no fue probablemente unánime, porque al llegar a Wi’pon, semanas después de la información, descubrimos que otra persona ejercía de capitán y nadie mencionaba a Cristóbal, por otra parte ausente en la ciudad.

Frente a la indiferencia de la comunidad, Cristóbal contaba con su propia versión de los hechos. Según nos obligó a anotar en el cuaderno, todo había resultado de una conspiración entre personas envidiosas y ambiciosas contra él, capitán legítimo de las dos comunidades. Cristobal no sólo procuró registrar esta versión ante el antropólogo, sino que anteriormente comunicó formalmente y por escrito su denuncia ante la Guardia Nacional y la Asamblea del Pueblo E’ñepa. Al menos eso reflejaba un dossier de documentos que viajaba consigo a todas partes, documentos sin sello de registro u otra firma que la propia, sin valor legal, pero con toda la efectividad simbólica de la tecnología adquirida del criollo.

A través de los contextos descritos (la fiesta y la asamblea) hemos tratado de comprender la ritualidad E’ñepa en sus significados heredados. Sin embargo, el mismo análisis resulta indisociable de la observación de las conductas y símbolos que desplazan, alteran, anulan o renuevan los patrones tradicionales. La fiesta como trabajo colectivo, comensalidad y recreación lúdica y artística, se contraponen a los modelos imitativos de la festividad criolla, caracterizados por el exceso y el desconcierto, y enmarcados en relaciones de dependencia con interlocutores criollos. La actividad asamblearia refleja códigos ceremoniales propios al tiempo que integra sistemas y roles adoptados de otros modelos organizativos. En efecto, los escenarios de la



autorepresentación colectiva ilustran de forma nítida el proceso de aculturación en la sociedad E’ñepa. No obstante, la conciencia del cambio da lugar a una nueva dimensión de los símbolos festivos, elevados ahora a símbolos étnicos: la cerveza de yuca, desplazada en la práctica por el ron, representa sin embargo lo *auténtico*, “la cultura”.

Concluimos por tanto el capítulo dedicado al cambio cultural, concretamente su expresión en la organización socioeconómica y el ritual, observando la relación entre aculturación e identidad étnica. Los cambios culturales descritos, a pesar de las drásticas consecuencias que se advierten en muchos de ellos, no implican necesariamente una situación de asimilación étnica. La conciencia de estos mismos cambios y el conflicto social con el colectivo criollo conducen, como veremos sobre todo en el segundo bloque de la tesis, a una etnicidad renovada, a una exaltación de la “tradición” que representan precisamente los elementos que quedaron rezagados en el camino histórico reciente.

## **5 Socialización, identidad y educación formal: aprender a ser en una comunidad Eñepa**

En este capítulo abordamos cuestiones etnográficas diversas con un denominador común: los procesos de socialización y enculturación. Al tratarlos mantendremos el foco sobre el tándem cambio cultural-identidad étnica, como eje conductor del texto hacia el segundo bloque de la tesis. Con esta perspectiva nos centraremos en el cuerpo, sus relaciones físicas y simbólicas; la lengua, que puede identificar comunidades, personas y lugares de distintas maneras; y la experiencia del aprendizaje en los dos sistemas culturales convergentes, aprender *haciendo* sobre el medio propio y asimilar formalmente los contenidos de un medio distinto.

### **5.1 Educar el cuerpo, vestir la identidad**

Margaret Mead destacó la relación del cuerpo con el mundo y con otros cuerpos como un aspecto determinante en la socialización de los individuos y un elemento diferenciador de culturas (Mead 1981, 1990). El tipo de contacto físico y la forma de cohabitación con otros, o el pudor respecto a la exhibición de una u otra parte del cuerpo, marcan al sujeto a medida que se incorpora a la sociedad. De igual forma, el cambio cultural en aspectos cotidianos que afectan a la experiencia física del individuo –como la forma de vestir o de habitar una vivienda–, bajo la apariencia de una modificación superficial, puede encerrar en realidad la imposición hegemónica de un modelo cultural dominante (Comaroff y Comaroff 1992).

A continuación describimos de forma breve algunos aspectos de esta dimensión de la cultura. Nos referiremos a la infancia E’ñepa, al espacio doméstico, a la ornamentación corporal y a la progresiva implantación del modo de vestir criollo, con el fin de contraponer modelos y al mismo tiempo observar la transición entre éstos.

El niño E’ñepa apenas se separa de su madre durante los primeros años de su vida. Para transportarlo durante la realización de cualquier actividad, lo aprieta a su cuerpo con un cincho de algodón. La lactancia se prolonga hasta los 3 o 4 años. Durante este periodo el niño mantiene un vínculo especial con su madre, por la lactancia en sí misma y porque ésta reduce la fertilidad y retrasa el nacimiento de otros hermanos que podrían también reclamar atenciones. Para el destete se recurre a bromas y a la unción de sustancias desagradables en los pezones de la madre. La cultura pauta por tanto no solamente la experiencia primaria del individuo sino también su desenlace.

Pero el contacto físico se extiende más allá de la madre. Los padres transportan y consuelan igualmente a sus hijos y no se separan de ellos mucho más que sus madres, porque la mayoría de las actividades, desde el orden ritual al económico, se realizan en familia. No sorprende a nadie que el Presidente de la Asamblea del Pueblo E’ñepa continúe su discurso ante un centenar de indígenas congregados desde diferentes comunidades mientras consuela y toma en sus brazos a un pequeño que llora a todo pulmón. La convivencia bajo un mismo techo, sin tabiques ni a penas pertenencias o espacios asignados, constituye una prolongación del contacto físico con todos los miembros del hogar. Precisamente la convivencia física marca la formación o disolución de un matrimonio, ya que no existe ningún tipo de rito matrimonial sino un proceso progresivo de confirmación de la unión, que puede revertirse mediante el divorcio como un recurso socialmente aceptado. De acuerdo con un modelo uxorilocal, aunque sujeto a adaptaciones, el enlace se consolida cuando el novio “simplemente muda el chinchorro al lado del de la novia”, o, si pertenecen a asentamientos diferentes, cuando se muda a la casa de los suegros (Henley 1988, 261). La convivencia determina la validez del matrimonio, de forma que “si el arreglo es satisfactorio, la unión experimental se consolida con el paso del tiempo; si no, puede ser rota por cualquiera de las partes” (Henley 1988, 261).

Desde que son bebés los niños usan collares y cinturones confeccionados con dientes o huesos de animales, mostacillas, o en ocasiones simplemente hilo. Estas prendas, a las que se atribuye funciones protectoras contra ataques simbólicos, visten culturalmente al sujeto, evitan que viva desnudo. Antiguamente la persona no vestía ningún otro elemento hasta el rito de iniciación (entre los 9 y los 12 años en los varones, y con la menarquía en las mujeres) en que recibe su primer guayuco. Hoy en día, los

niños empiezan a usar esporádicamente pantalones y franelas a partir de los 4-5 años, y a partir de los 7-8 es extraño verlos sin ropa.

Otorgado mediante el rito de iniciación, el guayuco identifica a los adultos y al mismo tiempo simboliza la pertenencia plena a la comunidad cultural. Además de esta prenda, los hombres y mujeres adultos solían portar adornos de cuentas (semillas o mostacillas) y cordones o correas, sobre el torso y las extremidades. Hoy en día los pantalones y faldas han sustituido generalmente al guayuco, y las partes del cuerpo anteriormente adornadas se encuentran ahora cubiertas de ropa, No obstante algunas mujeres todavía lucen su torso ornamentado, o *vestido*, de forma tradicional<sup>88</sup>.

La pintura corporal constituye la segunda forma básica de interacción simbólica entre el cuerpo y el medio físico. Los E’ñepa juegan con el simbolismo de los colores rojo y negro, obtenidos del onoto<sup>89</sup> y el caruto<sup>90</sup> respectivamente. También extienden tacamaca<sup>91</sup> en su cuerpo para decorarlo y absorber sus propiedades medicinales. Además de estos pigmentos, elaboran y utilizan sellos para imprimir formas a lo largo de su cuerpo. No disponemos en la bibliografía de un análisis simbólico extenso de estos componentes (Valles 1992), aunque según hemos constatado las Narraciones Heredadas relacionan las pinturas y adornos rituales con las características físicas de los animales que un día fueron E’ñepa (por ejemplo, el onoto es rojo como el pelo del araguato). En cualquier caso, el uso de la pintura corporal también refleja los caminos del cambio cultural. Si su uso era antaño relativamente cotidiano (Valles 1992), en la actualidad (en las comunidades estudiadas) se ciñe prácticamente a los eventos ceremoniales. En estas ceremonias, la pintura recupera su función simbólica sobre el cuerpo E’ñepa, aún en convivencia con la ropa criolla.

---

<sup>88</sup> De nuevo el concepto de tradición debe relativizarse. Las mostacillas son en realidad un producto industrial que los E’ñepa emplean y valoran particularmente desde mediados del siglo pasado. Sin embargo para el objeto de nuestro análisis, la enculturación a través de las relaciones y medios físicos inmediatos, cabe oponer la tradición ornamental, incluidas las mostacillas, al pudor inculcado mediante el uso de ropa.

<sup>89</sup> Onoto (*Bixa Orellana L.*): Arbusto cultivado cuyas semillas rojas se utilizan en la preparación de pintura corporal y de las tinturas para los guayucos y los chinchorros (Mattei Muller 1994, 221).

<sup>90</sup> Caruto (*Rubiaceae, Genipa americana*): Arbol de cuya fruta homónima en estado maduro se saca un jugo para hacer pintura corporal negra (Mattei Muller 1994, 15).

<sup>91</sup> **Tacamaca** (*Burseraceae: Protium heptaphyllum (Aubl.) March*). Resina obtenida del árbol homónimo, de la familia de las gutíferas. (Mattei Muller 1994, 36, Diccionario de la R.A.E. 2011)

La introducción de la ropa en la cultura E'ñepa no supuso un simple cambio de hábitos (con consecuencias prácticas como el desarrollo de enfermedades cutáneas o la dependencia de donantes o de ingresos para obtenerla). Implicó también un cambio ideológico en diferentes terrenos. Las nociones de pudor de origen europeo o judeocristiano, quizá transmitidas con más eficacia a través del ejemplo de los vecinos criollos que por las lecciones de las monjas, se han instalado en la percepción del propio cuerpo. El pudor corporal se revela en el patrón de ocultar con ropa el pecho de las adolescentes o de las madres jóvenes (los hombres y las mujeres maduras suelen lucir el torso descubierto mientras se encuentran en la comunidad), o en la creencia de que en la ciudad apresan a las personas que no usen pantalón largo. Al mismo tiempo se imponen también nociones de prestigio. La ropa nueva diferencia a las personas con sueldos públicos frente a los que gastan la obtenida de segunda mano o donada. Entre estos últimos, los hombres usan zapatos cuando van a la ciudad, pero sus esposas e hijos a menudo los acompañan descalzos.

En la comunidad Wi'pon el guayuco ya no es usado de forma cotidiana por nadie. Ha sido completamente sustituido por la ropa. De hecho, de acuerdo con Henley (Henley 1982, 177), esta situación en la vía de Guaniamo se iniciaría en los años 70. Sin embargo, y quizá también por este motivo, el guayuco es reivindicado como símbolo identitario en esta comunidad. Al llegar a Wi'pon en 2003, la comunidad organizó un posado colectivo con el fin de retratar a la gente engalanada con sus guayucos, por iniciativa propia (tal experimento no figuraba en el programa del antropólogo, que disparaba fotos a las órdenes de los organizadores) y sin relación con otro contexto que lo justificase (no se celebraba ninguna ceremonia aquel día, y en las presenciadas posteriormente, los danzantes, aunque adornados y pintados ritualmente, usaban ropa criolla). En Kei'pon sí se encuentran personas que usen el guayuco de forma cotidiana. Se identificaron hombres de diferentes edades con él y también una anciana. La conservación de esta prenda y de las armas de caza tradicionales marca una diferencia entre Wi'pon y Kei'pon, que puede relacionarse con el mayor grado de aislamiento de la segunda comunidad.

Desconocemos hasta qué punto el guayuco es usado en otras comunidades, ya que normalmente sus habitantes acuden a la ciudad vestidos como criollos, con una significativa excepción: las comunidades evangélicas. A pesar de la profunda transformación ideológica operada en las comunidades evangelizadas por Nuevas

Tribus, en ellas se han conservado deliberadamente aspectos de la cultura material, en particular el guayuco. Esto ocasiona que en las ciudades encontremos E’ñepa que visten únicamente una camisa y un guayuco, con las piernas al aire desde los muslos y los pies descalzos. Creemos que esta llamativa combinación constituye un acto de afirmación de las fronteras étnicas especialmente relevante en los contextos urbanos.

De forma somera, hemos presentado aquí distintos aspectos relacionados con el cuerpo, con las experiencias sensoriales primarias o cotidianas, y con el cuerpo como soporte de lenguajes simbólicos, antiguos y nuevos. La asimilación de hábitos y actitudes de la sociedad criolla en esta materia resulta evidente. No obstante, el nuevo modelo no se expande de modo uniforme, sino diferenciando actores y contextos, y coexistiendo con esquemas ajenos. Volvemos a apreciar, finalmente, la relación entre cambio cultural e identidad étnica, porque son precisamente los elementos que prácticamente han sucumbido al proceso de aculturación los que ahora se utilizan como símbolos diferenciadores para autorepresentarse colectivamente.

## **5.2 Tener un nombre, nombrar el mundo**

Seguidamente analizamos la forma en que los E’ñepa nombran personas y lugares, exploramos los sistemas simbólicos y las condiciones lingüísticas implícitas en antropónimos y topónimos. Desde ellos observaremos la relación con la lengua nacional, que en distintos fenómenos puede entrañar pragmatismo intercultural o bien subordinación diglósica.

### **5.2.1 Aprender a nombrar**

Desde la niñez el individuo E’ñepa reconoce su entorno social a través de la terminología de parentesco. Los términos de parentesco organizan una existencia donde

todos son parientes y cada tipo de pariente representa una relación completamente diferente. Villalón (Villalón 1978, 15) define esta terminología como de tipo iroqués caracterizada por los siguientes aspectos:

- 1) Distinción bilateral de primos cruzados y paralelos
- 2) Términos avunculares del tipo fusión bifurcada
- 3) Identificación de los primos(as) paralelos(as) con los hermanos y hermanas
- 4) Identificación de los primos(as) cruzados(as) con los cónyuges

Estas propiedades se se asocian con un patrón ideal de alianza matrimonial consistente en el intercambio de hermanas (Villalón 1978, 27). En la práctica el matrimonio entre primos cruzados es minoritario, pero prácticamente todas las alianzas se realizan entre parientes desposables más o menos cercanos. Así, el árbol genealógico de Wi’pon vincula a más de 300 personas con media docena antepasados comunes mediante sucesivos enlaces entre parientes a través de las normas implícitas en la terminología de parentesco<sup>92</sup>.

El marco conceptual y normativo de la terminología de parentesco es significativo también en las relaciones interétnicas. Su vigencia parece resistir al proceso de aculturación. Esta resistencia puede relacionarse con una actitud entre la resignación y la tolerancia por parte de los principales agentes del proceso de aculturación en las comunidades de estudio, los misioneros católicos. Ante la pregunta sobre posibles conflictos entre la doctrina cristiana y el sistema de matrimonio E’ñepa, las misioneras entrevistadas indicaron que tales asuntos eran irrelevantes en su proyecto. De hecho la iglesia construida en Wi’pon nunca sirvió para unir cristianamente matrimonios E’ñepa, aunque sí de criollos. Las misioneras de Wi’pon entrevistadas describen la poligamia y al matrimonio entre parientes cruzados como una condición natural e incorregible de los indígenas, aunque mostraron preocupación por las implicaciones genéticas y un rechazo particular hacia el matrimonio entre abuelo y nieta, contemplado

---

<sup>92</sup> Entre estos matrimonios se encontraron excepciones a las normas aparentemente toleradas, pues sus protagonistas no sufrían ningún tipo de rechazo e incluso ocupaban papeles relevantes. Otros estudios han advertido estas excepciones en las prácticas matrimoniales E’ñepa. Dumont (J. P. Dumont 1978, 88) indica que el conocimiento impreciso de las relaciones entre parientes fallecidos permite “recordar” los lazos de la forma más conveniente para la pareja y la comunidad que la acepta. Villalón (Villalón 1978, 38-39) ilustra la posibilidad de superar el rechazo mediante la adquisición de prestigio por otras vías.

en el sistema E’ñepa. En cambio, precisamente esta última forma de matrimonio entre generaciones alternas fue justificada por otra religiosa dedicada a los E’ñepa como particularidad cultural socialmente positiva. Esta defensa del matrimonio entre abuelo y nieta tuvo lugar en un encuentro de misioneros católicos en comunidades indígenas, en el que solamente un misionero sin experiencia en el terreno criticó tal modalidad de matrimonio, contraponiéndola a los “derechos humanos”.

No obstante, aunque los indígenas no siempre sean conscientes, su sistema se encuentra cercado por los prejuicios de la sociedad exterior. Dentro del frente proteccionista, encontramos que en las misiones evangélicas<sup>93</sup> se prohíbe el matrimonio entre primos cruzados (Villalón 2007, 34), y que algunos profesionales de la medicina en el terreno difunden críticas al sistema matrimonial indígena como causante de un deterioro genético<sup>94</sup>. Los ganaderos criollos ofrecen un retrato de las costumbres E’ñepa deformado entre la fantasía y la abominación. La poliginia atrae la admiración viril criolla e inspira un imaginario de privilegios, donde los hombres afortunados “gozan una bola”. En cambio, la diferencia de edad entre cónyuges es exagerada y condenada moralmente, y la convención de matrimonios entre familias es equiparada a una transacción mercantil.

Más allá de la tolerancia o rechazo por parte de la sociedad circundante, la resistencia al cambio cultural en la concepción del matrimonio y el parentesco radica precisamente en la profundidad cognitiva y emocional de estos conceptos para los E’ñepa. Por ejemplo, en las familias polígamas que nos acogieron tanto en Wi’pon como en Kei’pon se observaron los mismos lazos afectivos entre los hijos de una misma madre que entre los hijos de las diferentes esposas. De modo similar, en una ocasión un joven con varios años de escolaridad y competencia básica en castellano mostró una fotografía diciendo “este es papá mío”. Ante nuestra confusión al reconocer a una persona diferente a su padre, aclaró: “papá otro”. Se trataba del hermano de su padre. Esta anécdota ilustra no solamente la identidad lingüística y afectiva que existe entre el padre y el tío paterno, sino la dificultad de los indígenas para asimilar un código donde este criterio no existe. En otras palabras, la terminología de parentesco de la sociedad

---

<sup>93</sup> Villalón (Villalón 2007, 34) no especifica que se trate de misiones evangélicas pero por las referencias al tipo de lenguaje empleado por estas misiones interpretamos que se refiere a ellas.

<sup>94</sup> De acuerdo con Villalón (Villalón 2007, 34) y con la información aportada por el Hno. Korta en conversaciones personales.



criolla a penas resulta comprensible para los E’ñepa. Así las cosas, la aculturación en este ámbito requiere un conocimiento profundo del objeto de cambio, es decir, el empleo de una ingeniería cultural como la exhibida por los misioneros evangélicos Nuevas Tribus.

Junto a la terminología de parentesco, el recurso básico en la socialización de un E’ñepa son los nombres personales. Los individuos no reciben un nombre al nacer, sino después de un tiempo significativo, generalmente superior a un año. Según los E’ñepa, esta tardanza se debe al riesgo de que la criatura muera y permanezca en el recuerdo de sus padres a través del nombre asignado. En cualquier caso, esta tardanza indica la progresividad de la incorporación de un individuo a su medio social. Hasta que recibe su primer nombre, la gente se refiere o dirige al pequeño/a con la palabra *namcha*, un término indefinido en cuanto al género o la edad del sujeto. La asignación del primer nombre sucede de manera informal. Cualquiera o ambos padres escogen el nombre de un repertorio que suma unas 17 posibilidades para cada género (ver Tabla 3). Este repertorio es similar en todo el territorio E’ñepa, por lo que constituye un recurso heredado con posibles connotaciones identitarias. Se trata en cualquier caso de nombres cuyo simbolismo no se conoce ni se explica, a diferencia de los nombres de adultos, que protagonizan el rito y la mitología.

Nombres de Niño	Nombre de Niña
Achimtu	Aroa
Aitana	Asepa
Atunwa	Cheroa
Atuka	Etsera
Chikeje	Wañchiri
Chiparan	Ka'ñam
Ejkario	Karme
Entoño	Komsin
Inkire	Kuchino
Kanapai'	Metru
Kapë	Miria
Kuaren	Muruka
Naikari	Pemo
Punkere	Tapuna
Samaria	Tupron
Taperawa	Uajmou
Tu'kure	Utsuru

**Tabla 3. Nombres Infantiles Eñepa**

Fuente: Elaboración propia

El nombre infantil coexiste con otros términos genéricos. El uso de *Namcha* (“criatura”) perdura hasta los 4 o 5 años. A esta edad es sucedido por el término *tikon*, usado para referirse a los niños y niñas hasta la pubertad y en el caso de los varones también durante su juventud. En las comunidades surorientales, desde Kei'pon hasta Kayama, se usan a lo largo de la infancia los términos vocativos *i'yan* para los varones y *wansarae* para las mujeres. La palabra *i'yan* designa también a los expertos rituales como a los líderes políticos (ver apartado 4.4.3), mientras que *wansarae* podría traducirse como “viejita”. Estos nombres podrían por tanto considerarse un recurso irónico y ambiguo para connotar el proceso de incorporación social que experimenta el niño.

En el apartado 4.4.1 hemos indicado algunas de las propiedades fundamentales del rito E’ñepa y su relación específica con los ritos iniciáticos femenino y masculino. Ambos ritos son esenciales dentro del ceremonial E’ñepa, pero presentan características contrapuestas. El rito femenino es determinado por un acontecimiento biológico, la menarquía de la iniciada, y se resuelve individualmente con cada neófita en una única jornada ritual colectiva. La iniciación masculina es programada convencionalmente cuando se dispone de un grupo de niños en la edad adecuada y de las provisiones de alimentos para la actividad festiva. En lugar de ser un único evento, se trata de un ciclo festivo a lo largo de varios meses. Este ciclo iniciático masculino comprende así varias ceremonias cuyo principal componente simbólico es la redistribución de alimento (*Murankinëto* y *Kaemoyonkoto*); otras centradas en la perforación del cuerpo para la colocación de ornamentos (*Ewapëto*, perforación del tabique de la nariz, y *Panapëto*, perforación del lóbulo de la oreja); y finalmente el rito de colocación del guayuco (*Katyayanto*), donde se concentran los actos trascendentales para el iniciado<sup>95</sup>.

El rito masculino alcanza por tanto una repercusión social más amplia que el rito femenino, pero ambos procesos rituales reposan en los mismos componentes críticos: la reclusión y muerte simbólica que precede la integración con un nuevo status. En el rito femenino la iniciada es encerrada (*yumukusa*) en la selva, donde permanece en una hamaca tejida para la ocasión con tiras del bejuco *mananke*, y “no se puede hablar”. Al finalizar la reclusión se celebra un rito colectivo donde “la gente juega como si fuesen animales”<sup>96</sup>. En los bailes dedicados a la iniciación femenina, el director musical encabeza una fila de danzantes, compuesta por 6 o 7 hombres y mujeres maduros. Normalmente los jóvenes y adolescentes no formarían parte de estos grupos, pero en esta ocasión la neófita se integra en medio de la fila como una danzante más, distinguida por las cintas de cabello que adornan sus piernas<sup>97</sup>.

Durante el proceso iniciático masculino también se recluye a los neófitos en lugares reservados del bosque y se les somete a “castigos” que incluyen la privación de alimento y la flagelación ritual. No obstante, en este proceso se expresan diversos

---

<sup>95</sup> El rito *Murankinëto* fue observado en Kei’pon y Wi’pon durante la investigación para esta tesis. La ceremonia *Panapëto* fue descrita por informantes E’ñepa en Wi’pon. Las ceremonias *Kaemoyonkoto* y *Ewapëto* y *Katyayanto* son descritas por Henley (Henley 1988, 281)

<sup>96</sup> Esta descripción fue realizada por informantes de la comunidad Kei’pon.

<sup>97</sup> Esta danza fue observada en la comunidad Wi’pon

aspectos sociológicos, como la tensión entre el atomismo social y la pertenencia étnica encarnada en la figura del *panakon* (ver pag. 121), y se incide especialmente en la oposición de géneros. Para el niño, la adquisición del status de adulto significa el ingreso al grupo corporativo de los hombres y su separación del ámbito de las mujeres. Se cree que si el niño viese a una mujer mientras es ritualmente ataviado por el *panakon*, esta visión causaría la muerte del iniciado<sup>98</sup>.

A través de procesos específicos, el hombre y la mujer E'ñepa culminan su proceso iniciático con la imposición del guayuco y el otorgamiento de un nombre. Ambos atributos son por tanto símbolos de la mayoría de edad pero a su vez simbolizan diversos temas relativos a la identidad. En las Narraciones Heredadas E'ñepa la adopción del guayuco es relatada como un episodio fundamental de la historia del pueblo (Villalón 1992). En el rito iniciático masculino, la entrega de esta prenda compete a un hombre de una comunidad distante, el *panakon*, con quien es más evidente la identidad étnica que la relación de parentesco (ver pág 121). Por su parte, los nombres personales de adulto sirven de puente entre el tiempo remoto de las narraciones heredadas y la actualidad, y a su vez entre lo humano y lo salvaje. Los protagonistas de lo acontecido en *Arewa*, aquellos primeros hombres y mujeres, portaban los mismos nombres que sus contemporáneos antes de convertirse en animales. Esta identidad es recordada frecuentemente respecto a los animales con atributos sobrenaturales y conducta personificada (ver apartado 6.2).

La exégesis cosmológica de los nombres de adultos, ausente en los nombres infantiles, señala su importancia cultural. Pero la clave semántica de tales nombres no se presenta en forma narrativa o simbólica, sino de manera implícita en las propiedades funcionales de éstos. Existen solamente 6 nombres de adulto de varón, *Wiñi'*, *Mañën*, *Tena*, *Najtë*, *Puka*, y *Tose*, y 4 de mujer, *Atun*, *Matë*, *Entyo*, y *Achim*. Con tan pocas opciones, en una misma comunidad e incluso en una misma familia conyugal más de una persona será nombrada de forma idéntica. La organización social no impone ningún principio de descendencia y por tanto no es posible acudir a referencias estables basadas en él. Es más: los nombres de los fallecidos son sistemáticamente olvidados (J.-P. Dumont 1977b). Por lo tanto, la capacidad de designar inequívocamente a una persona

---

<sup>98</sup> Esta descripción se basa fundamentalmente en Henley (Henley 1982) y apuntes de un informante de Kei'pon

dependerá de la precisión del contexto en que es nombrada o del uso de términos de parentesco o referencias coyunturales.

Por estas razones Dumont (J.-P. Dumont 1977b) subraya la función fática de los nombres personales E’ñepa, su papel particularmente significativo en el establecimiento de la comunicación interpersonal. Pero además, este autor concluye que los nombres sirven para *identificar* antes que para *individualizar*. Los nombres ritualmente recibidos se reservan a las personas que pertenecen plenamente a la cultura (los varones y mujeres iniciados). Incluso dentro de esta clase de personas, el uso del nombre expresa distinciones. Con los hermanos, padres y abuelos (reales o clasificatorios en los tres casos) el nombre personal se usará libremente. Con los parientes considerados consanguíneos y las personas menos próximas socialmente procede reservar el nombre personal, y, en su caso, emplearlo con el sufijo *-chan* (por ejemplo *Wiñi’chan* o *Tosechan*), que expresa un restablecimiento de la distancia social acortada mediante el uso del apelativo (Villalón 1978, 31-32, Henley 1988, 266). Todo esto sugiere que el significado cultural de los nombres E’ñepa no radica tanto en su valorización explícita como en la frontera simbólica trazada implícitamente por sus límites funcionales.

No obstante, en las relaciones interétnicas los nombres E’ñepa no sirven solamente para excluir al otro. En ocasiones excepcionales sirven para lo contrario, para apropiarlo, para someterlo a unas coordenadas culturales inteligibles. Así, diferentes experiencias en el terreno y la bibliografía (J.-P. Dumont 1977b, Villalón 1992) indican que los E’ñepa utilizan el recurso de otorgar un nombre indígena a las personas que deciden convivir íntimamente con ellos (antropólogos o actores similares), e incluso “juegan” a extender esta identificación a los familiares de la persona culturalmente adoptada.

### 5.2.2 El nombre criollo

Los árboles genealógicos de ambas comunidades se cierran en los nacidos en el cambio de siglo, personas con un solo nombre, el indígena. En cambio, la mayoría de sus descendientes se inscriben en el árbol con un nombre indígena junto al nombre y apellido criollos. Esta circunstancia indica la cronología de la adopción de nombres europeos, pero también la imposibilidad (o el sinsentido) de reconstruir las raíces

familiares cuando sólo se disponía del nombre indígena. De acuerdo con estas coordenadas, los primeros nombres criollos adquiridos por los E’ñepa deben atribuirse al contexto de las relaciones comerciales con campesinos, ganaderos tradicionales y posteriormente sarrapieros y mineros. En el contexto previo a la *Conquista del Sur*, las transacciones podían arrojarse con la institución del compadrazgo, donde, a través de un rito bautismal, el criollo *regala* su propio nombre y apellido al indígena, motivado a la vez por un pacto simbólico de conveniencia económica y por una suerte de paternalismo civilizador (Henley 1982, 166, J. P. Dumont 1978, 159). Aunque este contrato ritual no se practica en la actualidad, todavía es recordado localmente, y su antigua existencia explica situaciones curiosas, como la coincidencia entre los nombres y/o los apellidos de los indígenas de mayor edad con los de los criollos pioneros de la región; o también la frecuente disparidad de apellidos entre los hijos de una misma pareja en el árbol genealógico de la comunidad.

Junto a las relaciones interétnicas de índole comercial, debemos considerar la entablada entre la Misión y las comunidades indígenas como vía para la introducción o el refuerzo cultural de los nombres criollos. Henley (Henley 1982, 194) observó en 1976 que los niños internados en la escuela misional de Laguna Sucia (Kei’pon) no habían recibido nombre indígena, y un informe de la época relata el evento de un bautizo oficiado en la comunidad por el mismo Arzobispo de Ciudad Bolívar, Monseñor Mata Cova,

“ceremonia que resultó muy bonita y emocionante. Después los niños tuvieron su piñata.”<sup>99</sup>

Hoy en día ya no se asignan nombres infantiles a los niños de la comunidad Kei’pon. Existen indicios de una tímida supervivencia del modo tradicional de nombrar, pero la transformación es clara: mientras en Wi’pon jamás se oye nombrar a un niño por su nombre criollo (salvo situaciones extraordinarias como la elaboración de un censo o el contexto escolar), en Kei’pon lo corriente es citar o llamar al pequeño “Pedro”, “María”, etc. Los informantes de Kei’pon reconocen los nombres infantiles como una característica del pasado. No asocian su desaparición con la intervención misionera,

---

<sup>99</sup> Laguna Botella, Pilar. «Viaje a la misión con los indios Panare, de Candelaria, Estado Bolívar, Venezuela.». Arzobispado de Ciudad Bolívar, 1971.

aunque las personas que todavía dispusieron de un nombre infantil pertenecen a generaciones anteriores o paralelas a la escolarizada en Laguna Sucia. Cabe matizar que en ocasiones se emplean las formas *i’yan* y *wansarae* para designar a un niño o una niña respectivamente, con la connotación de nombres personales alternativos a los nombres criollos, aunque no son recursos lingüísticos equiparables: en realidad *i’yan* y *wansarae* podrían situarse a medio camino entre el genérico absoluto *ñamcha* y la escasa oferta de nombres adultos. Por último, una sorprendente singularidad lingüística de esta comunidad es el uso eventual de las formas *papa* y *mama* para referirse al padre y a la madre respectivamente. Estos términos no figuran en ninguno de los trabajos o diccionarios consultados, donde abundan las referencias a esta comunidad, por lo que deducimos que se trata simplemente de un préstamo lingüístico. Al emplear las formas *mama* y *papa* los hablantes obvian la identidad padre-tíos paternos/madre-tías maternas y por tanto salen del sistema terminológico propio. En conclusión, en Kei’pon se observan procesos de aculturación lingüística singulares que podrían relacionarse con la temprana experiencia misionera de esta comunidad, si bien nuestra tesis ya señalada es que el impacto cultural de las misiones católicas es indisoluble del contexto proporcionado por la población rural criolla.

El papel asimilador jugado informalmente por la población rural y explícitamente por la vanguardia misionera es consolidado por la fría necesidad administrativa del Estado. Por su parte, los indígenas no se limitan a cumplir pasivamente la exigencia de identificación ante el Estado, sino que le otorgan significado en su propio escenario social. Las personas guardan como un tesoro y exhiben con orgullo las cédulas de identidad y partidas de nacimiento. Para las personas criadas en las entrañas de un estado burocrático, poseer estos documentos es simplemente un requisito y un derecho. Para los E’ñepa supone un logro y una distinción, pues aunque hoy nadie se encuentra absoluta y permanente excluido de los registros públicos, la tramitación de documentos oficiales implica complejas gestiones en la ciudad o el auxilio de un religioso u otro agente benéfico. Además, la mayoría de las personas han pasado una parte de su vida sin disponer de documento alguno. Es decir, en términos históricos la identificación documental constituye todavía una novedad, y así es percibida y subrayada simbólicamente.

Hasta la fecha, el nombre personal indígena no ha figurado en los documentos de identidad. Probablemente el funcionario ignoró su existencia mientras que el

indígena reservó su uso al contexto adecuado. La situación actual muestra una duplicidad perfecta, puesto que todas las personas poseen un nombre indígena (en Kei’pon propiamente sólo los adultos) y sin embargo nadie se identifica documentalmente con él sino con un nombre europeo y su correspondiente apellido. La continuidad de la existencia de nombres indígenas (en particular de adultos) para todas las personas podría relacionarse, como en el caso de la terminología de parentesco, con la profundidad semántica de este recurso lingüístico, o, en otras palabras, con la imposibilidad de traducirlo adecuadamente a la nueva lengua. Sin embargo, esta sólida continuidad no implica exclusividad. Los nombres criollos son usados al menos con tanta frecuencia como los indígenas. Para distinguir de forma nítida y rigurosa los diferentes contextos y motivos que conducen a usar uno u otro nombre sería conveniente la grabación u observación sistemática de escenarios diferentes. En cualquier caso, como hipótesis ilustrativa en el marco de esta tesis identificamos tres pautas:

- 1) Los nombres indígenas son más usados con función vocativa que los nombres criollos.
- 2) Debido a su mayor precisión, los nombres criollos son más usados con función referencial que los nombre indígenas.
- 3) los nombres criollos son más usados para referirse a las personas consideradas parientes afines (potenciales) o socialmente más separadas. De esta forma se resuelven los límites comunicativos planteados por las normas que restringen el uso del nombre personal a los familiares considerados consanguíneos, y se sustituye la fórmula de cortesía existente para estos casos, consistente en añadir el sufijo *-chan* al nombre propio.

El epílogo al proceso narrado en esta sección sigue dos caminos. Por un lado, en Kei’pon hemos conocido varios pequeños oficialmente registrados con un nombre combinado: nombre criollo + nombre indígena *de adulto* + apellido (por ejemplo, María *Matë* Fernández, Marcos *Wiñi’* Silva, etc.). Esta estrategia de combinación o integración implica un desajuste con la forma autóctona de asignar nombres, pero abre una senda, favorecida por las políticas indigenistas del gobierno bolivariano, de reinención de la tradición. El segundo camino abierto, que expondremos en el siguiente bloque de esta



tesis, transcurre en la Universidad Indígena de Venezuela. Allí tiene lugar una inversión valorativa: el nombre criollo no se combina con el indígena, se subordina a él.

### 5.2.3 Nombres y lugares

Al igual que con los nombres personales, la forma en que los E’ñepa nombran lugares requiere una explicación en sus propias coordenadas. Aunque nos referiremos a este fenómeno como toponimia, nuestro análisis en realidad explora los límites conceptuales del topónimo. También, como en el caso anterior, la intersección con los nombres usados por los criollos ilustra hasta qué punto los E’ñepa han recibido y adaptado estratégicamente los recursos lingüísticos del otro.

Durante el trabajo de campo en Wi’pon y Kei’pon hemos participado en la identificación y georeferenciación de más de 500 lugares. La mayoría de los nombres registrados son completamente analizables o traducibles, es decir, se refieren a usos, propiedades o acontecimientos concretos. Del análisis de los nombres asignados a cada lugar nos surge la siguiente clasificación lingüística que abarca la práctica totalidad de topónimos:

*Donde hay algo.* Estos nombres señalan la existencia de un recurso natural, y en ocasiones un referente humano, en un determinado lugar. Para componerlos se añaden las formas *-pa*, *-kēpa* y *-jtan* de modo general y *pon* y *nokatan* para los cursos o acumulaciones de agua. Por ejemplo *Korowapa*, “donde hay coroba”, *Wipon*, “charca donde hay anaconda”, o *Najtē nokatan*, “caño junto al cual tiene su casa *Najtē*”.

*Donde se hace o se hizo algo.* La partícula verbal *-to/-tyo*, que cierra la mayoría de los nombres de cursos de agua y accidentes naturales, puede al mismo tiempo indicar la función de un lugar o lo acontecido en él. Por ejemplo, *Akuin pumoto*, “donde se caza picure”, o *Chanka yukun intyo*, “donde [en una ocasión los antepasados] se bebe [bebieron] guarapo de la fruta de la chara”. Aunque el conocimiento del contexto reduce la ambigüedad, en última instancia la partícula *-to* permite potencialmente expresar que un acontecimiento es repetible aunque

pertenezca al pasado o a una ocasión concreta. De hecho, existen topónimos que omiten esta ambigüedad empleando en lugar de *-to* las partículas *-sa/cha* y *-jpë/-jë*. Con ellas se forman verbos en participio para expresar la conclusión o la experiencia pasiva de un evento (por ejemplo, *Eñepankin umurupajë*, “donde [en una ocasión] se perdió un niño”).

*El lugar de alguien.* Los lugares habitados son normalmente designados por el nombre del morador más representativo, en todo caso un varón y generalmente con su apelativo criollo. De esta forma se registran *Norberto yïwi*, “la casa de Norberto”, o *Pedro patan*, “el asentamiento [relativamente independiente] de Pedro”. La limitada duración de los asentamientos y construcciones implicaría también una vida corta para estos nombres. Sin embargo, los E’ñepa reconocen también el lugar *que fue* de alguien, y de esta manera se registraron decenas de puntos denominados *Luis Ochoa pajë*, “el lugar donde vivió Luis Ochoa”, *Gamarra pajë*, “el lugar donde vivió [Miguel] Gamarra”, o bien genéricamente *e’ñepa pajë o e’ñepa pajpë*, “lugar donde hubo gente [E’ñepa]”.

*La morada de un ser.* Como indicamos en el apartado 4.1 el medio natural E’ñepa está poblado de lugares *tame*, “sagrados” o sobrenaturalmente peligrosos, donde habitan poderosos seres “salvajes” (*në’na*). Son conocidos como “la casa” (*yïwi*), “la puerta” (*nata*), o “la guarida” (*ye*) de tales seres (por ejemplo *Ake yïwi*, “la casa de la culebra” o *Onwe nata*, “la puerta del babo”). Corresponde al chaman reconocer estos lugares y advertir al resto de la comunidad de los peligros que entrañan. Solamente él es capaz de internarse en ellos y tratar con sus habitantes, seres invisibles para el resto de las personas.

*Propiedades y elementos singulares.* Prácticamente todos los topónimos se inscriben en la anterior clasificación formal. Existen sin embargo unos pocos formalmente diferenciados por aislar una propiedad o elemento singular, sin referencia a acciones, personas o seres. Es el caso del cerro *Tanatikën* (cerro “Frío”) o de *Chanka piyan* (“Gran Chara”).

La clasificación anterior nos aproxima a la forma de entender y clasificar el espacio entre los E’ñepa, pero al mismo tiempo nos presenta una pregunta: ¿hasta qué

punto se trata de meras descripciones y no de topónimos? Para esta pregunta tenemos una respuesta teórica y otra metodológica.

La respuesta teórica observa la multitud de topónimos occidentales cuyo origen descriptivo es conocido –aunque no conserven su sentido– (por ejemplo Ourense del latín Auriense por su antigua abundancia en oro), y cuestiona así el límite conceptual.

En cambio, la respuesta metodológica, es decir, la contextualización etnográfica, obliga a analizar dónde comienza realmente el uso de topónimos entre los E’ñepa. La identificación de lugares tuvo lugar en el contexto de un proyecto de autodemarcación territorial motivado por la conciencia política recientemente adquirida por los E’ñepa. Hasta la fecha, los E’ñepa no necesitaron disponer de una toponimia precisa y estable para su forma de vida seminómada, como tampoco necesitaron múltiples nombres y apellidos para comunicarse socialmente. Así, durante las expediciones que se realizaron para registrar con un GPS las coordenadas de cada punto, descubrimos que en la mitad de los lugares era preciso decidir o acordar un nombre adecuado. En otras palabras, pensábamos que íbamos a “hacer un mapa”, cuando en realidad fuimos, buena parte del tiempo, a “bautizar” sitios. El ejemplo extremo son los nombres totalmente arbitrarios, como el Caño *Asuka yintyo*, “donde se toma azúcar”, bautizado así porque los expedicionarios nos detuvimos a preparar y beber un poco de agua con azúcar; o los referidos a anécdotas obscenas, como *Murayojto*, “donde se coge una burra”, que hace referencia a un episodio de zoofilia protagonizado por un criollo. Sin embargo, al margen de los casos citados, una parte importante de los nombres registrados son usados naturalmente por cualquier persona de la comunidad. Es decir, aunque su origen histórico sea relativamente reciente, constituyen referencias estables, y por tanto implican una forma de toponimia.

De todos modos, el carácter descriptivo de los topónimos E’ñepa limita precisamente su utilidad. Los lugares con nombres como “Donde se caza babo” (*Onwe pumoto*) pueden repetirse indefinidamente en un mismo territorio (de hecho, esta circunstancia era tenida en cuenta a la hora de “bautizar” los puntos georeferenciados). Por esta razón, como sucedía con los nombres personales, los topónimos criollos resultan particularmente útiles y atractivos. Sucede además, como observa Henley (Henley 1982, 18), que la población criolla tiende a disponer de nombres para cualquier rincón del territorio, aunque no habiten en él. Esta amplia oferta es aprovechada por los

E’ñepa y da lugar a diferentes situaciones. Por un lado encontramos el uso de topónimos criollos que relegan otros posibles en la lengua E’ñepa. Por ejemplo, el Río Morocoto, era llamado en E’ñepa *Kana’pon* (“Donde hay pescado”), pero hoy en día la segunda forma se considera un vestigio –o un gesto de afirmación étnica–. En segundo lugar encontramos opciones paralelas. Por ejemplo, el lugar llamado por criollos e indígenas Manteco, es también citado entre los E’ñepa como *Kei’pon*, que significa “curso o acumulación de agua donde hay mantecos”. En estos casos cabe preguntarse si existe traducción y en qué sentido, pero más allá del origen la funcionalidad es clara: el topónimo en castellano enriquece la toponimia y permite una concreción superior. Por último, en el intercambio lingüístico observamos una opción asimiladora. Ésta consiste en adaptar fonéticamente los topónimos recibidos de los criollos hasta que resultan irreconocibles. Por ejemplo, el lugar conocido en castellano como California, es denominado (y transcrito) *Kripoñe* en lengua E’ñepa.

A pesar de estos fenómenos constatados, debemos relativizar local e históricamente la dependencia toponímica de los indígenas hacia los criollos. Dumont (J.-P. Dumont 1977b, 89) niega la existencia de topónimos E’ñepa, mientras que Henley (Henley 1982, 18) cita nombres descriptivos con uso limitado y subraya la dependencia de la toponimia criolla. Frente a estas posturas, Zent y Zent (Zent y Zent 2006, 89) afirman:

Los E’ñepa nominan sus lugares a través de nombres propios (no analizables) y permanentes. La percepción espacial está codificada y referenciada más en términos de rasgos topogeográficos que bióticos o personales. La mayoría de los rasgos topográficos y geográficos están nominados y asociados claramente con algún aspecto de la historia cultural.

¿Cómo se explica la diferencia abismal entre las conclusiones de estos autores? Henley y Dumont desarrollaron su investigación principalmente en comunidades situadas en el área occidental del territorio abarcado por la etnia. Este extremo del territorio fue el último en ser alcanzado por la expansión migratoria que se inició a mediados del XIX, y por tanto a penas puede atribuirse un siglo de presencia a su actual población E’ñepa. En contraste, la investigación de Zent transcurre en las cabeceras del río Cuchivero, el origen de las citadas migraciones. De acuerdo con las crónicas históricas, es aquí donde la presencia E’ñepa ha sido más constante a través de los

siglos (ver capítulo 2). Las comunidades que centran nuestro estudio, Kei’pon y Wi’pon, son resultado del proceso migratorio pero se encuentran relativamente próximas al alto Cuchivero. En la exhaustiva georeferenciación realizada en ellos, salvo excepciones poco nítidas, la toponimia es, como vimos, fundamentalmente descriptiva. Sin embargo, gracias a la cercanía geográfica y al conocimiento etnohistórico transmitido en las Narraciones Heredadas, estas comunidades reconocen lugares con nombres propios (no analizables) precisamente situados en la zona del alto Cuchivero: Arewa, Sawi, Pochepërëjpë, etc.

Como conclusión a este apartado y a la anterior discusión, proponemos considerar la toponimia E’ñepa no sólo como un fenómeno con características propias, sino como un aspecto local e históricamente variable. A lo largo de su territorio, los E’ñepa utilizan topónimos de profundas raíces históricas, nombres geográficos referidos a aspectos prácticos del presente, y denominaciones pragmáticamente adoptadas de sus vecinos criollos. Es importante comprender esta base compleja y dinámica para analizar la última faceta adquirida por la toponimia, la reivindicación étnica, faceta que observaremos en el contexto de la Universidad Indígena de Venezuela.

#### **5.2.4 El marco sociolingüístico**

A lo largo de este apartado hemos tratado de acercarnos a los aspectos lingüísticos de la enculturación y de la percepción del medio social y natural. La terminología de parentesco, los antropónimos y la toponimia han sido las guías de este análisis. Los nombres personales y los topónimos conducen la reflexión sobre el cambio cultural por la compleja interacción idiomática que experimentan. En realidad, antropónimos y topónimos representan la vía de penetración lingüística más universal y efectiva de la lengua nacional. Todo el mundo posee un nombre criollo, pero solamente una minoría puede considerarse competente en el manejo del castellano. Son los maestros quienes mejor hablan castellano, aunque con evidentes errores y limitaciones expresivas, seguidos en competencia lingüística por las personas más escolarizadas que han conocido la emigración. Llama la atención la dificultad comunicativa en castellano de jóvenes con una escolarización de 8 o 10 años cuando no han vivido la emigración laboral. Las personas que por su edad no han sido escolarizadas y las mujeres en general

se basan en una lengua pidgin entre ambos idiomas para comunicarse con los criollos. Por último, el castellano simplemente no incumbe a los niños sin escolarizar. Como señala Mattei-Muller (Mattei Muller 1994, xiii), la situación de la lengua E’ñepa contrasta con las de otros pueblos de la Guayana venezolana como los Kari’ña y los Pe’món, donde encontramos jóvenes monolingües en castellano.

Al margen del grado de bilingüismo o extensión de la competencia lingüística, los valores diglósicos afectan de forma incipiente a las comunidades. Por un lado, como indicamos, el prestigio y la efectividad simbólica atribuida al texto escrito es inversamente proporcional al número de personas que pueden manipularlo, y la escritura se asocia forzosamente a la lengua castellana (ver apdo. 4.4.3). Por otro lado, el poder adquisitivo y político de los maestros y otros cargos públicos se asocia necesariamente al dominio del castellano. Estos actores y su escenario más representativo, la escuela, serán analizados más abajo.

Al examinar la forma en que los E’ñepa nombran, hemos desembocado una y otra vez en la pregunta “¿Qué es un nombre propio, un antropónimo, un topónimo?”.

Los nombres personales E’ñepa constituyen nexos esenciales en el sistema simbólico indígena, y sirven para identificar social y culturalmente antes que para individualizar sujetos. En la actualidad, los antropónimos criollos se encuentran plenamente integrados, debido a la labor de aculturación planificada de distintos agentes así como a las ventajas prácticas advertidas por los indígenas. Pero los nombres criollos de ninguna forma sustituyen a los nombres personales vernáculos (de adultos) en los contextos y funciones que les competen.

La toponimia vernácula nos habla de la relación práctica y simbólica con el medio habitado, mientras que los lugares nombrados en castellano se explican fundamentalmente como un aprovechamiento pragmático del repertorio ajeno.

En última instancia, la experiencia de *tener un nombre y nombrar el mundo* se desarrolla actualmente en un contexto sociolingüístico que favorece a la lengua de la sociedad envolvente. La diglosia define las relaciones de poder, aunque la lengua superior se limita a usos específicos y apenas es dominada por una élite. Con todo, la percepción de una lengua amenazada constituye, como veremos, un ingrediente fundamental en la nueva etnicidad gestada en la Universidad Indígena de Venezuela.

### 5.3 Aprender haciendo

La forma en que un E’ñepa adquiere conocimientos y habilidades a lo largo de su vida nos proporciona importantes elementos de contraste con el modelo educativo que inspira el sistema escolar estatal. La fuente de la descripción que sigue es la convivencia cotidiana en los contextos contemporáneos que centran este estudio, si bien su validez es corroborada por las primeras obras generales sobre la etnia (Henley 1988, 264-268, Mattei Muller y Henley 1978). Se distinguen a continuación 3 características esenciales en el proceso vital de aprender a ser y a hacer: 1) los contextos donde se aprende son abiertos e incluyentes; 2) el aprendizaje es intrínsecamente práctico; y 3) adquisición de conocimiento y maduración personal son procesos interdependientes.

En primer lugar, como hemos indicado, resulta difícil distinguir ámbitos de interacción social o actividades económicas destinados exclusivamente a personas adultas. Existen, no obstante, condicionantes relacionados con la identidad de género: los niños de menor edad permanecen generalmente con las mujeres mientras que los muchachos (varones) iniciados se agrupan con los varones adultos. Se observan, también, límites relacionados con la peligrosidad física o simbólica de algunas situaciones, como la caza mayor o el acceso a lugares *tame* (“sagrados”), reservadas a personas adultas. Con estos condicionantes y excepciones, las actividades de subsistencia, los rituales o los escenarios de acción política, se caracterizan por la participación abierta de los pequeños. Sujeto al cuerpo su padre o su madre, el bebé atravesará las montañas en busca de recursos o participará en la coreografía de una ceremonia. Los niños que ya corretean, durante los rituales beben cerveza de yuca y bailan de madrugada entre sus mayores, aunque al alba sean los primeros vencidos por el sueño. En los eventos políticos, son testigos de los argumentos y acuerdos formulados por sus padres, y asimilan desde edad temprana el protocolo de la asamblea. La naturaleza abierta de estos contextos puede leerse a la inversa. No existen en la cultura E’ñepa contextos aislados dedicados a enseñar ni responsables específicos de esta labor, con excepción de determinadas secuencias de los ritos iniciáticos. Sí encontramos momentos explícitamente dedicados a transmitir conocimiento y actores idóneos para esta labor. Así, en las horas que preceden o suceden al sueño, o en el transcurso de una

fiesta, corresponde a un conocedor distinguido relatar las Narraciones Heredadas (Villalón 1992, 56-58). Durante las expediciones por el bosque, las personas de más edad descubren los secretos e historias de cada paraje a los jóvenes que los acompañan.

Los niños no aprenden solamente observando y participando en cualquier contexto social. Fundamentalmente “aprenden haciendo”. La persona en formación asume de forma lúdica y progresiva responsabilidades en la economía familiar. Sus juegos son significativos para sus responsabilidades futuras, y las obligaciones adquiridas progresivamente provienen de aquellos juegos. Esto implica concepciones particulares del aprendizaje como del trabajo. Bartolomeu Meliá formula nítidamente este principio común en la educación indígena: “O indio, que brincou de trabalhar, depois vai trabalhar brincando” (Meliá 1979, 19). Con 5 o 6 años ya acompañan y echan una mano a sus padres en las labores agrícolas, la recolección silvestre o la pesca con barbasco. Las tareas más áridas no se imponen, mientras que las más amenas, como la captura de pescaditos, se conceden plenamente a los aprendices. Desde el punto de vista indígena, la función económica o instructiva de estos ensayos no resulta evidente, y en ocasiones se somete plenamente a su carácter lúdico, como se ilustra en este fragmento de la autobiografía de Tose Alberto Mendoza, alumno de la UIV (Mendoza (Tose) 2002).

1} ¿Cómo era mi vida cuando era pequeño?

Cuando era yo pequeño tenía mucha fiebre. Y también jugaba con los otros muchachos ahí mismo mi comunidad. Jugaban como cualquiera para las flores [Las Flores, comunidad campesina en la vecindad]. Y también andaba con mi mamá de conuco para ayudar en el conuco. También iba de cacería con mi hermano. Salía para pescar cerca de la misma comunidad. Mi hermano sacó 20 pescados ahí mismo en la comunidad. O también salía con mi mamá a buscar una fruta para comer. Durante ese momento yo lloraba porque quería comer la fruta. Me gustaba matar a los pajaritos con otros muchachos con la cerbatana. Y también con mi papá andaba a buscar una carnicita<sup>100</sup>.

La adquisición de habilidades y responsabilidades refleja progresivamente la división sexual del trabajo en la cultura E’ñepa. Los varones practicarán con instrumentos de caza mientras las niñas aprenden ayudando a sus madres. Una responsabilidad significativa en diferentes aspectos es el cuidado de los hermanos

---

<sup>100</sup> Texto corregido gramatical y ortográficamente.



menores. A penas se valen por sí mismos, los infantes, especialmente las niñas, ya cuidan de los más indefensos. Obviamente, con esta labor se adquieren habilidades posteriormente necesarias y se contribuye económicamente al liberar a los padres. Pero, más allá de esos aspectos obvios, podemos considerar la responsabilidad hacia los más pequeños como un factor determinante en la formación de la personalidad, como formuló Margaret Mead (Mead 1928, 24):

Tan pronto un crío alcanza una edad en que sus demandas comienzan a resultar insoportables, otro más pequeño es puesto a su cargo, y el proceso completo vuelve a repetirse, cada niño siendo disciplinado y socializado mediante la responsabilidad hacia otro menor<sup>101</sup>.

La tercera característica de la educación E'ñepa para nuestra investigación es la amplitud y progresividad del proceso. Aunque la familiarización con las responsabilidades sea temprana, existe una actitud indulgente hacia los aprendices. Los niños, los adolescentes y los jóvenes mientras no son padres de familia se benefician de esta indulgencia. La autoridad, la responsabilidad y el conocimiento se acumulan en las personas con nietos. El sistema económico se basa en la distribución prácticamente homogénea de las tareas de acuerdo con el género del individuo (Henley 1982, 61 y ss.), y la única función social claramente especializada dentro del modelo heredado<sup>102</sup>, el chamanismo, requiere una madurez mínima para el aprendizaje (Quatra 2008).

La iniciación chamanística, exhaustivamente descrita por Quatra (2008), sintetiza las características de la educación E'ñepa. Debido a su dureza física, no se considera preparados a los jóvenes para asumir el proceso iniciático, y normalmente los aprendices son adultos ya casados y con hijos. De hecho, el punto de partida de la iniciación coincide con el nacimiento de un hijo o bien con la menarquía de una muchacha, es decir, al completar los ciclos que perpetúan la colectividad. Estos criterios refuerzan el mencionado vínculo entre madurez social, conocimiento y liderazgo. En segundo lugar, se trata de una experiencia de descubrimiento personal a través del

---

<sup>101</sup> Traducción realizada por el doctorando del texto original en inglés.

<sup>102</sup> Obviamente, las figuras de profesionales cualificados externamente y asalariados, como los maestros y los enfermeros, rompen con la relativa homogeneidad en términos de poder y de habilidades o conocimientos.

ensayo; comparte por tanto el carácter flexible de las situaciones educativas hasta ahora descritas (Quatra 2008, 54):

En plena armonía con la idiosincrasia de los e’ñepa, la formación de un *i’yan* [chamán] es un proceso muy personal. El maestro es consciente de que cada persona reacciona de manera distinta a otra y tiene tiempos de asimilación diferentes. Por eso, la iniciación de los *i’yan* no tiene pautas o lapsos de tiempo prefijados. Ciertamente es un proceso larguísimo, pero puede y debe ser interrumpido y retomado varias veces conforme a las necesidades y posibilidades concretas de cada *yutupan* [aprendiz], que será el que tome las decisiones en esta materia.

Finalmente, el *aprender haciendo*, jugando o *simulando*, constituye la característica central de la iniciación chamánica. La complejidad del aprendizaje radica en cómo adquirir habilidades técnicas para situaciones intrínsecamente extraordinarias, es decir, las situaciones creadas por la enfermedad de un paciente que requiere una intervención física y/o sobrenatural. Es preciso simular o recrear tales situaciones mediante una profusión de recursos simbólicos (Quatra 2008). Tales *simulaciones* pueden reconstruir fenómenos observables por cualquiera, como la curación de una herida causada por un objeto cortante (Quatra 2008, 60):

Para simular la curación de heridas causadas por objetos cortantes o punzantes, como machetes, cuchillos, lanzas, etc., el *yutupan* [aprendiz] da un golpe de machete a un tronco *arikonyo’* provocando algo parecido a una cortadura en el cuerpo humano. Del tronco de ese árbol sale savia de color rojo, que simboliza la sangre, y el *yutupan* chupa el tronco alrededor de la incisión, tal como la hará en una curación real para detener el flujo de sangre.

Pero es preciso simular también las operaciones que deberán realizarse en el plano sobrenatural, en el ámbito de lo que escapa a los sentidos de la gente común y solamente los chamanes pueden percibir. Por ejemplo, el *i’yan* debe ensayar el vuelo que lo transporta a las moradas de los espíritus donde deberá resolver la enfermedad de su paciente. Con este fin, consume brebajes vomitivos y repite el siguiente ejercicio (Quatra 2008, 63):

Cuando ya ha terminado de vomitar, el *yutupan* busca un bejuco fuerte, lo agarra con sus manos, toma impulso y, colgándose se lanza y salta hacia delante. Esto representa el vuelo que el *i’yan* debe emprender hacia las montañas para llamar a los espíritus. Al bajarse del bejuco, el *yutupan*

empieza a practicar los diálogos que normalmente entabla el *i’yan* con los espíritus durante sus visitas a las montañas y durante las curaciones.

Estas simulaciones podrían compararse con la memorización y reproducción de textos que caracteriza la capacitación profesional en el sistema educativo estatal. En ambos casos se trata de una sustitución simbólica de experiencias inaccesibles al aprendiz. Pero aquí los símbolos no son letras y números sino los elementos brindados por la naturaleza. Además, se trata de una experiencia profundamente personal, puntualmente aconsejada por un maestro pero basada en el retiro solitario en la selva.

En síntesis, el modelo de aprendizaje en la cultura E’ñepa, abierto, práctico y continuo, ofrece contrastes importantes con el sistema escolar estatal-religioso, así como conexiones con la metodología experimental de la Universidad Indígena de Venezuela descrita en el segundo bloque de esta tesis.

## **5.4 La educación oficial: aulas y maestros**

En el presente apartado nos centramos en una dimensión nueva del proceso de enculturación: la escuela. Describimos en primer lugar la experiencia del niño en los límites físicos y simbólicos del aula, para luego detenernos en su interlocutor, el maestro, mediador entre las dos sociedades confluyentes.

### **5.4.1 La Escuela**

El análisis que presentamos a continuación se basa en la observación de dos jornadas lectivas en una de las comunidades y de la experiencia de sustituir al docente en la otra, en ambos casos con alumnos entre los 5 y los 13 años aproximadamente. La razón de no contar con un trabajo de campo más amplio en este terreno es precisamente

un problema estructural de la educación oficial en las comunidades indígenas: el absentismo laboral de los docentes. No obstante, estas oportunidades fueron suficientes para observar los intensos contrastes en la convivencia de dos modelos educativos, el oficial y el indígena.

Comencemos por el espacio físico. Las escuelas de Kei'pon y Wi'pon son habitáculos rectangulares techados con zinc. En un caso las paredes son de bahareque y cuentan con una franja de ventilación, y en el otro son de bloque sin vanos de ningún tipo. En ambos, las planchas de zinc en el techo concentran el calor y crean una diferencia de temperatura respecto al exterior. Esta extraordinaria sensación de calor contrasta con la frescura de las viviendas E'ñepa generalmente techadas con hojas de palma. El hermetismo de un habitáculo tan pequeño repleto de alumnos también afecta a la calidad del aire. Afortunadamente, los niños son enseñados a entrar y salir de clase para echarse pedos. Como hemos sugerido, la estructura arquitectónica no plantea únicamente problemas funcionales, sino que constituye por sí misma un símbolo vehicular del cambio cultural. Pero además, dentro del aula encontramos los símbolos explícitos de la cultura asimilante: patria y religión (ver fotografías).

Junto al propio edificio y su decoración, el comportamiento de los actores (docente y alumnos) sirve para delimitar simbólicamente el tiempo y el espacio de la escuela. El cuerpo y el nombre se adaptan al contexto, y el rito marca la transición.

Todos los niños llegan a clase uniformados (camisa blanca y pantalón/falda oscuro) o al menos vestidos al estilo criollo, de cintura para arriba y para abajo. Este atuendo choca con la circunstancia habitual de estos mismos niños: fuera de clase, los más pequeños no usan otra prenda que sus collares, cinturones y pulseras, y los más grandes no suelen cubrir su torso. El calzado es la prenda más excepcional una comunidad indígena. Las cholas o chanclas y las botas de goma son apreciadas para caminar sin pisar espinas, pero la mayoría de la gente va descalza a cualquier lado, incluso a la ciudad. Los zapatos con cordones llaman particularmente la atención en este contexto. El maestro, que cotidianamente usa un simple short y camina descalzo, acude a la escuela con camisa nueva y pantalones largos, calzando zapatos de cordones.

Antes de entrar al aula los niños forman en filas y cantan el himno nacional con la bandera extendida. Es evidente que la mayoría imitan sonidos de palabras que no comprenden, y en el mejor de los casos logran pronunciar correctamente frases de

extraño significado metafórico (“gloria al bravo pueblo que el yugo lanzó”, “¡abajo cadenas!”). Pero el rito de unidad nacional no solamente se respeta, sino que se disfruta como cualquier otro despliegue ritual.

Si el alumno llega tarde a clase, saludará con un “Buenos días” antes de entrar. Esta conducta es excepcional no solamente por el uso del castellano, sino por la inexistencia de tal protocolo en la cultura E’ñepa. De hecho, el saludo a penas se ritualiza entre los E’ñepa. Es frecuente que dos personas que se cruzan en un camino intercambien un “¿Cómo estás? (*¿Ejkai’mën?*), Bien (*Karape*)”, y que en los actos colectivos se conjugue el verbo *asa’kama* (“saludar”) entre los reunidos. Sin embargo, dos personas que se reencuentran, incluso tras meses de separación, pueden no intercambiar gesto alguno, ni formal ni emocionado. Lo mismo sucede con las despedidas, cuya única fórmula verbal, de uso facultativo, es *wëten yu*, literalmente “me voy”.

Además de estos ritos adoptados, himno y saludo, durante la clase se cantan canciones cristianas. A la hora de comer, antes de repartir la comida financiada por el programa educativo estatal, los niños rezan el Padre nuestro y agradecen al Señor los alimentos que van a consumir.

Un tercer elemento distingue simbólicamente el espacio y tiempo escolar: el uso de nombres criollos. Como explicamos, los nombres indígenas infantiles son relativamente abundantes y no es necesario usar un nombre criollo para distinguir al niño citado o llamado. En Wi’pon, donde se conservan los nombres infantiles E’ñepa, cada niño es citado o llamado únicamente por su nombre indígena. Sin embargo, al entrar en clase, y solamente en este contexto, la pequeña Etsera pasa a llamarse “Margarita” en boca de su maestro, igual que Antua se llama “Pedro”, y Naikari “Miguel”. Se considera, por tanto, que el nombre indígena no pertenece al contexto cultural recreado dentro del aula, mientras que el nombre castellano propicia la contextualización.

Finalmente, debemos analizar el propio proceso de transmisión de conocimiento. La característica más evidente es que el maestro enseña a escribir en castellano usando la lengua E’ñepa. Esta propiedad es determinada por dos factores: el maestro no sabe escribir en su idioma, y los alumnos no comprenden el castellano. Con las matemáticas sucede algo parecido. En la pizarra se escriben símbolos matemáticos convencionales, y

los números se leen en castellano, a pesar de que la lengua E’ñepa permite contar hasta 20. Sin embargo, al explicar las operaciones, el maestro conjuga el verbo E’ñepa *yakitisën* (“sumar”). Cabe matizar que, aunque la clase se imparte necesariamente en E’ñepa, el maestro intercala constantemente nexos lógicos y expresiones del castellano: “pero”, “ahora”, “muy bien”, “a ver”... Por lo demás, el esquema lectivo es probablemente análogo al de cualquier escuela rural criolla con pocos recursos. Los alumnos copian, repiten y salen por turnos a la pizarra. Sin embargo, el escolar criollo que aprende repetitivamente emplea contenidos de su propia cultura, mientras que el alumno indígena adquiere fundamentalmente una capacidad mimética sin contenido. Al cabo de años de escolarización exhibirá una caligrafía magnífica, pero será incapaz de mantener una conversación coherente en castellano.

A pesar de las contradicciones, el hecho de disponer de un maestro E’ñepa crea unas condiciones mínimas de adecuación cultural, aunque en última instancia impere el modelo y contenido nacional. Suponemos que en las escuelas mixtas donde los E’ñepa continúan sus estudios con docentes criollos no existe conciencia de la especificidad cultural del alumno (por ejemplo, en un informe escolar sobre un joven indígena que pudimos ver decía sin otra referencia que “cuando escribe omite letras y sonidos”). El maestro E’ñepa no solamente comparte el código cultural, sino que probablemente dispone de aptitudes para educar superiores a sus homólogos criollos. Esto es posible porque mientras en el modelo social criollo la tutela e instrucción son funciones profesionalmente especializadas o en su caso reservadas a la paternidad, en la sociedad E’ñepa la responsabilidad de cuidar a los más pequeños se adquiere, como vimos, a una edad muy temprana. Esta aptitud culturalmente característica explicaría que, a pesar de imponer espacios, contenidos y formatos ajenos, las jornadas en la escuela E’ñepa se desarrollan con relativa armonía y felicidad por parte del alumnado. En las jornadas observadas los alumnos se comportaron disciplinadamente y el docente no empleó ninguna medida coercitiva. El maestro nos explicó que no puede “pegar” ni “regañar” a los alumnos porque de hacerlo no regresarían a la escuela. En efecto, la indulgencia hacia las personas que están formando su personalidad y la omisión del castigo físico caracterizan la socialización E’ñepa, y por tanto el maestro conducido contrariamente obtendrá la oposición de sus padres. Este punto, el equilibrio de poder entre maestros y padres, ocupa el siguiente epígrafe de este apartado.

#### 5.4.2 El poder de los maestros

Los maestros indígenas presentan un rasgo biográfico común: haber sido internados en escuelas misionales. Esta circunstancia, además de condicionar la concepción del mundo del futuro maestro, es la pieza clave el proceso de aculturación planificado por las instituciones religiosas. Se espera que los maestros instruidos por la misión, a pesar de sus limitaciones, actúen en su contexto con más eficiencia que los propios religiosos. En palabras de una misionera: “siempre hace más un maestro de ellos, que no un maestro que viene de fuera, aunque sea un nivel cultural más bajo”. Los maestros se convierten así en delegados estratégicos del modelo cultural nacional. Esta estrategia de reproducción-multiplicación cultural fue protagonizada originalmente por la Iglesia con el apoyo del Estado.

Los internados católicos, como el centro salesiano de la Isla Ratón o las escuelas de Fe y Alegría, siguen siendo claves para la escolarización completa de indígenas. Sin embargo, es el Estado el que otorga a los docentes la condición de funcionarios públicos. La percepción sistemática de un sueldo o el derecho a jubilación sitúan a estas personas en un régimen económico extraordinario. La cuantía de este sueldo es razonable para subsistir en la ciudad. En la comunidad, donde el alimento se puede producir y no existen gastos, el salario del maestro supone una fortuna. Esta posición ventajosa se optimiza en algunos casos al concentrarse los puestos públicos en torno a un mismo núcleo familiar, que podría conformar una suerte de grupo corporativo político-económico.

Los maestros no impulsan la aculturación simplemente en las aulas. Su forma de vida y conducta en general contribuye de diferentes maneras a fomentar el cambio cultural. La casa del maestro de Wi’pon es la única en la comunidad construida con muros de bahareque, y se diferencia también por presentar una especie de porche, estructura ajena al modelo arquitectónico indígena. En Kei’pon, debido probablemente a la influencia misionera, la mayoría de las viviendas son de bahareque (ver apartado 3.3.3). Las construcciones que componen la morada de la maestra son también de bahareque, pero se distinguen de las demás por la pintura blanca que cubre sus paredes, el techo de zinc, y las ventanas en medio de los muros. Dentro encontramos elementos insólitos en una vivienda E’ñepa: una estantería, una cama, cuadros, figuras y postales

religiosas. En otras palabras, sería difícil distinguir la casa de la maestra de Kei’pon de la de un vecino criollo. El único caso registrado (en nuestro trabajo de campo) de cría de ganado por parte de E’ñepa corresponde a la familia de la maestra de Kei’pon. El siguiente nivel de integración cultural lo representan algunos maestros que deciden directamente vivir entre los criollos, como sucede en una comunidad cercana a Kei’pon.

Otra faceta evidente del papel cotidiano de los maestros en la aculturación es el comportamiento sociolingüístico. Hemos observado a los maestros dirigirse a otros indígenas en castellano, en ocasiones puntuales o de forma intermitente en un discurso. Es posible que tal conducta fuese una deferencia hacia el antropólogo. Sin embargo, esos cambios de idioma no sucedían en otras personas casi tan competentes en castellano como los maestros, ni siquiera cuando el antropólogo apenas comprendía la lengua. Este empleo del castellano obedece más bien a motivos sociolingüísticos. Por un lado el maestro, en términos de Bourdieu (Bourdieu 1985) se *distingue* mediante el capital simbólico que supone su competencia lingüística en la lengua dominante. El docente, merced a esa competencia lingüística, se impone como interlocutor con el poder político exterior, misioneros y agentes gubernamentales. Por otro lado, el propio discurso distribuye sus elementos entre un idioma y otro, por razones de pertinencia cultural y por el énfasis generado en el contraste. A continuación introducimos un fragmento del discurso de un docente que ilustra esta pauta.

“Es muy bonito que yo digo, como soy docente, yo digo “yo enseñé cinco, cinco está en bachiller, está uno está estudiando en Valencia y uno está en el Callao”. *Yakamaseña ejke* [no hay para decir eso]. *Ejke nakaman* docentes [No hay *docentes* que dicen]. ¿Dónde están los docentes diciendo “yo tengo alumnos que ya salió cinco alumnos de sexto año”? *Ejke, ejke*. Maestro *konton najki’ejke* [los *maestros* no pueden decir eso]. *Mën mën* [eso], eso es lo que tiene que ser docente. No que voy a hacer el diez y al último vaya a cobrar. *Mën pì. Mën pì mën* [Eso no es. Eso no es]. Lo que ser tiene que vocación es de ser enseñar. Si en la comunidad *në sī prentyapoka tikon chimpë* [los niños nunca aprenden]... Yo tengo que... yo tengo que preocuparme por los alumnos.

A pesar de su superioridad económica y su capacidad de interlocución cultural, los maestros no evitan el juicio moral de la comunidad. Posiblemente en este juicio subyacen principios culturales contrarios a la acumulación de poder. En cualquier caso, los argumentos contra los maestros, recogidos en diferentes comunidades y foros



colectivos, son concretos y explícitos. Se critica su grave y generalizado absentismo laboral, percibido como un “robo” a la comunidad, así como el fracaso escolar de sus alumnos<sup>103</sup>. Estas acusaciones no se expresan directamente a los implicados. El enfrentamiento directo no se considera una conducta apropiada. En su lugar, se confía en la eficacia simbólica del chisme. Así, en estas discusiones se sugiere a los capitanes que “despierten” y ejerzan su derecho a denunciar la situación de absentismo ante el Ministerio de Educación, pero tales acciones nunca se producen. A modo de hipótesis sugerimos que, en última instancia, el sentimiento de pertenencia a la comunidad del docente determina su grado de permeabilidad a esas inquietudes, y la disociación cultural redundará en la indiferencia.

Por otro lado, el fracaso escolar percibido no puede atribuirse sólo a los docentes. Los maestros se quejan de los compromisos familiares que obligan a los alumnos a faltar a clase o de los pagos impuntuales de la administración. Pero más allá de los factores observables en la interacción inmediata entre maestros, alumnos y padres, en el programa educativo oficial existe un problema de pertinencia cultural. Este problema, analizado a lo largo del presente capítulo, no figura entre las quejas de los padres respecto a los maestros. No se denuncia que los maestros enseñen a los alumnos únicamente el repertorio cultural criollo, lo que se denuncia es que no lo hagan frecuente y eficazmente. Será en un contexto innovador, el desplegado en la Universidad Indígena de Venezuela, donde se gesticule la demanda y exigencia de un programa educativo con raíces indígenas.

A lo largo del apartado aquí concluido hemos analizado un contexto determinante del cambio cultural, la escuela, y el papel de los actores asociados a él, los maestros.

---

<sup>103</sup> En la reunión de la Asamblea del Pueblo E’ñepa celebrada en julio de 2004 en Caicara del Orinoco, el Director de la red local de escuelas indígenas, el E’ñepa Jesús Bitriaga, lamentaba que en el año en curso de toda la población escolar solamente tres jóvenes E’ñepa cursaban el bachillerato, y achacaba la situación a la desidia de los maestros que no lograban promover a sus alumnos. El dato se ajusta a las cifras aportadas en el apartado 9.1.

La descripción etnográfica del contexto escolar evidencia que, si bien los ritos y símbolos desplegados en la escuela se ajustan sencillamente a las convenciones del sistema nacional, para los E’ñepa entrañan una dimensión semántica particular: son la puerta de acceso a un espacio cultural distinto, que existe como excepción (con un horario y un habitáculo específico) en medio del universo propio. En el aula los maestros realizan una función singular y compleja, en la que emplean códigos sociales, lenguas y contenidos de diferente origen. Se establece así un escenario liminal, impropio de ambos mundos, aunque orientado al modelo dominante.

Fuera del aula, los maestros son también sujetos liminales, a caballo entre las dos sociedades. Sus prerrogativas como agentes del nuevo orden cultural son contrarrestadas por el rechazo a las jerarquías políticas intrínsecas al modelo social E’ñepa. No obstante, su cometido, inculcar los valores, símbolos y sistemas de conocimiento de la sociedad criolla, en detrimento –sutilmente– de la herencia cultural indígena, no es cuestionado. Es decir, las comunidades aceptan la Escuela tal y como se encuentra planteada como medio cultural perteneciente a los criollos. Será en la Universidad Indígena de Venezuela donde se forje la conciencia de que otro tipo de escuela, definida desde elementos culturalmente distintivos, es posible.

En síntesis, el capítulo 5 ha servido para observar los modelos de enculturación indígena desde diferentes perspectivas e introducir con él problemas lingüísticos y sociolingüísticos de distinta naturaleza. La educación formal representa un punto de contraste respecto al modelo heredado, pero en ella observamos fundamentalmente experiencias fronterizas entre los sistemas culturales en contacto, situaciones al margen del replanteamiento etnicista del sistema educativo.

## 6 Coordinadas de la identidad colectiva E’ñepa en la cosmovisión heredada

El capítulo que se desarrolla a continuación explora el significado de la categoría *e’ñepa* como concepto polisémico relacionado con la identidad colectiva, la relación con la naturaleza, y la construcción de Los Otros. Apreciamos así la diversidad de facetas, matices y niveles asociados al concepto central, basándonos tanto en el uso cotidiano del idioma como en las complejas metáforas de las Narraciones Heredadas.

### 6.1 E’ñepa, “la gente”

En el apartado 2.1 hemos realizado un esfuerzo por reconocer a los E’ñepa en medio de una confluencia de etnónimos alternativos recogidos en documentos desde el siglo XVIII. Los criollos hoy en día llaman “Panare” a los E’ñepa, y hasta fecha reciente esta denominación predominó también en la bibliografía antropológica y en el uso de los agentes proteccionistas. Sin embargo, “Panare” debe considerarse un préstamo lingüístico al castellano procedente del Tamanaco u otras lenguas caribes, cuyo significado original no designaría a ningún grupo concreto. En cambio, *e’ñepa* es una forma de autodenominación colectiva existente en la lengua homónima. Esto no significa que *e’ñepa* sea estrictamente un etnónimo o *el* etnónimo. Antes de afirmar tal cosa debemos acercarnos al significado del término.

*E’ñepa* es una palabra usada constantemente al hablar porque su significado básico es “persona” o “gente”. Con este sentido aparece en frases corrientes como “Hay dos personas”, *Mo* (“hay”) *asa* (“dos”) *e’ñepa* (“personas”), o “La gente bailó”, *E’ñepa* (“la gente”) *atachimajpë* (“bailó”), por indicar ejemplos de traducción sencilla. Esta imprecisión terminológica, lejos de ser anómala, es común a otros pueblos de la Amazonía (Meliá 1979, 12). En segundo lugar, *e’ñepa* también designa a “los indígenas” en oposición a *tato*, “los criollos”. De esta forma los vecinos Wothuha, Ye’kuana o Hiwi’ e incluso grupos remotos a penas conocidos son referidos como

*e’ñepa*<sup>104</sup>. De todos modos, a los miembros de esos otros grupos indígenas no se les considera *apieke* (familia), y se especifica que “no hablan como *nosotros*”<sup>105</sup>. En definitiva, el grupo étnico *percibido* se basa en el reconocimiento de un vínculo de parentesco (aunque sea remoto o impreciso) entre comunidades, y en el uso de una misma lengua, pero no existe una palabra vernácula para referirse inequívocamente a este grupo. La peculiaridad de poseer un etnónimo ambiguo es común a otros pueblos cercanos, como expondremos más adelante. En estos casos, cada lengua dispone de una forma particular de autodenominación colectiva, pero todas pueden ser traducidas por “indígena”.

La situación descrita plantea una pregunta: ¿Es *e’ñepa* un gentilicio o un mero sustantivo? No interesa una respuesta enfrascada en definiciones lingüísticas universales. Esta pregunta pretende más bien una reflexión sobre el peso de los conceptos etnocéntricos a la hora de describir y clasificar a los *nativos*. En el capítulo 5 presentamos la naturaleza particular y la plasticidad histórico-local de la antroponimia y la toponimia E’ñepa. En el capítulo 2 observamos hasta qué punto el nombre y número de grupos étnicos depende del ojo del observador y varía históricamente. Si *e’ñepa* no es un gentilicio en toda regla, cabe preguntarse hasta qué punto los etnónimos son relevantes en otras culturas, o bien dilatar el concepto de etnonimia.

La reflexión anterior sirve para contextualizar un fenómeno central en el actual proceso de autoafirmación étnica: la reivindicación del gentilicio. Como reiteraremos más adelante, escribir y pronunciar la autodenominación colectiva vernácula dentro de un discurso expresado en castellano constituye intrínsecamente una afirmación de la etnicidad. Se trata de un gesto significativo porque los criollos se refieren generalmente de forma indiferenciada a “los indios”, o bien usan etnónimos ajenos como “Panare”. Es decir, la autodenominación vernácula implica un descubrimiento, una revelación. Estos

---

<sup>104</sup> En una ocasión presenciamos como un alumno de la UIV narraba a sus familiares el argumento de la película *La Misión* de Ronald Joffé, sobre las reducciones de Paraguay, refiriéndose a los protagonistas como *e’ñepa*.

<sup>105</sup> “*oromaepunkijpī nē’ kē anaya*”. La lengua E’ñepa posee dos formas de pronombre personal plural de primera persona. *Yutakon*, similar a “nosotros”, y *ana*, que especifica un sector al que pertenece el hablante dentro del “nosotros” posible (su uso podría compararse al *nós vs nosoutros* en gallego). Al distinguir a los E’ñepa entre otros pueblos indígenas se emplea el pronombre *ana*.

etnónimos esconden un significado original ambiguo e incluyente, pero en el contexto de las relaciones interétnicas en castellano adquieren un sentido diferenciador.

## 6.2 E’ñepa y nē’na (lo salvaje)

Una vez advertido el significado cotidiano del término *e’ñepa*, podemos explorar su ámbito como categoría epistemológica en la cosmovisión indígena. Para ello observaremos las relaciones de antonimia e identidad con otros conceptos, a través del sistema de conocimiento estructurado en las Narraciones Heredadas y el chamanismo.

Con el significado básico de “persona”, la palabra *e’ñepa* sirve para referirse a lo humano, lo inscrito en el orden cultural, en oposición a lo “salvaje”. En este sentido, el término contrapuesto a *e’ñepa* es *nē’na*. *Nē’na* significa ordinariamente “animal (no doméstico)”, pero también designa a los peligrosos agentes sobrenaturales que habitan el bosque, los *i’yanē* o *i’yarē* (literalmente “lo que encierra la montaña”). Esta distinción entre *e’ñepa* y *nē’na* es especialmente relevante para poder reconocer a un agente que imita engañosamente la apariencia y comportamiento humano, el *e’ñeri*. El *e’ñeri* se aparece al caminante solitario con la figura de una persona conocida, normalmente la propia esposa. Con esta apariencia engañosa, *e’ñeri* vuelve loco a su víctima o se la lleva para siempre. Por eso es importante advertir que a pesar de su apariencia humana “no es *e’ñepa*, es *nēna*”.

La oposición *e’ñepa* vs *nē’na* sirve para clarificar el significado del término que nos ocupa. Sin embargo, aunque *e’ñepa* vs *nē’na* puede traducirse por “humano” vs “salvaje”, el ámbito de estas categorías no coincide con las definiciones occidentales. En la cosmovisión E’ñepa el dominio abarcado por lo humano, el espacio de la cultura, excede los límites biológicos evidentes.

De acuerdo con las Narraciones Heredadas, todos los animales actuales “fueron *e’ñepa*” en el origen. Los episodios mitológicos relatan situaciones culturalmente características, como la celebración de una fiesta, la tumba de un conuco o la recolección de fruta. La peculiaridad radica en que sus protagonistas son mencionados

como “(el) danto”, “(el) morrocoy”, “(el) oso hormiguero”, etc. Estos personajes interactúan como E’ñepa, y sus experiencias condicionan los posteriores rasgos físicos y de comportamiento de los animales. Por ejemplo, el oso hormiguero posee su trompa porque fue transformado en el momento en que tocaba el clarinete *antaimé*; y el tigre en la actualidad no se alimenta de picures porque en una ocasión mitológica este roedor le salvó la vida<sup>106</sup>. Además de estos rasgos, los animales conservan también el nombre personal de cuando eran E’ñepa. Estos nombres son especialmente reconocidos en tres animales destacados por sus atributos sobrenaturales: el nombre Mañën corresponde a *Amana*, la boa constrictor; Wiñi’ a *Wi’*, la anaconda; y Puka a *Onwe*, el babo. Es posible también, aunque menos frecuente, reconocer los nombres personales de otros animales (por ejemplo el oso palmero se asocia al nombre Tose, el danto a Najtë, y Entyo a una variedad de babo). En última instancia, el origen común de los miembros de la fauna permite incluso considerarlos *apieke*, familia.

Esta identificación con los animales no se reduce al relato y su expresión lingüística. En el presente, la forma de interpretar la presencia y la conducta animal entraña una noción de los otros seres vivos como sujetos. Los alimentos que consumen, los lugares donde viven y diversos hábitos de los animales son significativos para los E’ñepa, sin que ese conocimiento se asocie necesariamente a la subsistencia<sup>107</sup>. Más allá de lo empíricamente observable, los animales son concebidos como sujetos por su capacidad de interlocución en el plano sobrenatural. En palabras de Najtë Epifanio Ortega, alumno y voluntario de la U.I.V., el babo, la boa constrictor y la anaconda “habla en idioma de nosotros”, “*amana* [boa constrictor] es *e’ñepa*”, “Babo es indígena, *Wi* [anaconda] es indígena, *amana* [boa constrictor] es indígena”, todos ellos son “personas”. Esta identificación lingüística con estos tres animales en cuanto agentes sobrenaturales se corresponde con el comportamiento real de los E’ñepa, que proceden,

---

<sup>106</sup> El contenido de las Narraciones Heredadas expuesto procede tanto de nuestras conversaciones con informantes como de las valiosísimas recopilaciones realizadas por Najtë Epifanio Ortega y Wiñi’ Aníbal Ortega en calidad de alumnos de la UIV, cuya publicación todavía no ha sido posible.

<sup>107</sup> Además de la toponimia y descripciones obtenidas durante la georeferenciación, tuvimos la oportunidad de colaborar en la traducción de un texto de Puka Rafael Carrasquel Brito de la comunidad Chaviripa sobre la fauna de su hábitat. El trabajo dedicaba un capítulo específico a cada especie, donde se describían en primer plano las vicisitudes de su forma de vida. En el texto, el animal era el sujeto protagonista. Lamentablemente esa traducción y edición del texto en un manual escolar no pudo ser completada, y tampoco conservamos copia de tan valioso documento.

como pudimos observar, con sumo respeto al interactuar con ellos. En todo caso, es el chamán quien puede “ver” a estos agentes en su dimensión de personas y conversar con ellos. Para lograrlo el chamán debe transformarse en uno de ellos y acceder a su morada. Es decir, debe adoptar su punto de vista, su posición subjetiva.

Los elementos arriba descritos, observados fundamentalmente en Kei’pon, han sido también destacados por Quatra (2008) en su extenso estudio sobre el chamanismo en la comunidad E’ñepa Kayama. Este rasgo de la cosmovisión común a otros pueblos indígenas fue denominado por Eduardo Viveiros de Castro “perspectivismo” (Quatra 2008, 36):

El perspectivismo expresa la convicción, manifestada tanto en las narrativas mitológicas como en las prácticas rituales y en la vida cotidiana, que el mundo está poblado de seres dotados de subjetividad, agencia, volición, cultura y organización social. Humanos, animales, espíritus, plantas, rocas u otros elementos de la naturaleza y hasta herramientas y artefactos, son personas (o pueden serlo bajo ciertas condiciones) y, como tales, ocupan en el cosmos una posición, un punto de vista y una *perspectiva* propia [...] Sin embargo, es posible que algunas personas y en determinadas circunstancias se transformen y adopten el punto de vista de otros seres [...] Los expertos en la administración de estos cruces de perspectivas son generalmente los chamanes, por lo cual la cosmología perspectivista amerindia es, simultáneamente, una cosmología chamánica y viceversa [...]

En síntesis, la palabra *e’ñepa* implica mucho más que un rótulo étnico. Con ella se niega y se afirma la identidad no sólo con otros grupos humanos, sino con aquellos seres (animales o “salvajes”) que sólo los chamanes pueden reconocer plenamente como “personas”, y que comparten un raíz común en el origen del mundo relatado en las Narraciones Heredadas.

### 6.3 *E’ñepa y tato* (criollo)

En los próximos epígrafes tratamos de explicar el significado de las dos categorías étnicas fundamentales en la cosmovisión E’ñepa: *e’ñepa* y *tato*. Para ello mostraremos las relaciones de equivalencia de estas categorías con las figuras de dos simios que

habitan el paisaje E’ñepa, el “mono” y el araguato. Finalmente, analizaremos distintos episodios de las Narraciones Heredadas, donde las imágenes étnicas se articulan con el devenir histórico.

### 6.3.1 E’ñepa vs tato = araguato vs mono

La forma en que los E’ñepa perciben a los animales nos devuelve al punto de origen del análisis: la etnicidad. Arriba observamos que todas las especies pueden adscribirse de forma indirecta a la categoría *e’ñepa*, y que algunas pertenecen de forma explícita a esta categoría. Sin embargo, de la fauna salvaje que habita el territorio E’ñepa se excluye explícitamente una especie, el “mono” (*arkon*)<sup>108</sup>. En lugar de identificarse con *e’ñepa*, el mono se identifica con el criollo (*tato*). Esta excepción se relaciona, tanto en la lógica implícita como en la expresión, con el icono animal contrapuesto, el araguato.

El papel del mono en las Narraciones Heredadas es nefasto. En el episodio de la formación de la mujer se le atribuye en primer lugar la negligencia de pretender crear la vagina en una pierna. Afortunadamente el araguato corrigió la actuación de su antagonista y formó este órgano en la entrepierna. En otra versión su papel no es negligente sino vil. Una vez formada la mujer aparece en la escena el mono. Al verlo llegar, los presentes comentan “No es igual qué nosotros. Es malo”. El mono viola a la mujer recién formada, y este acto es el origen de la menstruación y del sufrimiento en los partos “como castigo de Mareoka<sup>109</sup>.” Estas secuencias subrayan la necedad y la vileza del mono, pero además, a través de la metáfora del criollo en el mono, articulan la ideología de género con la frontera étnica, e implícitamente proscriben la unión sexual con el *otro*.

En otro episodio de las Narraciones Heredadas el mono desobedece al chamán y abre la chácara donde éste guardaba una cigarra. La cigarra, instrumento mágico del

---

<sup>108</sup> *Arkon* denomina a una especie concreta de mono capuchino, *Cebus nigrivittatus* (Mattei Muller 1994, 22)

<sup>109</sup> Estos relatos proceden de las conversaciones con informantes, del trabajo de recopilación realizado por Najtë Epifanio Ortega y Wiñi’ Aníbal Ortega, y de las actas de encuentros intercomunitarios celebrados en la Universidad Indígena de Venezuela.



teúrgo, se escapa de la chácara y se pierde. El mono actúa de forma inconsciente e irrespetuosa y merece un duro castigo, de modo que el chamán condena al mono a convertirse en criollo (Villalón 1992).

En contraste, otro simio, el araguato<sup>110</sup>, protagoniza positivamente los acontecimientos del tiempo mítico. El araguato era un “cacique” de aquella primera gente, de él aprendieron a cantar. En el momento de su transformación su cuerpo estaba pintado con los tintes rituales para celebrar un fiesta, por eso su pelambre es rojo como el onoto y su rostro negro como el caruto (Mattei-Muller 1992, 27).

Al preguntar por qué se asocia al criollo con el mono y al E’ñepa con el araguato, las respuestas remiten a la metamorfosis mítica<sup>111</sup>, pero también interpretan las características físicas y el comportamiento observable en estos simios. Alegan que la cabeza del mono es pequeña y su rostro blanco como el del criollo, mientras que la cara y las manos del araguato son negras como en los E’ñepa pintados para la danza. El mono, al igual que el criollo, a penas sabe silbar, y en cambio el araguato sabe cantar como el E’ñepa. El mono es *tinchakejke* (bobo) y *arokope* (demente), mientras que el araguato es *tinchake*, inteligente. A partir de un extenso análisis del binomio criollo:mono vs e’ñepa:araguato basado en las narraciones heredadas, y de la comparación con estudios zoológicos de estas especies, Villalón (Villalón 1992, 195-196 y 144) concluye:

Estas conceptualizaciones que codifica el texto son posibles, significantes y efectivas merced a la imagen predominantemente negativa de *arakon* [mono] en la cultura e’ñepa, donde este animal configura la antítesis cultural del respetado araguato. En contraste con éste último, *arakon* [mono] es un animal más pequeño de color parduzco, cenizo o siena. Posee una mancha oscura en la coronilla a modo de casquete que se extiende frente a las orejas en forma de patillas. El hocico del [mono] tití, además, forma una mancha negruzca que recuerda al bigote y la barba del occidental. Este animal roba en los plantíos y persigue y atrapa insectos inclusive en la techumbre de las churuatas (Cabrera y Yepes 1960:97, 94) [...] Sobre todo, son animales de hábitos desordenados, ruidosos, turbulentos, impertinentes, e imitativos [...] A parte de las mencionadas analogías en ciertos detalles fisionómicos, los e’ñepa asocian la domesticabilidad

---

<sup>110</sup> El araguato (*Alouatta sp.*) es un mono de 70 a 80 cm de altura, pelaje de color leonado oscuro, pelo hirsuto en la cabeza y barba grande (Mattei Muller 1994, 122, Diccionario de la R.A.E. 2011)

<sup>111</sup> Villalón (Villalón 1992) destaca que la metamorfosis mono-criollo invierte el sentido general de las transformaciones y simboliza un descenso ontológico que situaría al criollo por debajo del resto de los seres.

del *arakon* [mono] con el rasgo de servilismo y dependencia que advierten en ciertos grupos sociales criollos, como los peones, sirvientes y soldados. Adicionalmente, la percibida volubilidad del criollo, estridencia de su habla y exuberancia de su gesto, evocan los atributos focales polarizados en la imagen negativa del *arakon* [mono]

...

Comenzando por lo más superficial, notamos que el araguato es el primate más grande de la región y el que tiene mayor parecido con el hombre. Posee una pelambre rojiza que los e’ñapa asocian con el color de su piel, usualmente cubierta de onoto. Vive en bandas organizadas bajo el mando del macho más viejo, el cual tiene el privilegio de cantar solo o de dirigir el “coro” de la tropa (Cabrera y Yepes 1960: 107). Esta característica del comportamiento social del araguato le resulta muy llamativa a los e’ñapa, quienes establecen una analogía con su propio comportamiento ceremonial en el cual el líder o chamán ejecuta los solos y dirige el coro de participantes. Adicionalmente, el araguato se mueve con donaire, muy pausadamente, y no acepta el cautiverio (Emmons 1990: 124-25; Gremone, Cervigón, Gorzula, Medina y Novoa s.f.: 35). Los e’ñapa valoran positivamente este conjunto de cualidades físicas y caracterológicas, estimándolas muy afín a los ideales de presencia y conducta que profesan.

En conclusión, si antes podría afirmarse que la cosmovisión E’ñepa diluye el significado del etnónimo, ahora encontramos que esta misma cosmovisión es clave en la definición de la frontera étnica. Como mostraremos, el etnicismo contemporáneo, expresado políticamente en castellano, substituye el binomio metafórico mono vs araguato por la oposición “indígena” vs “occidental” y sus derivaciones. Observamos que el lenguaje, la simbología y el propio sentido de la autoafirmación grupal no aceptan traducciones literales. La etnicidad E’ñepa se esconde bajo un código propio, difícilmente accesible desde un *eticismo* o *nacionalismo* estándar. De ahí la importancia de su adaptación hacia el exterior, en las coordenadas de un pan-etnicismo indígena modelado desde los nacionalismo europeos.

### 6.3.2 Derrota, culpa y destino.

De acuerdo con las narraciones heredadas, la existencia humana comienza cuando los criollos y los E’ñepa salen de sus respectivas moradas originales en Arewae. Todos los criollos salieron en el momento oportuno, pero apenas salieron unos pocos

E’ñepa. Por esta razón hoy en día los criollos son superiores numéricamente a los E’ñepa. En palabras de un narrador “*tato ganaron e’ñepa*”. Esta derrota implica una culpa o una responsabilidad histórica. Los E’ñepa no salieron por “flojos” (*anujkijë*) y por “miedo” (*inka’masa*) al “gran caballo” (*koware piyan*) y al “gallo” (*praaru*). Se interpreta por tanto que los criollos vencieron con la influencia ventajosa de estos animales domésticos, porque, según la clasificación nativa, caballos, burros, gallinas y vacas no comparten origen mitológico con los E’ñepa y los animales salvajes, sino que son bestias asociadas simbólicamente al criollo.

Villalón (Villalón 1992) registró y analizó extensamente recitales completos de este relato coincidentes en sus elementos principales con nuestras transcripciones y los trabajos elaborados en la UIV, a excepción de las referencias a los animales de granja. Conviene destacar que los textos analizados por la autora enfatizan la preferencia de Marioka (el creador) por los E’ñepa y su desprecio hacia los criollos. Los E’ñepa eran los preferidos en el comienzo del mundo. Marioka ordenó educadamente en primer lugar a los E’ñepa salir de su casa, y a continuación se dirigió despectivamente a los criollos para que salieran de su madriguera. Sin embargo, para enfado de Marioka, los criollos fueron rápidos y efectivos mientras que la mayoría de los E’ñepa permanecieron encerrados para siempre en aquella casa. Villalón interpreta por tanto el relato en clave etnohistórica e identitaria (Villalón 1992, 142):

El relato reinterpreta de una manera culturalmente inteligible un hecho histórico: la confrontación con un “otro” cuya presencia resiente. Especulamos que la penetración española de la Orinoquia Sur en el siglo XVIII y las perturbaciones demográficas que ocasionó, fusionando y redistribuyendo poblaciones, no son ajenas a esta reformulación [...] Si el propio acto de comunicar y mantener distinciones culturales es un aspecto central de la etnicidad (Eriksen 1991:129), entonces la narración de “La Emergencia”, al efectuar justamente eso, constituye una instancia comunicativa que produce y reproduce la etnicidad.

El papel de los criollos en estos relatos evidencia una reinterpretación de los propios orígenes a partir de acontecimientos históricos. A lo largo de los siglos, los indígenas no sólo han adaptado su forma de vida a la presencia criolla, también han adaptado su visión trascendental del mundo y las narraciones que la transmiten. Gracias a esta capacidad adaptativa, el relato del origen se consolidó y divulgó probablemente entre los siglos XIX y XX. Esta consolidación no impide nuevas adaptaciones, como

podrían ser las referencias al caballo y la gallina, ni interpretaciones alternativas. Un ejemplo de interpretación alternativa o innovadora figura en el apartado 3.4. Allí citamos el discurso de un chamán que relacionaba jerárquicamente a Marioka, Dios y Simón Bolívar para explicar el proceso histórico contemporáneo de integración a la sociedad criolla. En la explicación de este chamán, Marioka no era ignorado, pero su papel era menor comparado con el de Dios o Simón Bolívar, introductores de la ley y la ciencia, y reconocidos en los libros y en las películas. Esta reinterpretación no puede considerarse un relato heredado porque su contenido pertenece a un creador concreto, pero ilustra el esfuerzo adaptativo que subyace al repertorio de las Narraciones Heredadas. Como veremos, la plasticidad del discurso no concluye en los relatos que admiten resignadamente la victoria criolla o el poder superior de los héroes del colonizador. En la U.I.V. surgirán otros discursos donde el fatalismo y la culpa histórica se sustituyen por la divina llamada de Marioka a luchar por el pueblo, por el destino que marca la revolución etnicista.

En síntesis, el binomio *e’ñepa vs tato*, examinado en este apartado, se articula sobre la relación entre cultura y naturaleza establecida en la cosmovisión indígena, donde los animales son referentes de la identidad colectiva, del Nosotros y de Los Otros. El Nosotros se construye en oposición a un colectivo antagónico desde el primer episodio de las Narraciones Heredadas, pero la relación entre los dos frentes se modula de acuerdo a las interpretaciones de la experiencia recordada y presente.

#### **6.4 Niveles y excepciones del Nosotros**

Una vez analizado el binomio fundamental en la identidad étnica, cabe observar los posibles niveles y precisiones dentro de la auto-identificación. A continuación descendemos los niveles pan-étnico, étnico y local del Nosotros, mostrando las ambigüedades y paradojas que cuestionan la distinción de estos niveles, e indicando los matices que los redefinen.

Como hemos ido mostrando, la lengua y la cosmovisión E’ñepa se centran en la distinción étnica respecto a los criollos. La ambigüedad conceptual *e’ñepa* = “indígena” debilita relativamente la distinción respecto a otros grupos étnicos aborígenes, al menos su expresión lingüística y simbólica. Obviamente los Wothuha, Ye’kuana y otros pueblos vecinos son percibidos como *otros*, y esta distinción se explicita mediante el discurso o el comportamiento. Para diferenciarlos claramente se alude a que “no hablan como *nosotros*”. Existe por tanto un Nosotros lingüístico contrastable: un E’ñepa de un extremo del territorio se entiende fácilmente en su lengua con otro de la punta opuesta, mientras que con sus vecinos Wothuha, Hiwi o Ye’kuana en la actualidad empleará el castellano<sup>112</sup>.

Sin perjuicio del anterior esquema, el Nosotros lingüístico puede también desgajarse internamente, aunque con otra trascendencia. De los miembros de otras comunidades se dice que no hablan “bien” (*karape*), que hablan “malo” (*tama, arepìpe*), de forma pobre e incompleta, e incluso que “no los entienden” (*Etya ka*). La alegación de “no entender” a otras comunidades contradice todo lo observado y comprobado, de forma general y en casos específicos. Las mismas personas que aducen “no entender” a otras en realidad conversan fluidamente con éstas mismas, y ambas son igual de comprensibles para el antropólogo. Por eso fácilmente concluimos que estos argumentos reflejan simplemente una suerte de “chauvinismo regional” que exagera las diferencias dialectales dentro del idioma E’ñepa, tal y como advirtió Henley (Henley 1982, 11). Este sentimiento se resume en la fórmula “Esos no saben hablar. [Es] una forma de hablar mala. La de *Nosotros*, sin embargo, [es] buena<sup>113</sup>.”

La forma de hablar constituye así un criterio de distinción regional o sub-étnica. Pero su importancia como símbolo distintivo se extiende a otros niveles. Un chamán nos explicó que los *e’ñeri*, personajes “salvajes” (*nená*) que imitan a los humanos, hablan E’ñepa pero “como chiquitos”, de forma incompleta e infantil. Esta manera de

---

<sup>112</sup> Como explicamos en el capítulo 2 la etnia E’ñepa se ha formado con la fusión de diversos grupos lingüísticamente diferenciados dentro de una misma familia. Probablemente antes de desaparecer o fundirse los grupos antiguamente existentes en la región habría una transición lingüística gradual entre etnias de la familia Caribe. De los actuales pueblos vecinos a los E’ñepa, solamente los ye’kuana y los escasos hablantes de mapoyo pertenecen al tronco lingüístico caribe.

<sup>113</sup> *Oromaepunkijpë nē’ kai’nē’ karape. Tama yoromaepu. Ana nka, karape.* De nuevo destaca el uso del pronombre de primera persona plural excluyente, previamente descrito en la nota 105.

hablar infantil se atribuyó también a aquellos toscos E’ñepa que usaban simples totumas para tapar sus genitales porque no habían aprendido todavía a tejer y vestir guayucos de algodón. En suma, el grado de dominio de la lengua se asocia al grado de pertenencia a la cultura –o a la humanidad–. Por esta razón la lengua y las formas de hablar sirven para jerarquizar y distinguir tanto a los personajes pseudo-humanos o primitivos que habitan la cosmovisión E’ñepa, como a las comunidades E’ñepa y de otras etnias que cotidianamente interactúan en el ámbito local: el *Nosotros* dentro del *Nosotros*.

Esta ambigüedad en la identidad lingüística se corresponde con una ambigüedad similar en la identidad política. Aquellos que “hablan mal” son sin embargo considerados de forma genérica “familia” (*apike*) y “buena gente” (*ayape*). Pero la distancia física entre comunidades y la preferencia por matrimonios endogámicos favorece el aislamiento, la distancia social y la construcción de actitudes negativas hacia las comunidades más alejadas. El aislamiento conlleva que la comunidad propia sea la unidad social de referencia, aunque las Narraciones Heredadas y el ritual se ocupen de expresar la pertenencia a una unidad mayor. No existe en el contexto tradicional ningún tipo de autoridad o medio de representación o articulación supralocal, sino una estructura política y social atomizada. La máxima expresión de la distancia social entre comunidades es el temor a la brujería procedente de asentamientos E’ñepa remotos. La explicación de la muerte en la cultura E’ñepa no concluye en su causa física, sino que remite a menudo a la intervención de un chamán malvado, que nunca pertenece a la propia comunidad sino a otra distante. De esta forma, se forja entre las comunidades una relación de desconfianza sobrenatural y política<sup>114</sup>.

Así como el *Nosotros* puede estructurarse en diferentes niveles, en su frontera encontramos una excepción: los Hoti. Los Hoti son un grupo étnico lingüísticamente independiente compuesto de unas 900 personas que habitan un territorio contiguo al ocupado por la comunidades E’ñepa más meridionales (Zent y Zent 2006). Existe entre E’ñepa y Hoti un vínculo particular, un tipo de relación que los E’ñepa no mantienen con ningún otro pueblo indígena. Este vínculo particular se expresa en la terminología emic. Los Hoti no pertenecen a la categoría *tato* (“criollos”) pero tampoco son adscritos a la categoría *e’ñepa* (“indígenas”), sino que disponen de una clasificación excepcional

---

<sup>114</sup> La relación entre atomismo político y brujería se basa en el análisis de Henley (Henley 1982, 14, 107, 141-142), corroborado por nuestros datos y coincidente con las apreciaciones de Quatra (Quatra 2008, 50) y Villalón (Villalón 2007, 42-43)

encerrada en la denominación *onwa*, usada solamente en la lengua E’ñepa (Quatra 2008, 40). De acuerdo con Henley (Henley 1982, 24-25) la relación histórica entre estos dos grupos sería claramente asimétrica, basada en la dependencia económica y el sometimiento político de los Hoti. Hasta fecha reciente, los Hoti fueron un pueblo cazador-recolector sin dominio de la agricultura, aislado del mundo criollo y únicamente relacionados de forma constante con los E’ñepa (Zent y Zent 2006, 71-72). Debido a su aislamiento, los Hoti dependían de los E’ñepa para acceder a mercancías procedentes de las poblaciones criollas (herramientas de acero, cuentas, potas de aluminio...), y en los encuentros entre ambos grupos, los E’ñepa trataban a los Hoti de forma autoritaria y abusiva (Henley 1982, 24-25). La presencia misionera en el territorio desde 1969 ha modificado la posición interétnica de los Hoti, pues gracias a los misioneros ya no dependen de los E’ñepa para disponer de tecnología criolla. En la etnografía más reciente (Quatra 2008, Zent y Zent 2006), elaborada en el escenario de convivencia entre E’ñepa y Hoti establecido por la misión católica de San José de Kayama, no se registra ningún tipo de asimetría o conflicto entre estos pueblos. Sin embargo, nos consta que en la actualidad persiste entre los E’ñepa un temor extraordinario al poder de los chamanes Hoti. Esta actitud procede del contexto histórico previo, donde los E’ñepa temían la brujería hoti a pesar de ejercer un dominio económico y político sobre ellos (Henley 1982, 24-25). Podríamos afirmar que el poder sobrenatural extraordinario atribuido a los Hoti es la contrapartida simbólica al poder económico-político E’ñepa, y confirma la existencia de un vínculo particular entre estos pueblos. A nivel teórico abstracto, así como en otros contextos culturales la liminalidad social y la brujería se retroalimentan, podría establecerse que en este contexto el poder chamánico se retroalimenta con la excepcionalidad étnica. Entre los campesinos gallegos o los ndembu, la bruja o el brujo es un personaje socialmente excluido por su anómala situación económica o familiar, pero esta tensión es proporcional al respeto o temor que infunden sus poderes sobrenaturales (V. Turner 1990 [1967], 145-167, Lisón Tolosana 1987). Desde el punto de vista E’ñepa, los Hoti ocupan una posición excepcional en el marco de las relaciones interétnicas, y su condición marginal y subordinada se contrarresta con un poder chamánico igualmente excepcional.

En conclusión, aunque la oposición “indígena” (*e’ñepa*) vs “no-indígena” (*tato*) es el principio más importante en la construcción de la identidad colectiva, en realidad la

categoría “indígena” integra diferentes niveles de identificación (la condición aborígen, el *nosotros* hablante de una misma lengua, y el *nosotros* local) y observa al menos una excepción conceptual (los Hoti). La forma en que los E’ñepa conceptualizan los grupos humanos difiere por tanto de los esquemas proporcionados por las lenguas e ideologías europeas. Por otro lado, así como el chauvinismo dialectal complica la definición de la lengua vernácula común, la autonomía política de las comunidades y la desconfianza entre las más alejadas dificulta la afirmación de un *Nosotros* étnico. Finalmente, la histórica relación asimétrica con los Hoti y el especial temor a su brujería chocan con el discurso etnicista del igualitarismo y la hermandad. Estas trabas conceptuales y sociológicas constituyen el desafío de la Universidad Indígena de Venezuela, porque en ella los alumnos deben construir un puente entre los esquemas heredados y un etnicismo indígena basado en el principio “Todos los indígenas somos hermanos” y la ecuación “Un pueblo, una lengua, una cultura”.

La exploración de las coordenadas de la identidad establecidas en la cosmovisión indígena nos ha permitido reconocer la polisemia de la categoría *e’ñepa*. El concepto de persona, la identificación con la naturaleza, la construcción de Los Otros, la interpretación del impacto colonial, la identidad aborígen, étnica y local, son cuestiones implícitas en una misma palabra. El uso de *e’ñepa* como rótulo étnico en los movimientos políticos del siglo XXI, analizado en el segundo bloque de la investigación, entraña por tanto una especialización del discurso. Dicha especialización, no obstante, no logra escapar completamente de la complejidad semántica de su función original.



## 7 Relaciones interétnicas y conflicto local

El capítulo aquí iniciado trata de analizar las relaciones entre criollos e indígenas a nivel local con el objeto de identificar las condiciones influyentes en la elaboración de un nuevo discurso étnico, descrita en la segunda parte de la tesis. Distinguimos en primer lugar diferentes tipos de actores y contextos establecidos a lo largo de la historia reciente; a continuación exploramos las bases materiales o socioeconómicas que promueven la subordinación o el enfrentamiento; y por último analizamos el discurso del rechazo étnico.

### 7.1 Procesos históricos y actores

Describimos a continuación de forma sintética el proceso histórico que ha determinado relaciones de distinta naturaleza entre E’ñepa y criollos, así como la diversidad contenida la segunda categoría étnica. Junto a condicionantes ecológicos y socioeconómicos, observamos también la creatividad intercultural en la concepción de estructuras simbólicas comunes.

La presencia y expansión de población criolla en el territorio habitado por los E’ñepa ha sido analizada por Henley (Henley 1982) y Perozo (Perozo 1986). Ambos autores realizaron sus investigaciones en los años posteriores a la *Conquista del Sur*, Perozo concretamente en el área de Wi’pon (el valle de Guaniamito), y por tanto fueron testigos del punto de inflexión provocado por este fenómeno en las relaciones interétnicas a escala local. Su análisis establece una distinción fundamental ente campesinos y empresarios agropecuarios.

Los campesinos se caracterizan por una economía de subsistencia basada en la agricultura y la cría de ganado, complementada con la recolección de sarrapia o el trabajo temporal asalariado en otras labores extractivas o agropecuarias. Este tipo de

población criolla es la más antigua en el hábitat E’ñepa. Su modelo económico resulta relativamente compatible con el patrón de asentamiento indígena, y la larga coexistencia ha forjado una comunicación intercultural valiosa. La institución del compadrazgo, descrita en detalle por Dumont (J. P. Dumont 1978, 158-165), ha sido destacada como recurso central de este lenguaje intercultural. El vínculo se establece mediante un rito bautismal casero, referido simplemente como “echar el agua”. No tenía lugar en un templo sino en la casa del criollo<sup>115</sup>, y en lugar de un sacerdote el propio campesino oficia el rito. Tras la ablución y la consagración verbal “En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”, los compadres se intercambian regalos, por parte del criollo artículos industriales como keroseno o fósforos, y por parte del indígena productos agrícolas. Con este rito se establece un convenio comercial entre los compadres participantes, y el indígena adquiere un nombre cristiano idéntico al del oficiante<sup>116</sup>. Dumont (J. P. Dumont 1978, 158-165) señala el evidente significado pragmático e ideológico para el criollo, que además de asegurar un trato privilegiado en las relaciones comerciales contribuye a rescatar del paganismo a los “pobres indios”. Pero según este autor los E’ñepa interpretan el vínculo en términos diferentes. A través del intercambio ritual de regalos, los E’ñepa incorporan culturalmente a los criollos, los integran en términos inteligibles; y a través del parentesco figurado se garantiza una protección de las mujeres de la comunidad respecto a posibles abusos de los criollos.

En la actualidad el compadrazgo es un recuerdo de una época anterior, revelado en los nombres de las personas o en comentarios puntuales, al menos en las comunidades estudiadas expresamente en esta investigación. En Wi’pon se identificaron dos casos de un fenómeno diferente aunque sociológicamente cercano: la crianza de niños E’ñepa (actualmente adultos) en hogares criollos. Si bien se trata de casos puntuales, a escala local resultan significativos y sugieren cierta permeabilidad social entre los grupos étnicos. Aunque no se conocen matrimonios interétnicos, los noviazgos juveniles, siempre entre mozos indígenas y muchachas criollas, se consideran aceptables por los E’ñepa. Los jóvenes E’ñepa presumen de estas hazañas, y en ocasiones hemos comprobado su veracidad.

---

<sup>115</sup> Según se recuerda en Kei’pon, también se celebraban en la casa del indígena.

<sup>116</sup> Henley (Henley 1982) indica que el nombre idéntico es recibido por el compadre, mientras que en Dumont (J. P. Dumont 1978, 158-165) el receptor es el hijo del compadre indígena. La reconstrucción de los casos conocidos por nosotros se ajustaría a lo segundo.

En el terreno económico, debemos subrayar la persistencia de relaciones comerciales entre criollos e indígenas basadas en el intercambio en especie o el autoconsumo local. Por ejemplo, en ocasiones los criollos pagan la mano de obra indígena con alimentos, o los E’ñepa compran los productos elaborados en las queseras locales. De acuerdo con Gudeman y Rivera (Gudeman y Rivera 1994), este tipo de intercambios se inscriben en una estrategia colectiva para subsistir en la frontera de la economía de mercado, en este caso una estrategia compartida interculturalmente. Tales intercambios contrastan, como veremos, con las transacciones que involucran el mercado urbano (la exportación de recursos locales y la importación de dinero y artículos industriales de las ciudades), que refuerzan la relación asimétrica entre las dos etnias.

Más allá de estos elementos significativos a nivel estructural, la convivencia interétnica se concreta en contextos de interacción personal. Los encuentros entre criollos e indígenas pueden caracterizarse por el tono distendido y lúdico, aunque las bromas y juegos son dirigidas por el criollo. Algunos criollos presumen de haber participado en fiestas o expediciones de cacería indígenas, o demuestran una sana curiosidad por el idioma y aspectos diferenciales de la cultura vecina. La ayuda desinteresada o sin retribución hacia los indígenas por parte de los criollos también puede darse en circunstancias cotidianas, como la reparación de una bicicleta u otra herramienta mecánica, o extraordinarias, como el auxilio a un enfermo o herido. En el discurso se expresa también solidaridad hacia los indígenas, porque a pesar de los prejuicios hacia ellos, es corriente que un criollo critique a otro por engañar a los “pobres indios” y presuma de defenderlos de tales abusos.

Los anteriores rasgos son propios de la relación entre campesinos e indígenas en tanto actores socialmente próximos en la escala social y culturalmente permeables. Fueron reconocidos en las comunidades objeto de estudio como elementos pertenecientes o heredados de un tiempo pretérito. Perozo (Perozo 1986) y Henley (Henley 1982) observan que la *Conquista del Sur* alteró la composición social de la población criolla en territorios indígenas. Las nuevas carreteras atrajeron población campesina hacia las ciudades y, al mismo tiempo, promovieron la instalación de empresarios agropecuarios con mentalidad capitalista en suelo indígena, favorecidos por la política desarrollista del Estado. Este proceso impactó especialmente en la carretera que atraviesa Wi’pon procedente de Caicara del Orinoco hacia la mina de Guaniamo

(ver apartado 3.1). El área de Wi’pon resultó particularmente atractiva por la disponibilidad legal de tierras y por el flujo económico generado por la mina (Perozo 1986). El nuevo contingente de población era ajeno a los nexos interculturales arriba descritos y al sentimiento de pertenencia local que los envuelve. Estos nuevos actores introducen además una orientación económica empresarial. Por un lado intensifican la producción mediante el aumento del tamaño de los rebaños, y rompen así el antiguo equilibrio ecológico entre la casa campesina y el asentamiento indígena. Por otro lado disponen de los resortes económicos y políticos para apropiarse legalmente de la tierra y especular lucrativamente con ella, en perjuicio de los indígenas, que terminan cercados por las fincas y deslegitimados como habitantes del territorio.

Sin embargo, antes de analizar las relaciones de dependencia y conflicto entre criollos e indígenas, conviene matizar la distinción realizada por Perozo (Perozo 1986) y Henley (Henley 1982). Estos autores enfatizan justificadamente la diferencia entre campesinos y empresarios agropecuarios, los primeros vecinos tradicionales y los segundos atraídos por la *Conquista del Sur*. Sin embargo, el contexto observado dos décadas más tarde gradúa y dinamiza esta dicotomía. En Wi’pon, donde pudimos relacionarnos cotidianamente con el vecindario criollo, advertimos en la mayor parte de los casos biografías y valores culturales de origen campesino. Estos casos no podrían asimilarse con una élite de latifundistas o inversores industriales, aunque su aplastante superioridad económica sobre los E’ñepa no precisa ningún matiz. La conducta económica de estos actores refleja el cambio cultural desde el modelo campesino de autosuficiencia, cuyas pautas mantienen en muchos ámbitos, a una orientación capitalista donde dependen del mercado y hacen depender a los indígenas. Precisamente por este motivo, las relaciones entre los criollos de origen campesino y los indígenas son particularmente intensas, aunque cada vez más conflictivas. No obstante, tanto en Wi’pon como en Kei’pon identificamos tres casos de propietarios claramente diferenciados por su origen y posición social: un profesional con carrera universitaria mencionado admirativamente como “El Profesor” entre los demás criollos, un militar retirado que protege con violencia su finca, y un ganadero que alcanza las 7.000 cabezas<sup>117</sup>. Este último tipo de población criolla culminaría la estratificación social en el

---

<sup>117</sup> Con “El Profesor” pudimos conversar y comprobar directamente estos datos, mientras que en los otros dos casos solamente disponemos de referencias indirectas, precisamente por no formar parte de la interacción cotidiana entre criollos e indígenas. Nuestra investigación entre criollos se desarrolló

contexto local, por encima de los productores comerciales de origen campesino, que a su vez se imponen a los indígenas.

En resumen, la categoría “criollos”, entendida como población local no-indígena, muestra facetas distintas según el contexto histórico y la naturaleza específica de los actores aludidos. La frontera simbólica entre los dos grupos étnicos varía en su forma y consistencia. Así como la convivencia prolongada logra incluso forjar una suerte de identidad local común, la desarticulación del contexto local introduce nuevos actores y estrategias que aumentan la distancia social entre criollos e indígenas e intensifican su expresión simbólica.

## 7.2 Estructura de las relaciones de dependencia

En el presente apartado presentamos un esquema de las relaciones de dependencia existentes entre indígenas y criollos en el ámbito local. Tras definir la posición de los E’ñepa en el orden establecido por la economía de mercado, analizamos el papel sobresaliente del ron entre otros artículos de consumo, observamos la ambivalencia de los “favores”, y explicamos las diferencias entre contextos locales.

Tan evidente como el conflicto territorial entre criollos e indígenas resulta la dependencia de los primeros y el interés de los segundos en las relaciones económicas. Los E’ñepa necesitan a sus vecinos *tato* en primer lugar para obtener dinero. Esto sucede en cierta medida de forma directa, mediante la venta local de presas de caza, productos agrícolas, o mano de obra; pero sobre todo de forma indirecta, ya que

---

fundamentalmente en los escenarios interétnicos cotidianos, particularmente algunas casas cuya hospitalidad permitió realizar entrevistas y observación participante. Fuera de estos contextos, la atmosfera de violencia que se percibe en el territorio, materializada esporádicamente en asesinatos y agresiones impunes, nos disuadió de intentar relacionarnos con los sujetos menos accesibles o señalados como peligrosos.

solamente los criollos poseen medios de transporte para desplazarse a la ciudad con mercancía o en busca de empleos temporales. En segundo lugar las “bodegas” de los criollos son la única fuente de los artículos industriales que forman actualmente parte de las necesidades de los E’ñepa: paquetes de arroz, pasta o harina, latas de conservas, sal, azúcar, medicinas, pilas, cartuchos de escopeta, etc. Las “bodegas” no poseen ningún tipo de licencia o especialización como establecimiento. Su existencia refleja fundamentalmente un proceso de acumulación de capital. El ganadero que dispone de recursos suficientes, en lugar de adquirir provisiones para sí mismo, puede surtirse de artículos para vender a vecinos y viajeros, que a su vez sostienen o amplían su capacidad adquisitiva. En Wi’pon los E’ñepa constituían un cliente estratégico de estas bodegas, ya que, a diferencia de los viajeros o los parroquianos con vehículo propio, el consumo indígena es constante y predecible. Los bodegueros disponen de sistemas adicionales para incrementar la dependencia de los indígenas, como el “fiado” o el empeño de pertenencias por parte de los E’ñepa, que pudimos constatar en uno de estos establecimientos.

Entre todos los factores indicados destaca un elemento por su capacidad de generar dependencia más allá de la dimensión económica: el aguardiente. En el apartado 4.4.1 explicamos de qué forma las bebidas alcohólicas industriales (en particular el ron, el aguardiente, y otras sustancias baratas de alta graduación) introducen pautas de consumo que exaltan la arrogancia masculina, reflejo del modelo de conducta criollo, y culminan con episodios de violencia e intoxicaciones severas. El consumo de ron depende única y necesariamente de la disposición de dinero, mientras que la elaboración y distribución de la bebida tradicional (*ou*) implica la colaboración de toda la comunidad y el liderazgo de los ancianos. Por lo tanto cuando el ron sustituye a la cerveza de yuca (*ou*) se desmantela el sistema de relaciones socioeconómicas expresado y aplicado en la festividad tradicional.

El consumo de ron genera conflictos internos lamentados por la comunidad, según observamos en Wi’pon. Se producen robos, agresiones y conductas irresponsables que, si bien carecen de consecuencias duraderas, chocan gravemente con los valores culturales E’ñepa. No disponemos de datos médicos sobre las consecuencias físicas del consumo de ron, pero suponemos una relación entre alcoholismo, alimentación deficiente e incidencia de la tuberculosis. Las consecuencias físicas no se limitan al consumidor, porque cuando un hombre vende cacería o producción agrícola e invierte el

dinero obtenido en ron contribuye a deteriorar la alimentación de su hogar y de la comunidad en conjunto. En cualquier caso la profundidad de la adicción se aprecia al contrastar el discurso con la conducta. En las asambleas se proclama unánimemente el rechazo al consumo de ron<sup>118</sup>, pero al día siguiente la botella puede seducir a cualquiera. De la misma forma, es frecuente que un E'ñepa critique a otro miembro de la comunidad acusándolo de adicto al ron, a pesar de que el mismo acusador también consume licor.

A pesar de lo descrito, la dependencia del ron no puede atribuirse simplemente a la debilidad física o social del indígena. Hemos observado en varias ocasiones que los comerciantes no se limitan a vender ron a quien lo pide. Antes de que el indígena lo solicite, el bodeguero ofrece insistentemente alcohol al E'ñepa aunque éste no tenga intención de comprarlo. Los comerciantes también tratan de informarse de cuándo se celebra una fiesta indígena para poder venderlo a granel. El vendedor actúa de esta forma siendo consciente del daño causado por el ron en la comunidad. De hecho, los E'ñepa de Wi'pon solicitaron por escrito en varias ocasiones a los bodegueros próximos que cesasen la venta de ron para evitar el deterioro de la comunidad, peticiones que fueron desoídas. Por lo tanto podemos interpretar que existe interés por parte los bodegueros no solamente en obtener ingresos estables con la venta de ron a indígenas, sino en debilitar a la comunidad, mermar su capacidad de acción colectiva y asegurar su dependencia. El ron constituye por tanto el caballo de Troya empleado exitosamente por el criollo en la ocupación territorial. Esta interpretación fue sugerida por el misionero y lingüista Gonzalo Tosantos, involucrado desde hace décadas en la defensa de territorios E'ñepa<sup>119</sup>. Los estudios históricos señalan que la práctica de inducir el alcoholismo en los indígenas para someterlos política y económicamente fue eficientemente utilizada por europeos y criollos durante la colonización de la región guayanesa en siglos anteriores (Arvelo-Jiménez y Biord 1994, 68, Scarameli y Tarble 2003, 165). Podría tratarse por tanto de una práctica inscrita en el código de las relaciones interétnicas que los ganaderos contemporáneos heredan y actualizan con sus artimañas.

---

<sup>118</sup> Conviene subrayar que estas expresiones de rechazo fueron espontáneas y pronunciadas en la lengua vernácula, por lo que no cabe relacionarlas, como en otras ocasiones, con la presencia del antropólogo.

<sup>119</sup> Comunicación personal de Tosantos en 2004. Henley (Henley 1982, 208) menciona la colaboración del P. Gonzalo Tosantos en la protección territorial de la comunidad Colorado.

Por último, la dependencia de los E’ñepa respecto a los criollos debe apreciarse también en los favores que solicitan y reciben de los últimos, en particular cuando reflejan la superioridad económica y tecnológica del ganadero. El regalo de semillas, el préstamo de herramientas, el ocasional transporte gratuito a la ciudad, e incluso las recomendaciones médicas de un “licenciado”, inhiben, al menos parcialmente, la intención de contrariar a los que conceden tales favores.

Las formas de dependencia económica arriba descritas no representan igualmente la situación de las dos comunidades que centraron la investigación. El caso de Wi’pon ilustra con nitidez todos los componentes del sistema de dependencia, mientras que Kei’pon presenta una situación con matices y diferencias de grado. Las variaciones entre los contextos locales pueden explicarse por su configuración espacial:

Los E’ñepa de **Wi’pon** se concentran en la sabana al pie de una carretera con décadas de intenso tráfico hacia la capital, prácticamente mezclados con los criollos que también construyen sus casas junto al eje vial.

En cambio, la comunidad **Kei’pon** dista 40 kilómetros de la carretera asfaltada más próxima, y sus viviendas se distribuyen fundamentalmente desde el bosque hacia la montaña, mientras que los criollos prefieren las sabanas que bordean el Cuchivero. El núcleo de población criolla de la Candelaria, separado de los asentamientos indígenas por varias horas de camino a través de terrenos anegados en invierno, cuenta con varios cientos de habitantes y, aunque sus comunicaciones terrestres son precarias, dispone de conexión a la red eléctrica, y unos servicios públicos considerables. La exportación de mercancía agrícola desde la comunidad indígena hasta la ciudad es impedida no sólo por las condiciones geográficas sino por la falta de interés económico de los criollos en este servicio de transporte. Debido al tamaño de la población criolla asentada en la sabana, los E’ñepa no pueden considerarse en este caso clientes estratégicos, aunque acudan con frecuencia a comprar los artículos industriales citados (harina, sal, cartuchos, etc.), incluido el ron. En otras palabras, los E’ñepa de Kei’pon dependen de los criollos, pero el interés de los criollos en esta dependencia es mucho menor aquí que en Wi’pon.



En síntesis, la dependencia de los indígenas hacia los criollos se concreta en una poderosa estructura local, donde los E’ñepa ocupan el último peldaño como productores y consumidores incorporados a la economía de mercado. Dentro del inventario de necesidades de consumo sobresale el alcohol como un artefacto que consolida la asimetría entre los dos grupos étnicos. No obstante, la intensidad de los factores varía en los distintos contextos locales, mostrando diferencias de grado que validarían la interpretación general.

### **7.3 Estructura de las relaciones de conflicto**

El apartado aquí iniciado aborda los factores que determinan las relaciones de conflicto entre criollos e indígenas. La dimensión territorial del conflicto ocupa la mayor parte de este análisis, pero la etnografía revela otras bases socioeconómicas y políticas del enfrentamiento interétnico.

El conflicto territorial entre entre criollos e indígenas podría reducirse a tres factores: vacas, cercas y papeles. El ganado es un instrumento de ocupación territorial inigualable. Las cabezas que pastan libremente invaden los asentamientos y los huertos de los indígenas, con daños en personas, pertenencias y cosechas. Esta situación es denunciada por diferentes comunidades E’ñepa además de Kei’pon y Wi’pon. En Kei’pon y Wi’pon pudimos constatar diferentes reacciones a esta invasión, desde el lanzamiento de piedras al rebaño hasta la matanza de los rumiantes sorprendidos en el conuco. Sin embargo, estas reacciones no disuaden a los ganaderos. Para el ganadero pudiente, la pérdida de una res compensa a cambio del desgaste moral que sufren los indígenas. Por otro lado, la desaparición de ganado atribuida a los indígenas es utilizada por los criollos para legitimarse frente a “los indios”. En su discurso, los ganaderos ocupan productivamente el territorio mientras que “los Panare” actúan como parásitos.

El problema de las cercas presenta varias vertientes. Por un lado los E’ñepa han exigido a los criollos que costeen el material para que ellos puedan cercar y proteger sus

huertos. Los criollos se oponen alegando que no les corresponde esta inversión económica. Sin embargo, en otras ocasiones son los propios criollos los que utilizan las cercas para definir sus dominios. Los E’ñepa rechazan las cercas porque dificultan su circulación pero además porque son conscientes de que implican una apropiación simbólica. Se oponen a la construcción de cercas cortándolas o rechazando las propuestas de los ganaderos que ofrecen construirlas apelando al bien común. Sin embargo, los E’ñepa solamente desafían a los ganaderos que no son “bravos” (*wasepe*). Existen cercas que no se atreven a traspasar, como pudimos comprobar durante la georeferenciación del territorio, por temor a ser matados por sus dueños. El temor no es infundado. Los indígenas relatan agresiones concretas, como la persecución con disparos o la quema de una casa. Tomarse la justicia por la mano es propio de latitudes sin fuerzas del orden, y los criollos, por su parte, consideran legítimo el uso de la violencia para frenar los atentados de los aborígenes, como pudimos captar en una expresión velada en la conversación entre vecinos de la zona de Wi’pon. La gravedad del conflicto se materializó a pocos kilómetros de Wi’pon en la comunidad La Culebrita, de la etnia Hiwi. En julio de 2004 un hombre y una mujer embarazada de esta comunidad fueron hallados muertos con disparos de escopeta. La comunidad acusó, ante la Guardia Nacional y en nuestra presencia ante una comisión de autoridades gubernamentales congregada en la asamblea de Wi’pon, a determinados ganaderos de estas muertes, alegando varios indicios y antecedentes conflictivos similares a los de Wi’pon<sup>120</sup>.

El ganado y las cercas, de forma alternativa o combinada, consolidan la tierra ocupada por los criollos y reducen el espacio habitado y explotado por los indígenas. Pero esta apropiación fáctica requiere un respaldo simbólico. Los criollos aventajan obviamente a los indígenas en la competición por los soportes simbólicos creados por la cultura estatal, los títulos y los mapas. En el marco de la *Conquista del Sur*, el Instituto Agrario Nacional incentivó el asentamiento de ganaderos en el valle de Guaniamito otorgándoles títulos provisionales sobre terrenos de 200 ha. Los ganaderos ampliaban progresivamente su parcela mediante el traslado de vallas y finalmente vendían el terreno definido por la cerca mediante una elaboración legal basada en el título del I.A.N.<sup>121</sup>. De esta forma las propiedades han crecido y cambiado de dueños en perjuicio

---

<sup>120</sup> No disponemos de información posterior sobre este caso, probablemente sin resolver.

<sup>121</sup> Abel Perozo, comunicación personal, 2008.

de los indígenas en las últimas décadas. Los indígenas son conscientes del proceso y niegan la legitimidad de estos títulos de propiedad. Su protesta no se dirige a la obvia irregularidad de la documentación desde el punto administrativo y legal. Los matices del mecanismo simbólico de la cultura estatal no les incumben. El rechazo E’ñepa a los papeles empuñados por los ganaderos criollos se dirige a los mismos fundamentos, expresa una concepción del medio natural habitado contrapuesta globalmente al concepto de “propiedad” en la cultura estatal. Así, en una asamblea celebrada en Wi’pon con representantes gubernamentales de la Comisión Regional de Demarcación y la Misión Guacaipuro, un joven líder argumentaba: “lo que es de ellos es su ganado, la tierra no, la tierra nació ella misma, y el morichal, y el morrocoicito...”; y otro indígena proclamaba: “IAN, no se ponga a vender la tierra porque eso no es suyo [...] Caracas, eso lo dieron para el *racional*<sup>122</sup>”.

Sin embargo, a pesar del rechazo a los instrumentos empleados por los criollos para apropiarse de la tierra – y a las concepciones contenidas en ellos –, los indígenas han asumido la necesidad de participar en la batalla simbólica basada en un código ajeno. En mayo de 2003 la comunidad Wi’pon solicitó apoyo al autor, como voluntario de la U.I.V., en la autodemarcación de su territorio. Nuestro proyecto de investigación no incluía tal actividad, sino que fue una labor impuesta por la comunidad, ansiosa de disponer de los mismos instrumentos simbólicos que los ocupantes criollos. En la posterior experiencia de Kei’pon existió predisposición por parte del antropólogo, pero, a diferencia de Wi’pon, la comunidad fue capaz de continuar el proyecto de forma autónoma, gracias a la planificación colectiva y al dominio del GPS y los programas informáticos oportunos.

El conflicto territorial evoluciona de forma diferente en cada una de estas comunidades. En ambos casos los indígenas se enfrentan a las concepciones criollas sobre la propiedad y uso de la tierra. Los criollos consideran que una tierra pertenece legítimamente a quien la habita y explota de modo estable y definido con construcciones físicas, cultivos y rebaños (Perozo 1986, 78). En contraste, la movilidad regional y la intervención limitada en el medio caracterizan el patrón de asentamiento seminómada E’ñepa. En dicho patrón, las sabanas son explotadas sobre todo para la

---

<sup>122</sup> Como explicamos en el apartado 7.4 en este mismo capítulo, *racional* significa “criollo” en oposición a “indio” en el habla rural de la región.

pesca durante la estación seca, aunque los asentamientos se establezcan generalmente a la orilla del bosque. La actuación estatal y misionera ha atraído a los indígenas desde los bosques y laderas montañosas hacia las sabanas, en busca de mejor acceso a las necesidades adquiridas con el cambio cultural. Este desplazamiento sitúa a los indígenas en competencia abierta con los criollos, porque la sabana es el medio preferido por éstos para establecer su residencia y criar ganado. En coherencia con sus concepciones sobre el uso y la propiedad de la tierra, los criollos consideran que son los E’ñepa desplegados en la llanura quienes invaden áreas que no les corresponden históricamente. Los ganaderos con décadas de antigüedad reconocen que los indígenas se encontraban en la zona con anterioridad a ellos, pero circunscriben su territorio legítimo a las zonas montañosas. La intervención proteccionista del Estado ha reforzado este argumento. Así, la delimitación realizada en Wi’pon por el Instituto Agrario Nacional a comienzos de 1980 a instancias de la Comisión Indigenista asigna a Wi’pon un reducto en torno a la sede misionera de Santa Fe, de tal forma que en ella se legitima la propiedad criolla en la extensión de sabana al Este de la carretera. En Kei’pon, donde el cambio de patrón de asentamiento no ha sido tan intenso, los indígenas a penas se instalan en la sabana. En esta comunidad el conflicto territorial no resulta tan evidente como en Wi’pon, donde sí existe una intensa competencia interétnica por el uso y ocupación del llano. Sin embargo, los indígenas de Kei’pon no perciben la situación relativamente pacífica como justa, y declaran su frustración por no poder aprovechar libremente la sabana. En síntesis, la menor intensidad del conflicto en Kei’pon se debe a un mayor grado de conservación del patrón de asentamiento tradicional pero también esconde necesidades reprimidas que podrían estallar tarde o temprano.

Por último, deben señalarse motivos de conflicto particulares aunque no menos significativos en ambas comunidades. En apartados anteriores describimos los perjuicios físicos y sociales ocasionados por el consumo de alcohol industrial vendido por los bodegueros criollos (ver 4.4 y 7.2). Los indígenas son conscientes de estos perjuicios pero, como observamos en Wi’pon, en lugar de culparse a sí mismos por la adicción culpan a los *tato* por fomentarla. De esta forma el alcoholismo, en cuanto mal causado por el Otro, forma parte del conflicto interétnico de igual manera que el problema territorial. En Kei’pon el conflicto más notorio entre las etnias no se debió al territorio sino al acceso a los servicios estatales. Cuando el pueblo de La Candelaria recibió el tendido eléctrico los indígenas se sintieron agraviados porque habían apoyado

con firmas la extensión de este servicio bajo la promesa incumplida de disfrutarlo en la comunidad. En esta ocasión, los E’ñepa organizaron una aparatosa manifestación que incluyó bloquear durante varios días el único puente acceso al pueblo en automóvil.

En síntesis, los recursos materiales y simbólicos poseídos por los criollos han reducido y fragmentado el espacio físico de los E’ñepa hasta obligarlos a escoger entre el hambre, la emigración urbana o el enfrentamiento. Detrás del conflicto figuran percepciones distintas de la tierra –la indígena, la campesina y la capitalista– y procesos provocados por actores externos (la Iglesia y el Estado). No obstante, aunque la competencia territorial condiciona materialmente las relaciones entre ambos grupos, la frontera étnica se alimenta de referentes diversos surgidos de una convivencia intensificada. Como predijo Henley (Henley 1982, 227-229), la asimilación cultural experimentada por los E’ñepa no debilitó esta frontera étnica. La aculturación crea la necesidad de afirmar lo que antes era obvio, y la competición por los mismos recursos económicos impulsa esta afirmación. La simbología y discurso étnico generado alrededor de la UIV satisfará la necesidad de nuevos recursos para afirmarse frente al otro. De la misma manera, el discurso étnico empleado por los criollos introduce elementos nuevos para adaptarse a un contexto cambiante, tal y como veremos a continuación.

#### **7.4 La frontera étnica de los “racionales”: discurso y práctica**

En este apartado analizamos el discurso criollo sobre los E’ñepa, los argumentos del rechazo étnico básicos y las sofisticaciones y actualizaciones determinadas por el contexto cambiante. Concluimos con una breve referencia a la dimensión práctica del racismo, moderada por las condiciones de convivencia local.

Los criollos marcan simbólicamente la frontera étnica a través del discurso, reproducido en tertulias de ganaderos, y de ciertas pautas de comportamiento, aplicadas

en los contextos donde las dos etnias interactúan. El referente lingüístico básico en el discurso étnico criollo es la oposición “racional” vs “indio”. Es corriente en cualquier contexto, incluso en presencia de indígenas, emplear estos términos para señalar la condición étnica. Así, en lugar de decir “llegaron dos criollos y un indígena” o “llegaron dos criollos y un E’ñepa”, en el habla rural se dirá “llegaron dos racionales y un indio” o bien “llegaron dos racionales y un panare”. En este habla rural el adjetivo “racional” no se usa con otra acepción (nadie dice por ejemplo “lo más racional es terminar el trabajo primero y luego ir a almorzar” sino simplemente “es mejor terminar el trabajo primero y luego ir a almorzar”). Su presencia aislada manifiesta la herencia de justificaciones filosóficas o científicas del racismo probablemente originarias de la época colonial. No obstante los actuales vecinos de los E’ñepa no desarrollan ese racismo elaborado científicamente. En lugar de discutir si los indígenas poseen alma o no, como en el pasado debatieron los teólogos desde la metropoli, los ganaderos articulan un discurso basado y actualizado en la experiencia cotidiana de las relaciones interétnicas. En este discurso se resalta la inferioridad intelectual y la conducta bestial de los indígenas, atributos que los separan de los “racionales”. Con condescendencia se acepta que no son “normales” pero pueden “civilizarse”.

La misma condescendencia paternal se aplica en la conducta lingüística. Los criollos no se dirigen a los “indios” en castellano convencional, sino en una forma simplificada gramaticalmente. Su característica más evidente es el empleo del gerundio como única forma verbal, que obliga a adaptar la construcción de frases mediante la reiteración de sujeto y complementos, junto a la eliminación de los artículos. En lugar de decir “Le voy a comprar la yuca”, dirá “Después yo comprando yuca usted”. Este pidgin surgió de las relaciones comerciales que E’ñepa y campesinos mantenían desde el siglo XIX (Rilley 1952). Con la la intervención misionera y la emigración a las ciudades, el dominio del castellano se extendió cuantitativa y cualitativamente. Hoy en día, aunque la sociedad E’ñepa dista de ser bilingüe, el nivel de competencia lingüística alcanzado por los interlocutores interétnicos (los varones casados) supera ampliamente los límites del pidgin comercial y no justifica el uso de formas simplificadas (ver apartado 5.2.4). Sin embargo, los criollos todavía emplean con frecuencia el castellano simplificado para dirigirse a los indígenas, incluso ante los E’ñepa que mejor dominan el castellano. Aunque el indígena responda con frases complejas y verbos correctamente conjugados, el criollo mantendrá en estos casos el lenguaje especial. Esto sugiere que

los lugareños hablan *diferente* con los indígenas no solamente por razones prácticas, sino para afirmar simbólicamente su superioridad intelectual sobre ellos.

Finalmente, junto a la pobreza intelectual de los “indios”, el discurso de los “racionales” subraya su salvajismo intrínseco. Las costumbres más discordantes se resaltan y distorsionan para indicar la anomía y arbitrariedad de la sociedad indígena, frente al orden y coherencia de la moral cristiana compartida por los paisanos. Por ejemplo, la diferencia de edad entre cónyuges en el matrimonio E’ñepa es exagerada y reprobada como una forma de pederastia, y se cuenta que los indígenas entierran a la gente viva, es decir, no se cercioran del fallecimiento de una persona antes de sepultarla.

Los “indios”, a pesar de carecer de racionalidad, no son considerados inocentes. Los ganaderos se quejan de los robos y engaños cometidos por los indígenas y los atribuyen a su intrínseca maldad: “indio tenía que ser”. El deterioro de las relaciones interétnicas en las últimas décadas ha reforzado estos argumentos. Algunos ganaderos de hecho elogian la nobleza de las relaciones en los primeros tiempos de su asentamiento en el territorio indígena, y explican la ruptura por la decadencia moral de la comunidad, de la que son culpables los propios indígenas.

Los acontecimientos relacionados con la intervención misionera ha contribuido de forma importante al prejuicio étnico. Los ganaderos de Wi’pon añoran los beneficios aportados por la Misión a la población criolla: asistencia médica, instrucción escolar y servicios religiosos. Aquellos tiempos eran una “bendición” para el vecindario. Los criollos reprueban la ingratitud de los E’ñepa hacia las monjas, y los acusan robar y maltratar a las Hermanas hasta provocar su retirada. Esta interpretación no sirve simplemente para reconstruir los acontecimientos, sino que revierte en la categorización étnica: “el indígena es muy mal agradecido”. De esta forma, el discurso local refleja los fundamentos del discurso desarrollista, donde los receptores de ayuda son culpados por obstaculizar la misión de los agentes de Desarrollo.

Existe una tercera categoría de prejuicios étnicos que merece especial atención desde el punto de vista de la antropología del Desarrollo. Los vecinos acusan a los E’ñepa de deteriorar el medio natural mediante la caza y pesca con fines comerciales y el envenenamiento de los ríos. Con estos argumentos los “indios” se convierten en enemigos del patrimonio natural. Este discurso ignora el profundo y complejo vínculo que une a los indígenas con su medio (ver apartado 4.1), y por supuesto obvia la

responsabilidad de los acusadores en el comercio de pesca y caza. Pero sobre todo, al formular estas críticas, los criollos participan del discurso del *Desarrollo Sostenible* para condenar a los *subdesarrollados*. Como explica Escobar (Escobar 1996, 195), a raíz de la retórica ecologista implantada en el desarrollismo, “los pobres ahora son reprendidos por su “irracionalidad” y falta de conciencia ecológica”. Este juicio moral se complica en el caso de los aborígenes amazónicos. Las reivindicaciones indígenas han logrado visibilidad gracias al movimiento ecologista internacional. Pero esta alianza implica para los pueblos amazónicos el coste de convertirse, en función de intereses ajenos, en símbolos del ecologismo. El discurso ecologista, nacido en Occidente como reacción a los excesos de la industrialización y actualizado en el *Desarrollo Sostenible*, se impone desde fuera a los indígenas, no como un objetivo a alcanzar, sino como una responsabilidad intrínseca, una obligación racial. Deben ser el ejemplo que Occidente *desea* cumplir (Perera 1997, Brysk 1996). Como pudimos observar, la conducta “no-ecológica” de los indígenas frustra las expectativas de agentes dedicados al indigenismo o a la protección del medioambiente, y justifica su degradación ontológica en el discurso de estos actores: ya no son indígenas realmente, sino “aculturados”.

A través del discurso, los criollos alimentan con argumentos vivos la frontera étnica con sus vecinos. Cuando ambos grupos interactúan personalmente en un mismo escenario, el lenguaje espacial y la acción simbólica materializan estas categorías. En los vehículos que transportan pasajeros de ambas etnias, los puestos más cómodos y seguros se reservan para los criollos, incluso cuando ancianas, niños o enfermos E’ñepa deben viajar amontonados entre la mercancía con riesgo de caer del remolque en una curva. En este tipo de desplazamientos pudimos también observar burlas humillantes de los pasajeros criollos a los indígenas. No obstante, entre estos dos grupos humanos que conviven estrechamente además de compartir rasgos físicos y sustrato cultural, la frontera étnica no puede dominar el discurso y la acción, sino que debe expresarse de forma sutil y adaptarse a las necesidades contextuales.

En síntesis, el discurso racista basado en el binomio “racional” vs “indio” se articula en conceptos e imágenes negativas sobre la inteligencia y la moralidad indígena. Su contenido se actualiza con el contexto cambiante e incorpora sofisticaciones como la denuncia de comportamientos “no-ecológicos”. El rechazo



étnico se proyecta también en la interacción cotidiana, pero con intensidad diferente a la observada en el discurso, de acuerdo con los límites señalados por la coexistencia local y la relativa cercanía socioeconómica y cultural.

Concluimos por lo tanto el análisis de las relaciones interétnicas a nivel local destacando la plasticidad histórica de las mismas en cuanto sus actores específicos, su base material, y el discurso que las expresa. Existe entre la población local criolla y los indígenas un espacio social común definido con fórmulas creadas y heredadas en varias generaciones de convivencia. Pero también se evidencia un conflicto con extremos violentos donde la diferencia de poder resulta obvia. Los E’ñepa reaccionaron hasta la fecha a esta asimetría con actos de resistencia o protesta ceñidos al ámbito local particular. En la UIV, junto a otros grupos en circunstancias similares, se elaborará un discurso político donde los problemas se planteen a escala étnica, discurso pronunciado ante foros supralocales o fijado y divulgado en textos bilingües.



**Ilustración 1. Cazador E'ñepa lanza en mano**



**Ilustración 2. Recolectando seje**





**Ilustración 3. Ancianos E'ñepa probando los instrumentos durante los preparativos de la fiesta**

(Fotografía tomada por Najtë Epifanio Ortega)



**Ilustración 4. Adolescente E'ñepa afanado en la reparación de un radiocasete**





**Ilustración 5. Confusión festiva: a la izquierda en primer plano parejas bailando al estilo criollo, a la derecha en segundo plano coreografía tradicional con la percusión de los bastones *chirijko*.**



**Ilustración 6. Barraca de zinc utilizada por los E’ñepa en la ciudad de Caicara del Orinoco.**



**Ilustración 1. Niño E'ñepa participando en la fiesta colgado de su madre**





**Ilustración 2. Niño E'ñepa entre los danzantes**



**Ilustración 3. Protagonistas de la danza ritual**





Ilustración 4. Muchacho de Kei'pon prepara los dardos y usa la cerbatana



Ilustración 5. Anciano E'ñepa tejiendo un sebacán





Ilustración 6. Retrato por encargo del capitán y otros miembros de la comunidad Wi'pon expresamente ataviados para la imagen



Ilustración 7. Niños E’ñepa en uniforme escolar



Ilustración 8. Interior de la escuela de Kei'pon



Ilustración 9. Detalle del interior de la escuela de Kei'pon